
A5

تاليف الشيخ
الامام اعلم العلماء
العظام رحلة الفضلاء الكرام
اوحد المفسرين وعمدة المأولين
١٢٢٥ ف الرازي تغمده الله
برحمته

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

٢٢٠

وقف السلطان السعيد الاعظم وخليفة الحكام الاكرم الاكرم مفيض العدل والاحسان
وموضح احكام الامور بالرشد والعرفان السلطان ابن السلطان السلطان ابو الفتوح
والمغازي محمود خان بن السلطان مصطفى خان ثبت الله اساس
دولته الطاهرة وخلد خلافته العلية الباهرة وانا الفقير
الله سبحانه وتعالى مصطفى طاهر المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
غفر له

العظيم
الجزء الاول في تفسير القران
والنبي الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات ❁ واوقفنا على تنفيذ الكتاب اكمل السعادات ❁ وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات ❁ بسم الله الرحمن الرحيم نشرع في اداء كل الخيرات والمامورات ❁ الحمد لله الذي له ما في السموات ❁ رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات ❁ الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات ❁ مالك يوم الدين في ايصال الابرار في الدرجات وادخال الفجار في الدركات ❁ اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكليفات ❁ اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل انواع الهدايات ❁ صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات ❁ غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات ❁ والصلاة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والايات ❁ وعلى اله واصحابه بحسب تعاقب الايات

وبعد فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسال الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين وباسعاف الطالبين قمين وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول

سورة فاتحة الكتاب سبع ايات مكية

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة الاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من اهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التصنيفات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان تكون من باب الاعتقادات او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله عليه السلم ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين فرقة موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المسائل المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته واحكامه وافعاله واسمائه وبمسائل كثيرة من مباحث القدرة والتعديل والتجويز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وايضا فمن المشهور ان فرق الضلال من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعمائة فاذا جمعت انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات بلغ الموجود المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشي لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشي باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسائل الحقيقية اليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القران او في الاخبار المتواترة او في اخبار الاحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله متناول لجملتها وجميعها فثبت بهذا الطريق ان قوله اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد او اقل من المسائل المهمة المعتبرة واما قوله جل جلاله بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث

النوع الاول

انه قد اشتهر عند العلماء ان لله سبحانه وتعالى ماية الا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الالف

النوع الثاني

في مباحث هذه الاية اعلم ان الباء في قوله بسم الله باء الاضافة وهي متعلقة بفعل والتقدير بسم الله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقائد الحقة والاعمال الصائبة مع الدلائل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة الاف مسئلة ومن اللطائف ان قولنا اعوذ بالله اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات والافعال الشرعية وقوله بسم الله الرحمن الرحيم اشارة الى ان الاستعانة به في الشروع في الطاعات وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح اما قوله جل جلاله الحمد لله رب العالمين فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعمة الله خارجة عن التحديد والاحصا كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزئين واقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله سبحانه بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم ولم يذكر كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر ثم اذا ضم الى هذه الجملة اثار حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي واطباق السموات واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وحيز مخصوص ثم يضاف اليها اثار حكمة الله في تخليق الامهات والمولودات من الجمادات والنباتات والحيوانات واختلاف اقسامها واحكامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وحينئذ يظهر ان قوله الحمد لله مشتمل على ماية الف الف مسئلة او اكثر او اقل واما قوله جل جلاله رب العالمين فاعلم ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشي الى الشي يمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمضافين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاث اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهي اما بسائط او مركبات اما البسائط فهي الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهي المواليد الثلاثة واعلم انه لم يقم الدليل على انه لا قسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلا لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان يخلق الف الف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ولهذا السبب قال ابو العلا

يا ايها الناس كم لله من فلك ... تجري النجوم به والشمس والقمر
هنا على الله ماضينا وغابرنا ... فما لنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم ان هذا البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها من المتحيزات تشتمل على الالوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل واراد ان يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يعرف عجائب احوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب اقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في اقل القليل عن هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهي باسرها واجمعها داخلة تحت قوله رب العالمين واما قوله الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخليص عن اقسام الافات وعن ايصال الخير الى اصحاب الحاجات اما التخلص عن اقسام الافات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الافات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكي جالينوس انه لما صنف كتابه في منافع اعضاء العين قال تحامت على الناس بذكر حكم الله تعالى في تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد فرايت في النوم كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخلت على عبادي بذكر اثار حكمتي قال فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالي قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرايت في الهيكل كان ملكا نزل من السما وامرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر واكثر علامات الطب في اوائلها تنتهي الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصار واما قوله مالك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنونه كالفراسخ وشهوره كالاميال وانفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم الاخرى لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد في الطريق انواع هذه العجائب في ملكوت الارض والسموات فانظر كيف يكون عجائب عالم الاخرى في الغبطة والبهجة والسعادة فاذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية

محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن
اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان
قدرة الله تعالى على اعادتها وهذه المباحث لا تتم الا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية واما السمعيات فهي على ثلاثة اقسام
احدها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلائق وخراب السموات والكواكب وموت الروحانيين و
الجسمانيين وثانيها الاحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح احوال الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها
وكيفية حضور الملائكة والانبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة اهل الجنة
وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال اهل الجنة واهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها
والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الالوف وهي باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين واما قوله سبحانه اياك
نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للامر لما ثبت بالدليل ان لهذا العالم الها قادرا على
مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلق طاعته
والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد ثم بعد الفراغ من المقام المذكور المعلوم لا بد من تفصيل تقسيم تلك التكاليف
وبيان انواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة
فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان انزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وايضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته
في السموات منذ خلق الملائكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتمل على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح اما
اقسام التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي اكثر واعظم واجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم
المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها باسرها داخلة تحت قوله اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشتملت هذه الاية
عليها كالبحر المحيط الذي لا يصل العقول والافكار الا الى القليل منها واما قوله جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية
ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة والثاني تصفية الباطن بالرياضة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية
لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الهيته وبعزة عزته وجلال صمديته كما قيل وفي كل شي له اية
تدل على انه واحد وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات والاكوان والامكنة والاحوال ويستحيل
ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية او لوازم الجسمية والا لزم حصول الاستواء فوجب ان يكون ذلك التخصيص بتخصيص مخصص ومدبر
مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا قادرا بل كان تاثيره بالفيض والطبع عاد
الالزام في وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب واذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات عالم السموات والارض
شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله القديم الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان الله تعالى في كل جوهر
فرد انواعا غير متناهية من الدلايل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احياز غير متناهية
على البدل ويمكن اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار
الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناه واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك
بحر لا ساحل له ولكل واحد من السائرين الى الله منهج خاص ومشرب معين كما قال الله تعالى ولكل وجهة هو موليها ولا نزول العقول على تلك الا
سرار ولا حجر عند الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة واسرارا دقيقة قلما يرتقي اليها
افهام الاكثرين واما قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما اجل هذه المقامات واعظم مراتب هذه الدرجات
ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث
لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسئلة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين ۵

الفصل الثاني

في تقرير مشروع اخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة ونتكلم
في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ بالله نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباء في قوله بالله فهو باء الالصاق
وهو نوع من انواع حروف الجر وحروف الجر احد انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على اختلاف
القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع حصولها
الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا يمكن
تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حد كل واحد منها وخواصها ثم بعد الفراغ
منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد
الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم بحسب الكلام في ان لفظة الله تعالى اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ونذكر
فيه الوجوه الكثيرة التي قال بكل واحد منها قائل وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم نذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل

المضارع ونذكر حده وخواصه واقسامه واحكامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ على التخصيص وايضا يجب البحث
عن حقيقة الحرف المطلق ثم نذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم نذكر بعده با الالصاق وحده وخواصه واحكامه
وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث اللفظية المتعلقة بقوله اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث
التي اشرنا الى معاقدها قاصرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب ان نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلاثة داخلة تحت
جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا فهاهنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام
والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ
المتباينة وبتقدير ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة
من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن
اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة
النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس او بسبب اخراجه
وعند هذا يحتاج هذه المباحث الى معرفة احوال القلب والرية ومعرفة الحجاب الذي هو المبدا الاول لحدوث الصوت
ومعرفة ساير العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت او هو هيئة
موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان
والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المحابس ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها يمكن الحيوانات من ادخال الانواع
الكثيرة من الحروف في الوجود وهذه المباحث هي ان الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات محسوسة
بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في ساير الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات داخلة
تحت جنس واحد او هي متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات
المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ومقولة الكم ثم يجب البحث ان وقوعه على ما تحته
هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض
وعن اقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والواجب يشتركان
في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وفي كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس
على انواعه او هو قول اللوازم على موصوفاتها وساير المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لا شك ان المعلوم
والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم و
ايضا فيجب ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك ان المعلوم يقابله غير المعلوم لكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما
فحينئذ يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتح
ابواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر بهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة ۵

الفصل الثاني

في تقرير مشروع اخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم
انا اذا ذكرنا مسئلة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا
فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها ايضا مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين او ثلاثة فتلك الاجوبة الثلاثة
ايضا مسائل ثلاثة واذا قلنا مثلا الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون
مسئلة وذلك لان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة
واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة
بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيف انقسامه الى الكيف المحسوسة وغير المحسوسة
والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبتدي في هذا
الكتاب بالمباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف التي تنتهي الى الانواع
الثلاثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم ۵

الكتاب الاول في العلوم البسيطة

من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني
المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول

من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة
وفيه ابواب

الباب الاول

في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسايل ۵

المسألة الأولى اعلم ان اكمل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ وطريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اول مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا احمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فقد يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه الاربعة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني

المسألة الثانية اعلم ان الاعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات تكون مهملة ولا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الكثرة بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسألة الثالثة في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد منها ضائع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها والخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا امعنت عجنه فاشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان زوجها يقدر عليها

المسألة الرابعة لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال الكلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاق الاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصارت شبيهة بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب في اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسألة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القران لمفهومين آخرين احدهما يقال لعيسى كلمة الله اما لانه حدث ابوه بقول كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم

المسألة السادسة في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني ق ل و ومنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البسر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف وخف فكان اسرع الى الحركة ومنه القلولي وهو الخفيف الطائش واما الثالث و ق ل الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا اسرع وفي قراءة عائشة اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة وهي الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح

المسألة السابعة قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيها لغى يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيها غول والخامس و غ ل ومنه يقال لفلان اوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه

المسألة الثامنة

في اللفظ

في اللفظ واقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فيتولد تلك الحروف في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز

المسألة التاسعة العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف آخر وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه المعبر لانه ينقل ما راه في النوم الى المعاني الغائبة الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى والسادس ر ب ع ومنه الربع لان الناس ينتقلون منها واليها

المسألة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتاثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فهاهنا قد حصل معنى التاثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لما صح ان يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبر في اسم الكلام

المسألة الحادية عشرة تفرع على الاختلاف المذكور مسالة فقهية وهي ان اول مسائل ايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمة الله عليه وهي ان الرجل اذا قال لامراته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل تنعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه رحمة الله عليهم تنعقد وقال زفر لا تنعقد حجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك فاذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف الى الملك فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة رحمة الله عليه ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة رحمه الله انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر رحمه الله يلتزم ذلك والله اعلم

المسألة الثانية عشرة الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر رحمهما الله يجب ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلام او بجملة فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الحق في هذه المسائل قول زفر قولا واحدا

المسألة الثالثة عشرة لفظ الكلام هل يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التاثير والكلم حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام

المسألة الرابعة عشرة اذا حصلت اصوات مرتبة ترتيبا يدل على المعاني الا ان ذلك الترتيب كان ترتيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة او الوجع قد يقول اح وعند السعال قد يقول اح اح فهذه الاصوات مرتبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل تسمى امثالها كلمات ولذلك صوت القطا يشبه ان يقول قطا وصوت اللقلق يشبه

كانه يقول لقلق لقلق فامثال هذه الاصوات تسمى كلمات اختلفوا فيه ما رايت في الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما
اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر ثم حصل بقرب الحيث والبرعا سماع هذه الالفاظ ام لا **المسألة الخامسة عشر**
قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص
بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب
الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظة الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر **المسألة السادسة عشر**

قلت لها قفي فقالت قاف   سمي نطقها بمجرد القاف قولا

وقال ايضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والاراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة رحمه الله ويذهب الى قول
مالك رحمه الله اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا يجوز رؤيته فتقول هذا
قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يعلم بغيره فلما حصلت
المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل بسبب جعله مجازا عنه **المسألة السابعة عشر** لفظ قال يستعمل في غير
النطق وقال ابو النجم   وقالت له الطير تقدم راشدا   انك لا ترجع الا حاملا   وقال اخر
وقالت له العينان سمعا وطاعة   وحدرتا كالدر لما يثقب
وقال   امتلأ الحوض وقال قطني   ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني   قال سل من يدقني   فان الذي ورائي ما خلاني
ورأيي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
المسألة الثامنة عشر الذين ينكرون كلام النفس قد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا
عليه بالقرآن والاثر والشعر اما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا
رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو الا الكلام النفسي ولقائل ان يقول لا نسلم انهم
ما كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ بل في القول اللساني حيث اخبروا ان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان
محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد ان محمدا رسول الله والشهادة ان محمدا رسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت
انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل عن عمر انه قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني
اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل   ان الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واما الذين انكروا المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث
والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني **المسألة
التاسعة عشر** هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية
ان هذه الكلمات انما تترتب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث
ويمكن ايضا ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب المعاني والعلوم والله اعلم **المسألة العشرون**
ها هنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد
شرحناها باسرها وسابعها النطق وعيب البحث عن لمية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة او مباين لها وبعد
حصول المباينة فما الفرق **المسألة الحادية والعشرون** في حد الكلمة قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة
الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لانه صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على امر حادث وزمان
وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط وجعله صفة للمعنى
المسألة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها
ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء حين هو
جزء واما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه ثلاثة دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل شيء من اجزائه
دلالة على شيء اصلا اما اذا جعلته مضافا او مضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول اخر وهذا القسم تسميه بالمركب
وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول اخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق
وهذا القسم يسمى بالمؤلف **المسألة الثالثة والعشرون** المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون
اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الواحد والنقطة
بل قولنا الله سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة واما
ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال **المسألة الرابعة والعشرون** الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح
على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا وبه احترزنا عن

المهملات

المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وستقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية لا ذاتية **المسألة الخامسة و
العشرون** قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال ابو علي بن سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة و
اللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها في العقليات
واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه
والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات
الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرهما فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد
المسألة السادسة والعشرون قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حرفين
فصاعدا فنقضوه بقولهم ق وع وش واجيب عنه بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال عي وقي بدليل ان عند التثنية يقال قيا وعيا واجيب
عن هذا الجواب بان ذلك مقدر اما الواقع فحرف واحد وايضا فنقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها باسرها حروف مفيدة
والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس وهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة **المسألة السابعة
والعشرون** الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به
يقع الاحتراز عن الخط والاشارة **المسألة الثامنة والعشرون** دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية
خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ
المعينة والمعاني المعينة والا لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم
بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وينتقض ايضا باختصاص كل انسان باسم علمه المعين **المسألة التاسعة والعشرون**
وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذلك القول في اللقلق وايضا
وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت اكل الشيء الرطب
وحرف القاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص **المسألة الثلاثون** لا يمكننا
القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول
فان كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله
واما النقل فقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارات وعن الثاني
لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل ادم عليه السلام ثم انه علمها لادم عليه السلام
المسألة الحادية والثلاثون لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة
اذا كان ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع
هذه اللفظة لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم الضروري بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال
المسألة الثانية والثلاثون لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية
وان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا **المسألة الثالثة والثلاثون** اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه
لان العلم بكون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لا يفيد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ
وبين ذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بالعلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور
وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى
وحينئذ يندفع الدور **المسألة الرابعة والثلاثون** الاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان
افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل
بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق **المسألة الخامسة والثلاثون** الالفاظ دالة على ما في الا
ذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني هي التي عناها العاني وهي امور ذهنية والدليل على
ما ذكرناه وجهان الاول اذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير
فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان قلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ
هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال انسان اخر
العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا يدل على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين
الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض **المسألة السادسة والثلاثون** لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة
بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به على التفصيل امتنع وضع الاسم
بازائه والله اعلم **المسألة السابعة والثلاثون** كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه

اولي مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الي التعبير عنه ماسة فيكون الداعي الي ذلك الوضع كاملا ولما زايلا فاذا كان الداعي قويا والمانع زايلا كان الفعل واجب الحصول **المسئلة الثامنة والثلثون** المعني الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمي باللفظ المشهور مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الي جانب امر معلوم لكل احد اما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعني الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعني الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسم للقادرية لا للمعني الذي يوجب العالمية والقادرية **المسئلة التاسعة والثلثون** في المعني المعني اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعني عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشيا الخارجية فان قيل ان القايل اراد بهذا اللفظ هذا المعني فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور **المسئلة الاربعون** قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الي تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ما به تمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزد ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا علي سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظ مخصوص لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ علي ذلك التقدير واما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وساير الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمي اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها حتي انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهذا يجب ان يتصور معني ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ **المسئلة الحادية والاربعون** الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني هي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الي ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الي الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بساير الاعضاء الا ان اسهلها واعرفها هو تعريف ما في القلوب والضماير بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرها والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفني عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفني وتنقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات ثلاثة تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ علي المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب اللايقة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ **المسئلة الثانية والاربعون** كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل وجوهر النفس في اصل الخلقة عارية عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الي الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بان جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الي نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الي دفعه مرة اخري وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الي الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب علي الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووجب اقدار القلب علي الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الي مادة الصوت في المرتبة السادسة فوقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب في المرتبة السابعة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب علي سبيل العرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصرف وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة عن قطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية **المسئلة الثالثة والاربعون** ظهر مما قلنا انه لا معني للكلام اللساني الا اصطلاح الناس علي جعل هذه الاصوات المقطعة والاحرف المركبة معرفات لما في ساير الضماير ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا علي جعل اشيا غيرها معرفة لما في الضماير لكانت تلك الاشيا كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة

بل امرا

٦

بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص واما الكلام الذي هو صفة قايمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات **الرابعة والاربعون** لما ثبت ان الالفاظ دلايل علي ما في الضماير والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القايل يعتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقادات اما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالي امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما علي الاخر الا لمرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد المعلول فثبت انه تعالي مريد الكفر من الكافر والثاني انه تعالي علم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالي امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون مدلول قول الله تعالي افعل شيئا اخر سوي الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القايل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القايل بقدم العالم وقد يقول القايل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والحكم الذهني مغاير للاعتقاد **المسئلة الخامسة والاربعون** مدلولات الالفاظ قد تكون اشيا مغايرة للالفاظ كلفظة السماء والارض وقد تكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وخاص وعام ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء ومسمياتها ايضا الفاظ **المسئلة السادسة والاربعون** طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر او الاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء علي صيغة من وثبت بالعقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلي هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه الملازمة والا لزم التناقض لكن واضع اللغات لو ثبت انه هو الله وجب تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله **المسئلة السابعة والاربعون** اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الي الان وايضا لفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوي فما ظنك بما سواها والجواب ورود هذه الالفاظ في اصل هذه المواد معلوم بالتواتر اما ماهيتها واعتبارها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل **الثامنة والاربعون** منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الي الاحاد وليس لقايل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الي حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقايع العظيمة اما التصرفات في الالفاظ فهي وقايع حقيرة والجواب العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان **التاسعة والاربعون** لا شك ان اكثر اللغات منقول بالاحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصفح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرايط في رواية الاحاديث ولم يعتبروها في رواية اللغات مع ان اللغات تجري مجري الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في البعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق اخري والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادباء الي ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق يسقط اكثر اللغات عن درجة القبول والجواب ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن **الخمسون** دلالة الالفاظ علي معانيها ظنية لانها موقوفة علي نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اول احوال تلك الناقلين انهم كانوا احادا ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وعلي عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الي المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف علي الظن اولي ان يكون ظنيا والله اعلم بالصواب

الباب الثاني في المباحث المستنبطة

من الصوت والحرف واحكامهما وفيه مسايل **المسئلة الاولي** ذكر الرئيس ابو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع واقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء اظهر من المحسوس حتي يعرف المحسوس به

بل هو الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته **المسئلة الثانية** يقال ان النظام المتكلم
كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا
او ثانيا وليس الصوت كذلك ومنها ان الصوت الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول النظام كان من اذكيا الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت
نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهوا **المسئلة الثالثة**
قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاكات عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت
نفس القرع والقطع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر **المسئلة الرابعة**
قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبداء واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهوا فانه
امر يحدث شيا فشيا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ونرجع
في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية **المسئلة الخامسة** قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن
صوت اخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع **المسئلة السادسة** الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو
حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها او صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها في الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت
فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد الا في الان الذي هو اخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي بالنسبة
الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما هي عوارض تحدث
في مبداء حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن
تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها انية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الخاء والحاء
فان الظن ان هذه جاءت متوالية كل واحد منها في الوجود لان الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن
الغالب انها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات للصوت مستمرة باستمراره **المسئلة السابعة** الحرف لا
بد وان يكون اما ساكنا واما متحركا ولا نريد به حلول السكون والحركة لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت
مخصوص **المسئلة الثامنة** الحركات اصوات المحركات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في
جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا امدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا **المسئلة التاسعة**
الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل ان التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات
سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال **المسئلة العاشرة** الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات
ممتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع
قدمه والان الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تالفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة
لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه اولى من وقوعها على
سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف
ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال والعدم
فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلان الكلام
صفة كمال وعدمه صفة نقص ولو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار في الايزال كاملا وذلك باجماع المسلمين
باطل واما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم
ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله تعالى وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث
بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر الينا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القران المسموع المتلو كلام الله فمنكره منكر لما نقل
بالتواتر من دين محمد عليه السلم فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني بما ذكرتم
من الاستدلال خفي في مقابلة البديهيات فيكون باطلا **المسئلة الحادية عشر** اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات
المتعاقبة انها كلام الله كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله فاطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر
فذاك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا
كلام الله معجزة لمحمد عليه السلم عنينا به هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه السلم فكيف يكون معجزة
له واذا قلنا كلام الله سور وايات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله عنينا به ايضا
هذه الالفاظ **المسئلة الثانية عشر** زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله
وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الاصوات والحروف التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه واصواته فلو قلنا انها عين كلام الله لزمنا
القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما

المصوت

بقول

بقول النصارى من ان اقنوم الكلمات الثلاث حلت في ناسوت عيسى عليه السلم وزعموا انها مع كونها حالة في ناسوت عيسى فهي صفة لله تعالى
وغير زائلة عنه وهذا عين ما تقول الحشوية من ان كلام الله حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين الا ان
النصارى قالوا هذا القول في حق عيسى وحده وهولاء الحمقى قالوا هذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب **المسئلة
الثالثة عشر** قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا
بالنطق والقول وايضا ضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت
هذا فانهم يقولون ان كلام الله قديم بمعنى ان قدرته على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه **المسئلة
الرابعة عشر** قال الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم القران قديم هو ان هذا القران دل على صفة قديمة متعلقة بجميع المامورات
والمحرمات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع
المتعلقات كان خبرا عن مدلول ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القران وبين ساير كتب الفحش في كونه قديما بهذا التفسير وان كان
المراد من كونه قديما وجها اخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب انه لا يلزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المحرمات وعلى هذا
التقدير لا فرق بين القران وبين ساير كتب الفحش في كونه قديما بهذا التفسير وان كان ذلك المراد من كونه قديما وجها اخر سوى ذلك
فلا بد من بيانه والجواب انه لا يلزم كونه كلامه ايا ما متعلقا بجميع المحرمات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السوال واعلم
انا نقول انه كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا والكذب في كلام الله تعالى محال لانه تعالى لما اخبر انا اولما اخبر واعني
بتلك الاكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا وانما يمنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار من هذه الفحشيات
والسخفيات يجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وشرح الفصلات الفاصلات للحروف وذكر
الاشكالات المذكورة في قدم القران امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرنا والله اعلم بالصواب

الباب الثالث

في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة
يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار بها لا عنها وهي الفعل واما ان يصح الاخبار بها وعنها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها
وهي الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما وعلى ان الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في
مسئلتين **المسئلة الثانية** اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل
ولقائل ان يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال جدار سما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه
وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا هاهنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول انا اذا
اخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بانها اخبار افعال فالمخبر عنه في هذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا وليس
كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسما قلنا لهذا السوال
ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما ثم حاصل هذا السوال الى القسم الاول من القسمين المذكورين في اول هذا
الاستدلال وقد ابطلناه الثاني اذا اخبرنا عن الفعل والحرف بانه ليس باسم والمفرع عن ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار
بانه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا عن هذا السوال فانا نقول المخبر عنه
بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم يخبر عنه واول درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع
الفعل من حيث هو والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عن ما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه متميزا عن
غيره فاذا اخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما ان يكون عبارة
عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد
اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سوالات صعبة في المقام
المسئلة الثالثة طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه لا يصح الاخبار
عنها فاجاب عبد القاهر النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما يصح الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه وصح الاخبار عن معنى اذا
لانك اذا قلت اتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى اتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار به لقولك طاب الوقت حال ما تجعله
ظرفا لشي اخر والوقت حال ما تجعله ظرفا فالحادث اخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اجزاء ماهيته اسما وجب
كونه اسما نقول هذا باطل لانه لو ثبت هذا القدر في كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهيته المصدر وهو اسم
ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه **المسئلة الرابعة** في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة اما ان نقول الكلمة اما ان يكون
معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل

المحرمات

واقول هذا القدر ضعيف لان اذا
ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت صح

المسئلة الخامسة في تعريف الاسم الناس ذكروا وهو الاسم وفي هذا التقسيم سؤالات تذكرها في حد الاسم والفعل
فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته
فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا
وكيف واين لا يصح الاخبار عنهم وقد سبق تقرير هذين السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان ياتي فاعلا ومفعولا ومضافا
واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في اول الوضع وهذا
ايضا وهم لان صحة الاعراب حالة طارية على الاسم بعد تمام ماهيته وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب
بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة والا لقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه
مشابها للاسم وهذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو بعد الوقت حال ما جعل ظرفا لشيء اخر وهذا المجموع
غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران علم ان هذا التعريف
مختل من وجهين الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ الدال على معنى بالوضع ثم ذكر فيما ليس من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر
اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدال على المعنى لا ينتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم
ما دل على معنى في نفسه فان العقد والاشارة والخط كذلك مع انها ليست اسما والثاني ان المضمر في قوله في نفسه اما ان يكون عايدا
الى الدال او المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو
مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على
معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا ما معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس
حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس
ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط
والاشارة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لم تقولوا الحظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا
للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه الاول ان
كل ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم تعلم ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره وان كان تصوره في نفسه متقدما
مع تصوره في غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث ان
النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا
بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غيره مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس
فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة بالمفهومية وكذا الموصولات السؤال
الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد والباقي في قولنا كتبت بالقلم فيجب ضربه بالاستقلال بهذا القيد
واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان اخر سماه واما الاصطباح والاغتباق
فجر والجواب عن السؤال الاول انا ندرك الفرق بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فقيدنا بالاستقلال بهذا القيد واما لفظ
الزمان والغد واليوم فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس ولا دلالة فيها على زمان اخر لمسماه واما الاصطباح والاغتباق فجزء من الزمان والفعل
والذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا فلهم اغتبق لغتبق فادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطلاح والاغتباق
المسئلة السادسة علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية فاللفظية اما تحصل في اول الاسم وهو حرف التعريف
وحرف الجر او هي في حشوه كالتصغير وحرف التكسير او في اخره كحرف التثنية والجمع واما المعنوية فكونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا
ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع **المسئلة السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال
سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بالفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض
باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء اخر ويمتنع اسنادها الى شيء ويمتنع اسناد شيء اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل
على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجهين احدهما
انا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس
بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد
والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد السؤال الثاني ما ذكرنا بعد ذلك التعريف
الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا كلمة دالة على ثبوت المصدر
ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما الفني والعدم
وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على ان هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان هذه القيود مباحثات

القيد الاول

القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله
تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان محدثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل
وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد
وان دل فيلزم ان يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له
فيلزم ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول اخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفني فهذا يقتضي حصول
العدم والفنا لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفنا نفي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما والرابع ان على تقدير ان يكون الوجود
زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود اخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال
واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود
زائدا على الماهية ونحن الان انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان اخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي
في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان اخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان
معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا
كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق
الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كاذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو محال
ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما ان يدل على وقوع حدث في زمان او لا يدل فان دل كانت تامة لا ناقصة
لانه متى دل اللفظ على وقوع حدث في زمان معين كان هذا الكلام تاما لا ناقصا وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسماء
الافعال فانها تدل على الفاظ دالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين
وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السؤال الاربعة
المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء والدلالة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في
علمه تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلت الذي اقول به واذهب اليه ان لفظة كان
تامة مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد
يكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء اخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدثت موصوفية زيد بالانطلاق فلفظة كان
هاهنا معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرها هاهنا
فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا البحث عميق عجيب
دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسها يبطل بما ذكرتم بالاسماء لا الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة
وقولنا سادسها الصادر يختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال
فانه يعمل عمل الفعل **المسئلة الثامنة** الكلمة اما ان تكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا تكون وهذا الاخير هو
الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل قيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان المعين الذي لذلك المسمى او لا يدل
والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل قيد عدمي واما الفعل فان ما تعتبر منزلة من القيود الوجودية **المسئلة
التاسعة** اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا
محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للصدق والكذب الثاني انها لو دلت على اسناد
الضرب الى شيء مبهم وجب ان يمتنع اسناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دل على اسناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة
ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاسناد الضرب الى زيد بعينه او عمرو بعينه والجواب عن هذين السؤالين شيء فعن الجواب واحد وهو ان ضرب
صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضع لاسناده الى شيء معين بذكره ذلك القايل فقبل ان يذكره القايل لا يكون
الكلام تاما ولا محتملا للصدق والكذب وعلى هذا التقدير فالسؤال زايل **المسئلة العاشرة** قالوا الحرف ما جاء لمعنى في
نفسه غيره وهذا اللفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون ذلك المعنى حاصلا في غيره وحالا في غيره لزمهم ان يكون اسماء
الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا
به معنى ثالثا فلا بد من بيانه **المسئلة الحادية عشر** التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة الاسم وهو الجملة الحاصلة
من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع
الحرف فقيل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل انما افاد لان قولنا يا زيد في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين
الاول ان لفظ يا تدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم او الفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام لام
الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قايمة مقام الفعل والا لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر

ذلك

ان يكون يا بمعنى انادي واحتج بوجوه الاول ان قوله انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشي مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغاير لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا انادي زيدا كلام محتمل للصدق والكذب وقولنا يا زيد لا يحتملهما والثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا الا مع المنادي وقولنا انادي زيدا غير مختص بالمنادي الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقوله انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح ان يقال يا زيد قائما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثالثة قوله زيد في الدار فقولنا زيد مبتداء والخبر ما دل عليه قولنا في الان المفهوم من معنى الظرفيه قد يكون في الدار او في المسجد فاضيفت تلك الظرفيه الى الدار لتميز هذه الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا التقدير الكلام انما افاد لان التقدير زيد استقر في الدار او زيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر حصل في الاستقرار الا ان قولنا لا في يفيد حصولا اخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام او لا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر **المسئلة الثانية عشر** الجملة المركبة اما ان يكون مركبة تركيبا اولا وثانيا اما المركب تركيبا اوليا فهو الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب ان يكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم غيره اصيل في انه يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية لقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة

الباب الرابع

في تقسيمات الاسم الى انواعه وهي من وجوه التقسيم الاول اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم اما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهو اسما الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شي موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق لقولنا اسود فان مفهومه هو انه شي ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسما الاعلام واسما الاجناس والاسما المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام النوع الاول احكام الاعلام وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة اصلا واقول الحق ان العلم لا يفيد صفة في المسمى لانه لا يفيد شيا اصلا ولكن وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة ولذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه وللتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظة اسامة لافادة كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيا اخر سوى العلمية فاعتقدوا انه علم لهذا المعنى الحكم الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع علم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة بين اشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابرهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرايل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشي اما ان يكون له اسم فقط او اللقب فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية وهي ثلاثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شبوة وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنية نحو للذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له لقولنا للحيوان المعين ابو براقش الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافة الى الاباء والى الامهات والى البنين والى البنات فالملكي بالاباء كما يقال للذئب ابو جعدة وللابيض ابو الجون واما الامهات فكما يقال للداهية ام حبوكرى وللخمر ام ليلى واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها ابن صارت لبونا فاضيف لولدها اليها اضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم

اما ان يكون مضافا اولا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب تقول هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير للمجموع بمنزلة الاسم الواحد اما ان كان الاسم مضافا فهو يفرد دون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطه الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر لقولنا ابو طالب فانه كني باسم طالب وثانيها التفاؤل والرجال لقولهم ابو عمرو لمن يرجوا ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجوا ولدا جامعا للفضائل وثالثها الايما الى الضد كابي يحيى للموت ورابعها ان يكون الرجل اشتهر مشهورا وله اب مشهور فيتعارضان في الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها او انتسابه اليها بوجه قريب او بعيد **التقسيم الثاني** الاعلام العلم اما ان يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت اسم ثم لم تفردها البتة بل تتركها بحالها مثل تابط شرا وبرق نحره

التقسيم الثالث

العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا اما المنقول فاما ان يكون منقولا عن لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم او الفعل او الحرف او ما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل او نصر او عن صفة حقيقية كالحسن او صفة اضافية كالمذكور والمردود والمنقول عن الفعل اما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب شيئين فهو المذكور في القسم الثاني واما المنقول عن صوت فهو مثل تسميته بعض العلوية بطا طبا والمرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما في اسماء الاجناس مثل سرحان وندمان وقد يكون شاذا فلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب

التقسيم الرابع

الاعلام العلم انما يكون للذوات او المعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص وعلم الجنس فهاهنا اقسام اربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام يجب ان يعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست كذلك الا في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون للمسمى مالوفا للواضع والاصل في المالوفات الانسان لان يستعمل اسما الاعلام لهو الانسان والف الشي بنوعه اتم من الفه بغير نوعه وبعد الانسان الاشيا التي يكثر احتياج الانسان اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا السبب سموا السيف وصفوا اعوج ولاحقا لفرسين وسدوما وعليان لفرس للمخلين وصمران لكلب وكساب لكلبه فاما الاشيا التي لا يالفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها اما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات فهو اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة واما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط انا اذا راينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف ثم علمنا انهم جعلوه علما للتانيث ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح سبحان والغدر كيسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد هو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلمية ليتم السببان

التقسيم الخامس

للاعلام اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السماك اسم مشتق من الارتفاع ثم انه اختص بكوكب معين

الباب الخامس

في احكام الاجناس والاسما المشتقة وهي نوع الحكم الاول الماهية قد يكون مركبة وقد يكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب مثل البسيط في الحس وان البسيط مثل المركب في العقل فثبت حسب الاستقراء ان نوع الحس سابقة على نوع العقل في السن والقوة فوجب ان يكون اسما الماهيات المركبة سابقة على اسما الماهيات البسيطة الحكم الثاني اسما الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه ايضا مشتقا لزم التسلسل او الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات الى اسما موضوعة جامدة فالموضع غير المشتق والمشتق محتاج الى الوضع فوجب ان يكون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق وظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتق من شي اخر سعي باطل وعمل ضائع الحكم الثالث الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينهما انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالاسما الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا في الحكم في الاكثر الاغلب واما احكام الاسماء المشتقة فهي اربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق ان تكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم قائم بالعالم لا بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمسموع وكذا القول في اللابق والامر والراي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شي ما له ضرب

فاما ان ذلك الشي جسم او غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام

الباب السادس

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في لفظ الاعراب وجهان
احدهما ان يكون ماخوذا من قولهم اعرب الرجل عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعاني والثاني ان يكون اعرب منقولا من
قولهم عربت معدته اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ودفع الابهام مثل اعجمت الكتاب اذا ازلت عجمته **المسئلة
الثانية** اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال مختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ مورد الاحوال مختلفة
لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ دال على اصل الماهية وتلك الاحوال
المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية وهي الاعراب **المسئلة الثالثة** الافعال والحروف احوال عارضة
للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض اخرى هذا هو الحكم الاكثري انما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ
الدالة عليها هي الاسما فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسما **المسئلة الرابعة** انما اختص الاعراب بالحرف الاخير
من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه
فوجب ان تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني
من الكلمة للدلالة على اختلاف اوزان الكلمة لم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة **المسئلة الخامسة**
الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب
عبارة عن استحقاقها هذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة
المسئلة السادسة اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف
ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد من غير ان يعقبه ذلك
الصوت المخصوص المسمى بالحركة **المسئلة السابعة** الحركات اما صريحة واما مختلسة والصريحة اما مفردة
او غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لان لكل واحد منها قسمان فالفتحة ما بينها
وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة والضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي اما مشبعة او غير مشبعة فهي
ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهي ما يكون حركة وان لم يتميز في الحس لها مبدا وتسمى الحركة المجهولة وبها قرا ابو عمرو فتوبوا الى
بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها **المسئلة الثامنة** لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب
الى اصوات مخصوصة لم يجب ان يقع انحصار الحركات في العدد المذكور وقال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية وهو كليد لا يعرف
ان اوله متحرك او ساكن فان وحدني ابو علي قال دخلت بلدا فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فتعجبت منها واقمت اياما
هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها **المسئلة التاسعة** الحركة الاعرابية متاخرة عن
الحرف تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالبا والتا والدال وامثالها انما تحدث في اخر زمان حبس النفس واول
ارساله وذلك ان فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الزمان متقدم على ذلك
الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن
الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة **المسئلة العاشرة** الحركات ابعاض من حروف المد
واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه
الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا امددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوايل تلك الحروف
الثالث لو لم تكن الحروف ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفا بها هاهنا لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفا
بها منها بدليل الاستقرا في القران والشعر والنظم وبالجملة فثبت ان ابدال الشي من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشي من بعضه اولى
فوجب حمل الكلام عليه **المسئلة الحادية عشر** الابتدا بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند اخرين
لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحروف وتوقيف الشي على ما يحصل به محال **المسئلة الثانية
عشر** اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضمة الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الصلبتين الى طرف الشفة واما الكسرة فانه يكفي فيها
في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكما ذلك هذه المعالم الشرعية على ما ذكرناه فبا
التجربة يظهر ايضا والله اعلم ان الحال فيما ذكرنا تختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان تغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة
وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة والله اعلم **المسئلة الثالثة عشر** الحركات الثلاثة مع السكون
ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والسكون والكسر **المسئلة**

العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا وجدناها ظهرت حروف المد واللين
فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوايل تلك الحروف الثالث لو لم تكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفا بها لانها اذا كانت
مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفا منها بها بدليل استقرا القران والشعر والنظم وبالجملة فثبت ان ابدال الشي من مخالفه القريب منه
جائز الا ان ابدال الشي من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه **المسئلة الحادية عشر** الابتدا بالحرف الساكن محال
عند قوم وجائز عند اخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشي على ما يحصل به
محال **المسئلة الثانية عشر** اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضمة الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين
الصلبتين الواصلتين الى طرف الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك
العضلة وكما ذلك هذه المعالم الشرعية على ما ذكرناه فبالتجربة يظهر ايضا والله اعلم ان الحال فيما ذكرنا تختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل
اذربيجان تغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة والله اعلم **المسئلة الثالثة عشر**
الحركات الثلاثة مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والسكون
والكسر **المسئلة الرابعة عشر** ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا
الخلاف لفظي وان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة
بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك **المسئلة الخامسة عشر** من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه
لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسر فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي
لا يحصل الا بانحراف اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا وخفضا وكسرا لان الجر القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع
واما انه لم سمي وقفا وسكونا فعلته ظاهرة **المسئلة السادسة عشر** منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر و
الوقف اسما للاحوال البنائية كان الاربعة الباقية اسما للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاولى اسما لتلك الاحوال سواء كانت
بنائية او اعرابية وجعل الاربعة الثانية اسما الاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى
النوع **المسئلة السابعة عشر** ان سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سؤالات الاول لم سمي
الحركات بالمجاري فان الحركات نفسها الجري والمجرى موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي سمي هاهنا بالحركة
فهي في نفسه ليس حركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف
المصوت انما حدث لجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات
البنائية بالمجاري لان المجرى انما يكون لما يوجد تارة ويعدم اخرى والمبني لا يزال على حالة واحدة فلم تجز تسميته بالمجاري بل كان الواجب
ان يقال المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال
لازمة لها قطعا **المسئلة الثامنة عشر** الاعراب اختلاف اخر الكلمة لاختلاف العوامل بحركة او حرف تحقيقا
او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية اخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية
حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان
اللفظ الذي يلزمه حالة واحدة ابدا هو المبني واما الذي يختلف اخره فقسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك
اخذت المال من زيد فتكون ساكنة ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول اخذت المال من ابيك فتكون ساكنة فهاهنا اختلف
اخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى وهو اما القسم الثاني وهو الذي يختلف
اخر الكلمة عند اختلاف معناها فذلك هو الاعراب **المسئلة التاسعة عشر** اقسام الاعراب ثلاثة الاول
الاعراب بالحركة وهي في امور ثلاثة احدها الاسم الذي لا يكون في اخره حرفان من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم
نحو وجل ووعد وخوف وثانيها ان يكون اخر الكلمة واوا او يا ويكون ما قبله ساكنا فهذا الصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا
ظبي وعزو من هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسي وعدو لان المدغم يكون ساكنا فسكون اليا من كرسي والواو من عدو كسكون
اليا من ظبي والواو من عزو وثالثها ان يكون الحركة المتقدمة من الحرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير يا فاذا كان
اخر الكلمة يا قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون اما في النصب فان اليا تحرك بالفتحة قال الله تعالى
اجيبوا داعي الله والقسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في امور ثلاثة احدها في الاسماء الستة المضافة تقول جاني ابوك
واخوك وحموك وهنوك وذو مال ورايت اباه واخاه ومررت بابيه وكذا في البواقي وثانيها كلا مضافا الى مضمر تقول جاني
كلاهما ورايت كلاهما ومررت بكلاهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاني مسلمان ومسلمون ورايت مسلمين ومسلمين ومررت
بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون اخرها الفا ويكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه

الكلمة في الاحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحى ورايت رحى ومررت برحى **المسألة العشرون**
اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان يعمل الاحوال العارضة للفظ دلايل على الاحوال العارضة
للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني ولا الصوت واما الاسماء التي جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه
الحروف من جنس تلك الحركات **المسألة الحادية والعشرون** الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان احدهما
ما يستوفي حركات الاعراب والتنوين فيه وهو المنصرف والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحرك عنه الجر والتنوين ويحرك
بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل في
الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب
عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنته واحد والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان
لالفي التانيث **المسألة الثانية والعشرون** انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف
لان كل واحد منها فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية
وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف ثم هذه مقدمات اربع المقدمة الاولى في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع اما بيان ان العلمية
فرع فلان وضع الاسم للشيء لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشيء في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع
فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من تلك الماهية
بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود
بالعرض واما الوزن الخاص بالفعل والغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع الاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف
فرع فلان الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدل عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما
الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الواحد فرع عن وجود الجمع لانه لا يوجد فيه والجمع فرع عن الواحد لان الكثرة فرع
عن الوحدة وفرع الفرع فرع وهذا الطريق مطرد ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طايفة بلغة انفسهم اصل
وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف والنون في سكران وغيره تفيدان الفرعية فلان الالف والنون زايدتان على جوهر الكلمة
والزايد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية المقدمة الثانية في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه
ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا عن المصدر المقدمة الثالثة انه لما ثبت
بما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفا لها في كونه اسما في
ذاته والاصل في الاسم عدم الاعراب كما قررناه فوجب ان يعمل في مثل هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين
وطريقه ان يبقى اعرابها في اكثر الوجوه ويمنع اعرابها عن بعض الوجوه ليترتب على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به **المسألة
الثالثة والعشرون** انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا اضعف الاسم
بحسب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب واما الجر فغير
حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء مشابهة للفعل لا جرم سلبت ما الجر الذي من خواص الاسم **المسألة الرابعة
والعشرون** هذه الاسماء لما بعدت سلب عنها الجر انما ترتب سالبة في حال الجر والتحريك تنبيها على ان المانع من هذه الحركة
عرضي لا ذاتي نظيران النصب لما وقع الحركات لانا راينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم فلزم ها هنا حمل الجر على النصب
تحقيقا للمعاوضة **المسألة الخامسة والعشرون** اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او
الوصف الى غير انصرف لقوله مررت بالاحمر والمساجد وعمر ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة
فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن المشابهة للفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال
بما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه الاقسام المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت
المشابهة وايضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة
والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلتا في هذه الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية
بسبب كونها متشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية يقتضي
قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صادفت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض معارضا بشيء اخر
ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله واما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية
لان لام التعريف والاضافة ضدان للتنوين والضدان متناسبان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة
وحرف التعريف **المسألة السادسة والعشرون** لو سميت رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق
لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في نحو مدعب

سيبويه

سيبويه على ما يحكي ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال
لان اصله الاسمية فعلت كذا الا انصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني فلم يات الاخفش بمقنع واقول كلام
المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل في قولك مررت بنسوة اربع لانه يكفي في عود الشيء الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف
المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقول الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن
الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلاثة اشياء الاولى ثبوت وزن الفعل
وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رايته كان
معناه رب شخص مسمى باسم زيد رايته ومعلوم ان كون ذلك الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذاتا والثالث ان الوصفية ذاتية اصلية
والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمفهومات
اشتركا في كون كل واحد منهما صفة لان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت
بما ذكرناه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي
كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا
الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه لما كان صفة قبل ذلك والشيء الذي يكون في الحال
صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قايم
وهو الاسمية والمعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف وكونه منكرا والموصوف باق
عند وجود الصفة فالعلمية قايمة في هذه الحال والعلمية تنافي الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع الصرف
الجواب انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام **المسألة
السابعة والعشرون** قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي
للصرف قايم وهو الاسمية والسببان اقوى من السبب الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين
قوله فما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع **المسألة الثامنة والعشرون** قال سيبويه ما لا ينصرف
يكون في موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من القاب البناء وما لا ينصرف غير مبني والجواب ان الفتح اسم لذات الحركة من غير
بيان انها اعرابية او بنائية **المسألة التاسعة والعشرون** اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب
والجر وكان واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة واما التوابع فاعطائي حركاتها
مساوية للمتبوعات **المسألة الثلاثون** السبب في كونه الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه
مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثم يتعدى
ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير
اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلا للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات
ثلاثة مؤثر لا يتاثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتاثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتاثر
باعتبار وهو المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا ثلاثة اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا
كل نوع بشبيهه فجعلوا الرفع الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والفتح الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي
هو اضعف الاقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الاقسام الثالث الفاعل متقدم على المفعول لان
الفعل لا يستغني عن الفاعل وقد يستغني عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس
وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك **المسألة الحادية والثلاثون** المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدا
والخبر واسم كان واسم لا ولا المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل والبواقي مشبهة
به وقال الاخفش كل واحد منها اصل بنفسه واحتج الخليل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتدا والاولوية
تقتضي الاولوية بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان الكلمتين لم يعرف الضارب من المضروب اما اذا قلت زيد
قايم باسكانها عرفت من نفس اللفظين المبتدا من الخبر فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو الثاني
ان الرفع حالة مشتركة بين المبتدا والخبر ولا يكون فيها دلالة على خصوص كونه خبرا ولا شك انه في الفاعل يدل على خصوص
كونه فاعلا فثبت ان الفاعل حقه الرفع الا ان المبتدا لما اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة
حجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية
والجواب ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل **المسألة
الثانية والثلاثون** المفاعيل خمسة لان الفاعل لا بد من فعل هو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان وكذلك الفاعل من عرض

وامثاله

ثم قد يقع ذلك الفعل على شيء آخر وهو المفعول به فهذا اضبط القول في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية احدها ان يكون المصدر قد يكون نفس المفعول به لقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي قوله مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وحيان لافتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله تعالى يستغني عن العرض لان ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال

المسألة الثالثة والثلاثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث وهو قول هشام ومعاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول الاحمر من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان المعمول لابد وان يكون له تعلق بالمعمول فاحد الاسمين لا تعلق له بالآخر فلا يكون له فيه البتة واذا اسقط لم يبق العمل الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد قلنا ذاك في الواجبات اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالفعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا له واجيب عنه بانه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر مخفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة والله اعلم

الباب السابع

في اعراب الفعل اعلم ان قولنا اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل

المسألة الاولى اذا قلنا فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان معين فاذا اسندناه الى ذلك الشيء حصل ذلك المصدر له فذاك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل له اعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول

المسألة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا يكون هو مسندا اليه فحضور ماهية الفعل في الذهن يستلزم حضور شيء يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمستقل اليه متأخر بالرتبة عن المستقل عنه فلما وجب الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناد معنى آخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم علم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد انه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ

المسألة الثالثة قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع متحركات وهم يحترزون عن توالي في كلمة واحدة واما نحو فانهم احتملوا ذلك منها لان التاء زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولك ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان قاما فاظهرت الضمير للفاعل فكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل

المسألة الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز النية به واذا كان كذلك كان الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر واما قول النابغة

جزى ربه عني عدي بن حاتم ... جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه ان الهاء عائد الى مذكور متقدم وقال ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عائدة على عدي خلافا على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير محصل واقول الاولى في تقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر فقضية الباب ان يقال الفاعل مؤثر والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى المؤثر والى القابل معا فاذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على الفاعل القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في

المعنى

المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعوله وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى القسم الثالث وهو ان يقع في المعنى لا في الصورة وهو كقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر

المسألة الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل اذا كان غدا فأتني اذا كان ما نحن فيه غدا

المسألة السادسة الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين

المسألة السابعة اذا جاء فعلان معطوفا احدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متناسبين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم المذكور بعده واحدا او اكثر فهذه اقسام اربعة الاول ان يذكر فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في الموجبات واما في المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب للمعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد القسم الثاني اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخوتك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول او بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخوتك لان التقدير قام اخوتك وقعدا اما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر او مظهر وتقول قاما وقعد اخوتك وعند البصريين اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلابد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى حجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك لا يجوز فوجب الاحتراز عنه القسم الثالث اذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا حصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني او افرغ والاول باطل والا لصار التقدير آتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ والثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤوا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقال هاؤم اقرؤوه واجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال الاول الابعد وانتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع الحجة الثالثة للبصريين انه تعالى ربما جاءني من احد فالفعل رافع والحرف جار ثم رجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اهمالهما واعمالهما لا يجوز ولابد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني توجب في الاول الاضمار قبل الذكر ولا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العائق لان الفعل لابد له من معمول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين واما قول امرئ القيس

فلو ان ما اسعى لادنى معيشة ... كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولكنما اسعى لمجد مؤثل ... وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان كفاني موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب

القسم الثاني

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسائل

المسألة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة ما قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحد الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا

قرا سورة الفاتحة بتمامها وبعد امين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله دليلنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة القران شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متاخر عن الشرط فوجب ان يكون القراءة متاخرة عن قراءة القران ثم قالوا وهذا ايضا موافق لما في العقل لان من قرا القران فقد استوجب الثواب العظيم فاذا دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه السلم ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امره الله تعالى ان يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القران على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال ان المراد من قوله فاذا قرات القران فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القران فاستعذ كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضئوا والا انه يقال ترك الظاهر في موضع المضمر لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع بغير دليل اما جمهور الفقهاء قالوا لا شك ان قوله فاذا قرات القران فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرا الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القران جمعا بين الدلائل بقدر الامكان **المسئلة الثانية** قال عطا الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطا على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلم واظب عليه فيكون واجبا لقوله تعالى واتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة لانه تعالى قال فاذا قرات القران فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان يكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسئلة **المسئلة الثالثة** التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الاية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رحمه الله في الام روي ان عبد الله بن عمر لما قرا اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر به ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين ان الجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما تقرا بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر لان المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم **المسئلة الخامسة** قال الشافعي رحمه الله في الام قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي اقول انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول له ان يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرات القران فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة والله اعلم **المسئلة السادسة** انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلما فقال الشافعي واحب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الايتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جامع بين الايتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل على محمد عليهما السلم فقال يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرا باسم ربك الذي خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى جلال الله **المسئلة السابعة** التعوذ في الصلاة لاجل القراءة ام لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد لاجل القراءة وعند ابي يوسف لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما انه لا يتعوذ لانه لا يقرا وعنده يتعوذ وجه قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكراره دل على انها للصلاة لا للقراءة والفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عنده انه يكبر

التكبيرات

التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشيا نذكرها ههنا **المسئلة الثامنة** السنة ان يقرا القران على الترتيل لقوله تعالى ورتل القران ترتيلا والترتيل هو ان يكون الكلمات والحروف مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قراها بالسرعة لم يفهم فكان الترتيل اولى وروى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القران اقرا وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جا في الاثار ان عدد اي القران على عدد درج الجنة يقال للقارئ ارق في الدرج على عدد ما كنت تقرا من القران فمن استوفى قراءة جميع القران استولى على اقصى الجنة والله اعلم **المسئلة التاسعة** اذا قرا القران جهرا فالسنة ان يجيد في القراءة روى ابو داود عن البرا بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القران باصواتكم **المسئلة العاشرة** المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظا وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلم انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السوال عنه في زمان رسول الله عليه السلم وازمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السوال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف **المسئلة الحادية عشر** اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام الغليظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة **المسئلة الثانية عشر** اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القران بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القران لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القران عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان يبقى قراءتها في الصلاة على اصل المنع **المسئلة الثالثة عشر** اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هولاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القران عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءة من باب الاحاد لا يقتضي خروج القران بكليته عن كونه قطعيا

الباب الثاني

في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعاذ به والمستعيذ والشي الذي لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله اعوذ بالله مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجا والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قوله اعوذ بالله اي التجئ الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني الصق نفسي بفضل الله ورحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من الشطن يقال شطنت داره اي بعدت فلا جرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان ماخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه لكونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله عن والد ابراهيم عليه السلم انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله ان الله هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز عن شر الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى

بهذا الموضع من سائر الاذكار الثاني انه انما تعين هذا الذكر لهذا الموضع اقتداء بلفظ القران وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان
نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم سجدة انه هو السميع العليم **المسئلة الثامنة** في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة
اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع
المضار الدينية والدنيوية ولم يقدر احد سوى الله على دفعه عنه واذا حصل هذا العلم في القلب تولد من هذا العلم حصول حال في القلب
وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحال بالتضرع الى الله والخضوع له ثم ان حصول تلك الحال في القلب يوجب حصول صفة اخرى في
القلب وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهو ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة
الخيرات والحسنات واما الصفة التي في اللسان فهو ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو
قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه
عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان لا يكون الله عالما به ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة به عبثا ولا بد ان يعلم
كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد ان يعلم ايضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا
لم يكن في الاستعاذة فائدة ولا بد ايضا وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير الله معينا على مقاصده
لم يكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ان
العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية
وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات
بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابرهيم عليه السلم عاب اباه في قوله
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فعند تقدير ان لا يكون الاله عالما بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات كان سؤاله لمن لا يسمع ولا
يبصر فكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم عليه السلم عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه
على سبيل الاتمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند
وجودها اذا عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد صار العبد مشاهدا لها متيقنا فيها وحينئذ يحصل في قلبه تلك
الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يقع في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك وذلك هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل منافع نفسه في الدنيا والاخرة ان الصادر عن الانسان اما العلم واما العمل وهو في كلا البابين
في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول هذه الاستعانة بالله ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى انا كم راينا من الاكابر المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا
جليا ثم بعد انقضاء اعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله
ولولا هذا السبب لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن الذي
يخلص سفينة فكرته عن امواج الضلالات ودياجي الظلمات الحجة الثانية ان كل احد يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان
احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه وارادته لوجب ان يكون الكل محقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحقين في جنب
المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات الحجة الثالثة ان القضية
التي يتوقف الانسان في صحتها وفسادها لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا دخل فيها الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا
في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة وحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا
خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه
لان طلب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه
طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على ان العبد في غاية الحيرة
والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه السلم وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون فهذه الاستعاذة
مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي تجر بها
النفع الى نفسه ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن
يشبه الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة و
الشهوة والغضب والقوى والطبيعية السبعية كل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها انواع لا نهاية
لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار
كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت هذا ظهر ان مع كثرة
هذه العوائق والعلائق فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات

العبد

العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعانة بالله واجبة في كل الاوقات ولهذا السبب يجب علينا في
اول كل قول وعمل ومبداء كل لفظة ولحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة
العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم
يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف
عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان في ان يصل الى مقام اخر في تحصيل اللذات والطيبات
وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام اخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم
حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل
الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب
الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك
نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده
والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل عن غيري بالياس ولالبسنه ثوب المذلة عند
الناس ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيرانا حيث يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي وانا الحي القيوم ويرجوا
غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني **المسئلة التاسعة** في ان
الاستعاذة كيف تصح على مذهب الجبر والقدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد
فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله سبحانه لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله في العبد
امتنع دفعه واذا لم يخلقه فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحصل
من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله تعالى منها لان على التقدير
يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله الثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي
تحصل بخلق الله وقضائه وحكمه وجب ان يكون العبد راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضى بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من
الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها اثر البتة فكيف يستعاذ من شر
الشيطان الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت
يا اله الخلق انت علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب
القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك ان تذمني وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني
فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه
الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول
هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان
الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات
التي اوردتموها علينا فهي باسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون معينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين
معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول ففاعل
ذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله
يكون الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر لا يتوقف على مرجح
فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح احد طرفي الممكن على الاخر على وجود المرجح والثاني على هذا التقدير
يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان
كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي انقلاب
علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى هذا المحال محال فكان كلما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم
قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اما ان يكون هو ان يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير
او على سبيل القهر والجبر اما الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي
كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين اجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل
الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند
هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة على هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر

في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك فلا اثر له فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند
حصول رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت عند حصول الرجحان يحصل الوجود وذلك يبطل القول بالاعتزال
واما ان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله محال
الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع
منه افساد العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان يكون لا يتوقع من الشيطان افساد
العبد فاي حاجة للعباد في الاستعاذة بالله وكيف يفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا
على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد اجبره الله على الشر وذلك يقدح في قولهم ان الله تعالى لا يريد الا الاصلاح
والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير فهاهنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله
واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان اخر لزم التسلسل
فان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان
وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار
وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا للعباد الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة
في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام
فيه ما قاله الرسول عليه السلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك الركن الثاني في المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القران والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث
على لفظة الله وسياتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك
انه لا يحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشية النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا واما الروحانيات فانما تحصل كونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك
وكان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في علم
المعقولات ان عالم الارواح مستولي على عالم الاجسام وانما هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال الله تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ
بكلمات الله التامات استعاذة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة
الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات انما يحسن لمن اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد
وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث انه لا يرى في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول
اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال عليه السلم واعوذ بك منك فاعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة
لا بد وان تكون لطلب او لهرب وذلك اشتغال بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فهاهنا
يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه السلم لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال
انت كما اثنيت على نفسك الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا
غير مختص بشخص معين وهذا امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء عليهم السلم والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق
فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلم انه قال اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله
الخلعتين السلم والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف عليه السلم ان المراة لما راودته
قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل قوله
خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا والرابع
حكى الله عن موسى عليه السلم انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله خلعتين ازالة
التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى والخامس ان القوم لما خوفوه قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون
وقال في اية اخرى واني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم الخامس
ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا
والسابع ان مريم عليها السلم لما رات جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير
اب وتبرئة الله اياها بلسان الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله والثامن ان الله امر محمدا عليه السلم بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب
اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الفلق قل اعوذ برب الناس والتاسع قال في سورة الاعراف خذ
العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم ثم هذه الايات دالة على ان الانبياء عليهم السلم

كانوا ابدا

كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار الكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي
عليه السلم واعتد بافيه فقال عليه السلم اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ذلك وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول
هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف
ذلك القليل بمجرد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله
هذا صار هذا المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال حاملا له على ان يرجع الى الله في تحصيل الخيرات
ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك
يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان هذا الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا احكم وعند هذا
يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر
الخصم فاذا استحضر في قلبه عقله ان اله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى ان اتجاوز عن هذا
المغضوب عليه فاذا احضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله فكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين
اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا ذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع
ورضي بقضاء الله تعالى الخبر الثاني روى ابن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم وقرا ثلاث ايات في اخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن
قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتحقيقه من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والايات
الثلاث من اخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين والخبر
الثالث روى انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان قلت والسبب
فيه انه لما قرا اعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تامره به النفس
ولم يقدم على الاعمال التي تدعو نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان من قرا هذه الكلمة تذود الشيطان عن نفسه والخبر الرابع
عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه السلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك
المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوءة من
الارواح الطاهرة كما قال عليه السلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الارض والهوا
مملوءة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة موذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ
بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة
الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله
التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين ان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم
يبلغ كتبها في صك وعلقها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما ويقول اعوذ
بكلمات الله التامات من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابرهيم عليه السلم يعوذ بها اسماعيل واسحق والخبر السابع انه عليه
السلم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلم عذت بمعاذ فالحقي باهلك
واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة كلمة اعوذ بالله ما
بقي قلب رسول الله مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن العقيدة ام لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل
يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال عليه السلم عائذ الله احق ان يمسك عنه
فقال اني اشهد رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه السلم اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدفع الله وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد
سمعت ابا بكر الصديق يقول على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم
فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه السلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك الركن
الرابع من اركان هذا الباب الكلام المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون
بالوسوسة او بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسايل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكا

المسألة الاولى

اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه لا بد اولا من البحث
عن ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول
المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول
الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وزعموا انها موجودات مجردة عن الجسمية في هذه الموجودات قد تكون
عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويليها مرتبة الارواح

في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك فلا ازله فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند
حصول رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت عند حصول الرجحان يحصل الوجود وذلك يبطل القول بالاعتزال
واما ان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله محال
الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لمصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع
منه افساد العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان يكون لا يتوقع من الشيطان افساد
العبد فاي حاجة للعباد في الاستعاذة بالله وكيف يفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث اما ان الشيطان اما ان يكون مجبورا
على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد اجبره الله على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا الاصلاح
والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير فههنا يمتنع ان يرجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله
واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان اخر لزم التسلسل
فان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان
وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار
وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا لعباده الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة
في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام
فيه ما قاله الرسول عليه السلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك الركن الثاني في المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القران والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث
على لفظة الله وسياتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عايق ومانع ولا شك
انه لا يحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشية النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما يحصل كونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك
وكان حدوثها سببا لحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في علم
المعقولات ان عالم الارواح يستولي على عالم الاجسام وانما هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال الله تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ
بكلمات الله التامات استعاذة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة
الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد
وتوغل في قعر الحقايق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول
اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال عليه السلم واعوذ بك منك فاعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة
لابد وان يكون لطلب او لهرب وذلك اشتغال بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام ونفى عن نفسه وفني ايضا عن فنايه عن نفسه فههنا
يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه السلم لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال
انت كما اثنيت على نفسك الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا
غير مختص بشخص معين وهذا امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء عليهم السلم والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق
فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلم انه قال اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله
الخلعتين السلم والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف عليه السلم ان المراة لما راودته
قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل قوله
خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا والرابع
حكى الله عن موسى عليه السلم انه لما امر قومه بذبح البقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله خلعتين ازالة
التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى والخامس ان القوم لما خوفوه قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون
وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم الخامس
ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا
والسابع ان مريم عليها السلم لما رات جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير
اب وتنزيه الله اياها بلسان الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله والثامن ان الله امر محمدا عليه السلم بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب
اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الفلق قل اعوذ برب الناس والتاسع قال في سورة الاعراف خذ
العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم ثم هذه الاية تدل على ان الانبياء عليهم السلم

كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار الكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي
عليه السلم واغتد باقيه فقال عليه السلم اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ذلك وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول
هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف
ذلك القليل بمجرد العقل وعند الغضب يزول العقل فكان ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله
هذا صار هذا المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال حاملا له على ان يرجع الى الله في تحصيل الخيرات
ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق في جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك
يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان هذا الحق من جانبي فالله يتوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا احكم وعند هذا
يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر
الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى ان اتجاوز عن هذا
المغضوب عليه فاذا احضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله فكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين
اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع
ورضي بقضاء الله تعالى الخبر الثاني روى ابن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم وقرا ثلاث ايات في اخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن
قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتحريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والايات
الثلاثة من اخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين والخبر
الثالث روى انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان قلت والسبب
فيه انه لما قرا اعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تامره به النفس
ولم يقدم على الاعمال التي تدعو اليه نفسه الها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان من قرا هذه الكلمة تذود الشيطان عن نفسه والخبر الرابع
عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه السلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك
المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من
الارواح الطاهرة كما قال عليه السلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الارض والهوا
مملوة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة موذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ
بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة
الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله
التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين ان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم
يبلغ كتبها في صك وعلقها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما ويقول اعوذ
بكلمات الله التامات من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابراهيم عليه السلم يعوذ بها اسماعيل واسحق والخبر السابع انه عليه
السلم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلم عذت بمعاذ فالحقي باهلك
واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له الى القايل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة كلمة اعوذ بالله ما
بقي قلب رسول الله مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة في عن العقيدة ام لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل
يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال عليه السلم عائذ الله احق ان يمسك عنه
فقال اني اشهد يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه السلم اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدفع الله وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد
سمعت ابا بكر الصديق يقول على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم
فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه السلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك الركن
الرابع من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون
بالوسوسة او بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسايل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات

المسئلة الاولى اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه لا بد اولا من البحث
عن ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول
المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول
الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وزعموا انها موجودات مجردة عن الجسمية في هذه الموجودات قد يكون
عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملايكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويليها مرتبة الارواح

المتعلقة بتدبير الاجسام وآثارها فهي حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما
قال وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة
ملائكة كرة الاثير والسادسة ملائكة كرة الهوي الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة مرتبة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة
الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه
الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهي
المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة شقية شريرة وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى
ان الشياطين لو كان موجودا الكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده وانما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما
كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان تكون بحضرتنا جبال عالية
وشموس مضيئة وبروق ورعود مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز شيئا من ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما
لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان تتمزق وتتفرق عند هبوب الارياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة على الاعمال
الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن والحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن ان كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين
للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور النفع
بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك
العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا عن الاكاذيب يعترفون انهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب
على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة
من الدقائق الا انتهت ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشيا اما الحس
واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشيا فانا كما لا نرى صورة وما سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس
والذين يقولون انا ابصرناها وسمعنا اصواتها فهم طائفة من المجانين الذين يتخيلون اشياء بسبب امزجتهم فيظنون انهم رأوها والكذابون
المخرقون واما اثبات هذه الاشياء لو ثبتت لبطل نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات
انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى بطلان اصله كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز ان
حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر ذلك الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول
عليه السلام لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات
الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبيا عليهم السلام واما اثبات هذه الاشيا بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف
دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشيا فوجب ان يكون القول بوجود هذه
الاشيا باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول الشبهة التي ذكرتم لا تدل على انه يمتنع كون
الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية
المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا
احدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث
لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفوس المفارقة معاونة لهذه النفوس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال
اللائقة بها فاذا كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة الهاما وان كانتا من النفوس الشريرة كانت تلك
المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر
مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة
نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية واذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة
الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من ابواب الخير والبر
والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة ينضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان
الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح الفلكية عالية
قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها فكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية
بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشرية متعلق اولا بالقلب ثم بواسطة يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح
الفلكي يتعلق اولا بالكوكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في القلب
والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل
جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة ذلك الكوكب بواسطة تلك

الشيطان

بون

وجود

الفلك

الخطوط

الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى اخر البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن
قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك
بواسطة الخيوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو
وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فلذلك النفوس المتولدة من نفس
فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة
ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت
هذا فقالوا ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح
الفلكية وتلك الطبيعة تكون من الروح الفلكي اقوى واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك
الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها
تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية
وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب
من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب
وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات والمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا باطل لوجهين الاول
انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليه فههنا شيء واحد
وهو مدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات
ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ادراك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين
لها الات جسمانية من كرة الاثير ومن كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف
في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين زعموا ان الجن اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية
والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشيا المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم
فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت
هذا فنقول لا يجوز ان يكون احد انواع الاجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة
للتفرق والتمزق واذا كان كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الارياح العاصفة لا تمزقها والاجسام
الكثيفة لا تفرقها الا ترى ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد
وتخرج من الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف
فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم وكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل
لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة
مع كل احد وكل احد لا يعرف الا نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فبقي هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو
انا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبيا عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد
بعد ذلك فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات

المسئلة الثانية

اعلم ان القران والاخبار يدلان على وجود
الجن والشياطين اما القران فايات الاية الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي
ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا النص على وجوه
وعلى انهم سمعوا القران وعلى انهم انذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة قوله
تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد
وقال ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا
من اقطار السموات والارض فانفذوا والاية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد
واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطا عن صيفي بن افلح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري
قال وجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان
اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث
الى ان قال فراى امراته بين البابين واقفة فهيا الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امراته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فراى حية فاذا هو بحية
على فراشه فركز فيها الرمح فاضطربت في راس الرمح وخر الفتى فما ندري ايهم كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان والخبر الثاني روي في الموطا عن يحيى بن سعيد

الامر

قال لما اسري برسول الله صلي الله عليه وسلم رأي عفريتا من الجن يطلبه بشعلة كلما التفت رآه فقال جبريل عليه السلم الا اعلمك كلمات اذا قلتهن
طفيت شعلته قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات الذي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر
ما نزل من الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتنة الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن والخبر الثالث روي
ايضا مالك في الموطا ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شي اعظم منه وبكلمات الله التامات الذي لا يجاوزهن بر
ولا فاجر وباسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرا وبرا والخبر الرابع روي ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله
اني اروع في منامي قال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن شر همزات الشياطين وان يحضرون والخبر
الخامس واشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلي الله عليه وسلم ليلة الجن وقرائته عليهم ودعوته اياهم الي الاسلام والخبر السادس
روي القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسي بن مريم عليهما السلام دعا ربه ان يريه موضع الشياطين من بني ادم فاراه ذلك فاذا راسه مثل راس
الحية واضع راسه علي قلبه فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع راسه علي حبة قلبه والخبر السابع قوله عليه السلم ان الشيطان ليجري
من ابن ادم مجري الدم وقال وما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالي اعانني عليه فاسلم والاحاديث
كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف **المسألة الثالثة** في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالي والجان خلقناه
من قبل من نار السموم وقال تعالي حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحياة في النار غير مستبعد الا تري
ان الاطبا قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني شققت مرة بطن قرد فادخلت يدي في
بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول قد اطبق الاطبا علي ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية
وقال بعضهم كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات **المسألة الرابعة** ذكروا في اسم الجن وجوها الاول ان لفظ الجن
ماخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ومنه المجنون لا
ستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالي اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان هذا القول يلزم ان تكون الملائكة
من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال هذا من باب المطلق بسبب العرف والقول الثاني انهم سموا لهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم
خزان الجنة والقول الاول اقوي والله اعلم **المسألة الخامسة** اعلم ان طوائف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن
والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس كما ان الانسان جنس والفرس جنس وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار
والشياطين اسم لاشرار الجن **المسألة السادسة** المشهور ان الجن لهم قدرة علي النفوذ في بواطن البشر وانكر المعتزلة
ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معني كونه قادرا علي
النفوذ في باطنه انه يقدر علي التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف كما وصفناه كان نفاذه
في باطن بني ادم كما ذكرنا ايضا غير ممتنع قياسا علي النفس وغيره الثاني قوله تعالي لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس
وقوله عليه السلم ان الشيطان ليجري من ابن ادم مجري الدم اما المنكرون فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالي حكاية عن ابليس وما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له علي البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القا الوسوسة والدعوة
الي الاباطيل الثاني لا شك ان الانبيا والعلما المحققين يدعون الناس الي لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان يكون العداوة بين الشياطين
وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين علي النفوذ في بواطن البشر وعلي ايصال البلاء والشر اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبيا والعلما
بهم اشد من تضرر كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل **المسألة السابعة** اتفقوا علي ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون
ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون اما الجن والشياطين فانهم ياكلون ويشربون قال عليه السلم في الروث والعظم انه زاد اخوانكم
من الجن وايضا فانهم يتوالدون قال تعالي افتتخذونه وذريته اولياء من دوني **المسألة الثامنة** في كيفية الوسوسة
بنا علي ما ورد في الاثار وذكر انه يغوص في باطن الانسان ويضع راسه علي حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي ان النبي
عليه السلم قال ان الانسان يجري من ابن ادم الا فضيقوا مجاريه بالجوع وقال عليه السلم لولا ان الشياطين يحومون علي قلوب بني ادم لنظروا
الي ملكوت السموات والارض ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها علي ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول
ان نفوذ الشيطان في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام الثاني ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين
اهل الدين فلو قدر علي هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو نفذ في داخل البدن لصار كانه نفذ النار
في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليحضروا
انواع الفسق فلا نجد اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نري لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السوال الاول
بان علي القول بانهم اجسام لطيفة كالضوء والهوا فالسوال زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله تعالي والملائكة يمنعونهم من ايذاء علما
البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله لنار ابرهيم عليه السلم كوني بردا وسلاما علي ابرهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين
مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض **المسألة التاسعة** في تحقيق الكلام في الوسوسة علي الوجه الذي

قرر الشيخ الغزالي في كتاب الاحيا وقال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل جانب ومثل هدف ترمي اليه السهام
من كل جانب ومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتراي فيها صورة بعد صورة ومثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتحة
واعلم ان مداخل هذه الاثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر فالحواس الخمس واما من الباطن فالخيال والشهوة والغضب
والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حدث منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة والغضب حصل من
تلك الاحوال اثار في القلب واما اذا منع الانسان من الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقي وينتقل الخيال من شي الي شي
وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الي حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص الاثار الحاصلة
في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما علي سبيل التجدد واما علي سبيل
التذكر وانها لا تسمي خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات
محركات للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الي ما يدعو الي الشر اعني الي ما يضر في العاقبة والي ما ينفع اعني ما
ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقر الي اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمي الهاما والخاطر المذموم يسمي وسواسا ثم انك تعلم ان هذه
الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الي واجب الوجود هذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد
حذف التطويلات منه **المسألة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود
الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولي لا شك ان هاهنا مطلوبا
ومهروبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما
محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شي يكون مطلوبا لذاته ومهروبا عنه لذاته والمقدمة الثانية ان الاستقرا يدل علي ان
المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه
بالتبع ما يكون وسيلة اليهما المقدمة الثالثة ان اللذيذ عند كل قوة من القوي النفسانية شي اخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شي
واللذيذ عند القوة السامعة شي اخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شي ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شي رابع واللذيذ عند القوة
العاقلة شي خامس المقدمة الرابعة ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في الخارج لزم حصول ذلك الادراك البصري وتوقف
الذهن علي ماهية المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مولما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب علي
هذا العلم والاعتقاد حصول الميل الي البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مولما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة
الي الفرار عنه ولا رغبة في تحصيله المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل
ذلك العلم خاليا عن المعارض فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضا مثاله اذا راينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه
لذيذا انما يوثر في كوننا مريدين لتناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب
علي ظنه انه ارجح عمل بمقتضي ذلك الرجحان ومثال اخر المعني ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما يقدم
علي هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المولم يتخلص من امر اخر اعظم منه او يتوصل به الي تحصيل منفعة اعلا منها
حالا فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مولما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة السادسة
في بيان ان الفعل الذي نشاهده يدل علي ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال
مصدرها القريب هو القوي الموجودة في العضلات الا ان هذه القوي صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن
الترك والترك بدلا عن الفعل الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما تحدث وتوجد لاجل العلم بكونها لذيذة
او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الي
علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية علي مذهب قوم او السبب الحقيقي
وهو ان الله تعالي يخلق تلك الافعال اعتقادات او العلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا
فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر والقريب للافعال الحيوانية هو هذه القوي المذكورة في العضلات
والاوتار وثبت ان تلك القوي لا تكون مصادر للفعل وللترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب
علي ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشي عرف كونه ملايما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الي
الطلب واذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة
عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سوا هذا الشيطان او لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل
سوا حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان اتفق حصول هذه
المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا
الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشي فاذا ذكره الشيطان ذلك تذكره فحين

عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكر الشيطان فالشيطان ان كان اقدامه على المعصية بتذكر شيطان آخر لزم التسلسل الشيطاني وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول الاعتقاد الحادث عن سبب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا غاية الكلام في البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الاولين عليه السلم وهو قوله عليه السلم اعوذ بك منك

المسألة الحادية عشر

اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشيا ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشيا غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصور المرتسمة في المراة فانا اذا احسسنا صورة الفلك والشمس والقمر في المراة فليس ذلك لاجل انه حضرت ذوات هذه الاشيا في المراة فان ذلك محال وانما الحاصل في المراة رسوم هذه الاشيا وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعرف ان الحال في تخيل الحروف في الكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل ان يقول ان هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمة في الماهية او لا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقايق الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسما حقيقة البحر والسما وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال تخيل شيء مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال وهو انا كيف نجد من انفسنا صور هذه الكلمات والعبارات وجدانا لا نشك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام الفلاسفة واما الجمهور الاعظم من اهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات خفية واعلم ان القايلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سوا قيل ان ذلك المتكلم هو الجن والشياطين او الملك واما ان يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون الانسان قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سوا حاول فعلها او حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان آخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهو انها من فعل الجن والملك او من فعل الله اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل القبيح فاللايق بمذهبهم ان يقولوا هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهين احدهما خير وعسكره الملايكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شيء في هذا العالم فلكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت في عساكر الشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلايل فهذا منتهى القول في هذا الباب

المسألة الثانية عشر

من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحيا وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الاصلية وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقالوا لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية واما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاثة فالمقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة واسسوها على ان ما سوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة واما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم اما ان يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متماثلة فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح القدرة الحاصلة دنه لخلق الاجسام هذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الصالحة لنا او تكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسالة

المسألة الثالثة عشر

اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله في كتابه انهم بقوا في قيد سليمان عليه السلم وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السما او يقرب منها ويأخذ بعض ملك الغيوب واعلم ان فتح الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقايقها هو الله تعالى الركن الخامس من اركان مباحث

الاستعاذة المطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله فقوله اعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكلها امور غير متناهية ونحن ننبه على مقاديرها فنقول الشرور اما ان تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما ان تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان اما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقايد الباطلة واعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن ان ينعقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن ان ينعقد اعتقادا باطلا خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم اثنان وسبعون من هذه الامة وسبعمائة واكثر خارج هذه الامة فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية اما المضار الدينية فكلما نهى الله عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والزمانة والعمى والفقر وانواعها تقرب ان تكون غير متناهية فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول ثلاثة اقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له او الجهل ولما كانت اقسام المعلومات غير متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل فيها من حيث جملتها مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت انواع التكاليف كثيرة جدا وثبت الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والآفات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها غير متناهية كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف ان في كل واحد من الاعضاء انواعا من الالام والاسقام ويجب على العاقل انه اذا اراد ان يقول اعوذ بالله ان يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجي الى القادر على ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الآفات والمخافات ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب

في اللطائف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الاولى في قوله اعوذ عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق متعين في اول الامر لانه من اول الامر لا طريق الى معرفته الا بان يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فايدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام بالحق فقول العبد اعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ بالله ثم اذا وصل الى عتبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول اعوذ بالله النكتة الثانية ان قوله اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ثم من الكلمات النبوية قوله عليه السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بالكمال والجلال النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من شر الشيطان وذلك هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم الاستعاذة عليها ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فايدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك وعرفت قصورك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيف الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان اجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده واياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته في المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة النكتة الخامسة الشيطان عدو للانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد ان يتحرى مرضاة خالقه ليخلصه من زحمة ذلك العدو فلما وصل الى الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السادسة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند هذا ذلك يستعمل الصلاة الحقيقية وهي ذكر الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السابعة قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر والآخر

باطن وأنت ما تقدر على محاربتهما قال تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وقال في العدو الباطن إن الشيطان
لكم عدو فاتخذوه عدوا وكأنه تعالى قال إذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة
مسومين وإذا حاربت عدوك الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة ففي المال والنفس والعدو الباطن إن
وجد فرصة ففي الدين واليقين وأيضا فالعدو الظاهر إن غلبنا كنا مأجورين والعدو الظاهر إن غلبنا كنا مفتونين وأيضا من قتله العدو الظاهر
كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى وذلك لا يكون إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الثامنة أن قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجد دارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا ناضرة إلا وقلب
المؤمن أشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفا بل فوق المرآة لأن المرآة إن عرض عليها حجاب لم تر فيها شيء وقلب المؤمن لا يحجبه السماوات السبع
والكرسي والعرش كما قال تعالى إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جمال الربوبية
ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه الأول أنه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة
وما ذاك إلا أنه صار مكان عبد صالح ميت فإذا كان القلب سرير المعرفة لله تعالى وعرشا لإلهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع
الثاني كأن الله تعالى يقول يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل علي ببستانك بل أنزلت معرفتي فيه فكيف أبخل ببستاني
عليك وكيف أمنعك منها الثالث أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل
عند المليك كأنه يقول أنا في ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا إلا أنهم يكونون تحت قدرتي إذا عرفت هذه المقدمة
فنقول كأنه يقول يا عبدي إني جعلت جنتي لك وأنت جعلت جنتك لي لكنك ما أنصفتني فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول
العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وأن يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى إنك بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب حلول
أخرجت الشيطان من جنتي لأجل نزولك وقلت له اخرج منها مذؤوما مدحورا وأخرجت عدوك قبل نزولك وأما أنت فبعد نزولي
في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول إلهي أنت قادر على إخراجه من جنتك
وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه فيقول الله تعالى العاجز إذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي
حتى تقدر على إخراج العدو من جنة قلبك فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فإن قيل إذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج السلطان
عنه قلنا قال أهل الإشارة كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذي أنزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن أراد أن ينزل سلطانا
في حجرة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وأن ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الأعمال فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة
فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة كأنه يقول يا عبدي ما أنصفتني أتدري لأي شيء تكدر ما بيني وبين الشيطان إنه كان
يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بإلهيتي وإنما تكدر ما بيني وبينه لأني أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع فلما تكبر نفيته
عن خدمتي وهو بالحقيقة ما عادى أباك إنما امتنع عن خدمتي ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت
توافقه في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة العاشرة أما نظرت إلى قصة
أبيك فإنه أقسم له أنه من الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الأمر أنه سعى في إخراجه من الجنة وأما في حقك فإنه أقسم بأنه يضلك ويغويك
فقال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين فإذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه يغويه النكتة الحادية عشر إنما قال
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قوله الله لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات
لأن الإله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليما حكيما فقوله أعوذ بالله جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم
وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وإن
كان قادرا إلا أنه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وأيضا العلم والقدرة لا يكفيان في حصول الزجر لأن
الملك إذا رأى منكرا إلا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه أما إذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من
القبائح فههنا يحصل الزجر الكامل فإذا قال العبد أعوذ بالله فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات
فلا جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشر لما قال العبد أعوذ بالله من الشيطان دل ذلك على أنه لا يرضى بمجاورة الشيطان وإنما لم يرض
بذلك لأن الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فإذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فلأن لا يرضى بجوار عين المعصية
أولى النكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفة ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان
بقي في الخدمة ألوفا من السنين فهل سمعتم أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ثم إنا مع ذلك رجمناه وطردناه وأما أنت فلو جئت بهذا الشيطان
بقي في الخدمة معك لحظة واحدة لألقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشر
لقائل أن يقول أعوذ بالملائكة مع أن أدون ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في أن جعل هذا الكلب في مقابلة ذكر الله
وجوابه كأنه تعالى يقول عبدي إنه يراك وأنت لا تراه بدليل قوله تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وإنما نفذ كيده
فيكم لأنه يراكم وأنتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه فقولوا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة

النكتة الخامسة عشر أدخلوا الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان أشد
حكي عن بعض المذكرين أنه قال في مجلسه إن الرجل إذا أراد أن يتصدق فإنه يأتيه سبعون شيطانا يتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه
من الصدقة فلما سمع بعض القوم قال إني أقاتل هؤلاء السبعين فخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق
به فوثبت زوجته وجعلت تجاذبه وتنازعه حتى أخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا إلى المسجد فقال للمذكر ماذا عملت فقال
هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتني وأما إن جعلنا الألف واللام للعهد فهو أيضا جائز لأن جميع المعاصي برضى هذا الشيطان والراضي
يجري مجرى الفاعل له وإن استبعدت ذلك فاعرفه بالمسألة الشرعية فإن عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة المقتدي من حيث رضي بها
وسكت خلفه النكتة السادسة عشر الشيطان مأخوذ من شطن إذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا وأما المطيع فقريب قال تعالى واسجد
واقترب والله قريب منك قال الله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاء
وأما أنت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى وألزمهم كلمة التقوى فدل هذا على أنه تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك
قريبا موصولا ثم إنه تعالى لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لأنه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولا تحويلا فاعرف أنه لما جعلك
قريبا فإنه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته النكتة السابعة عشر قال الصادق إنه لا بد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات
فإنه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ
بلسان طاهر كلاما نزل من رب طيب طاهر النكتة الثامنة عشر كأنه تعالى يقول إنه شيطان رجيم وأنا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان
الرجيم لتصل إلى الرحمن الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان عدوك وأنت عنه غافل قال تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على أمره فإذا قصدك العدو الغائب فافزع إلى الحبيب الغالب والله سبحانه
أعلم

في المسائل الملحقة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فرق
بين أن يقول أعوذ بالله وبين أن يقال بالله أعوذ فإن الأول لا يفيد الحصر والثاني يفيده فلم ورد الأمر بالأول دون الثاني مع أنا بينا أن الثاني
أكمل وأيضا جاء قوله الحمد لله وجاء لله الحمد أما ههنا فقد جاء قوله أعوذ بالله وما جاء قوله بالله أعوذ فما الفرق ج أعوذ بالله لفظة الخبر
ومعناه الدعاء والتقدير اللهم أعذني ألا ترى أنه قال وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله أستغفر الله أي اللهم اغفر لي
والدليل عليه أن قوله أعوذ بالله إخبار عن فعله وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة في أن يعيذه الله فما السبب في أنه قال أعوذ بالله ولم يقل
أعذني والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم فكأن العبد يقول أنا مع
لؤم الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت أعوذ بالله فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد
الربوبية فتقول إني أعيذك من الشيطان الرجيم ح أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما والحق أنه حقيقة
في الحال مجاز في الاستقبال وإنما يختص به بحرف السين وسوف ولم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي أيضا المناسبة
بين المضارع وبين الاسم وكيف العامل فيه ولا شك أنه معقول فأسور قوله أعوذ يدل على أن العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل
وهو الكمال فهذا يدل على أن الاستعاذة باقية في الجنة أعوذ حكاية النفس ولا بد من الأربعة المذكورة في قوله أمين أما المباحث المتعلقة
بالباء في قوله أعوذ بالله ففيه مسائل **المسألة الأولى** الباء في قوله بالله باء الإلصاق البصريون يسمونه بالإلصاق و
الكوفيون يسمونه بالآلة ويسميه قوم بالتضمين واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلق بفعل لا محالة والفائدة فيه أنه لا يمكن إلصاق
ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذه الباء فهو بالإلصاق لكونه سببا للإلصاق وبالآلة لكونه داخلا على الشيء الذي
هو الآلة **المسألة الثانية** اتفقوا على أنه لا بد فيه من إضمار فعل فإنك إذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل
لا بد وأن تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على أن الحرف متعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لأفعلن ومعناه أحلف بالله لأفعلن فحذف أحلف
لدلالة الكلام عليه فكذا ههنا ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره على اسم الله أي سر على اسم الله **المسألة الثالثة**
لما ثبت أنه لا بد من الإضمار فنقول الحذف في هذا المقام أفصح والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله أعوذ بذلك
الحكم المعين أما عند الحذف فإنه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله وإلا عند الابتداء
باسم الله ونظيره أنه قال الله أكبر ولم يقل إنه أكبر من الشيء الفلاني لأجل ما ذكرناه من إفادة العموم فكذا ههنا **المسألة**
الرابعة قال سيبويه لم يكن لها عمل إلا الجر فكسرت لهذا السبب فإن قيل كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الجر ثم إنها ليست مكسورة
بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم فهو قوي في العمل ضعيف أما الحرف فلا وجود له إلا بحسب هذا الأثر فكأنه فيه كلاما قوما
المسألة الخامسة الباء قد يكون أصلية كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه
أحدها الإلصاق وهي كقوله أعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعي رحمه الله وثالثها لتأكيد النفي كما في قوله تعالى
وما ربك بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم وخامسها الباء بمعنى في تقول حل بأعدائك ما حل به أي حل في
أعدائك وأما باء القسم فهو قوله بالله فهو من جنس باء الإلصاق **المسألة السادسة** قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم

وقال الشافعي رحمه الله الباء تفيد التبعيض حجة الشافعي وجوه الاول ان هذه الباء اما ان يكون لغوا او مفيدا فالاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين
واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال
بذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعيض الثاني ان الفرق بين قوله مسحت المنديل بيدي ومسحت يدي بالمنديل ان الثاني يكفي في صدقه ان امسح
يدي بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد
التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يفيد اي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء من الراس وهذا هو قول الشافعي
والاشكال عليه انه تعالى قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي
لا بد فيه من الاتمام والجواب فنقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص
ليست نسخا فوجب الاتمام هناك بسائر الدلائل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص

المسئلة السابعة

فرع اصحاب ابي حنيفة على باء الالصاق مسائل احدها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل
لامراته انت طالق بمشيئة الله لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشيئة الله يقع لانه اخرجه مخرج التعليل وكذلك انت طالق
بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال انت طالق بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها
قال في جامع الكبير لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان اذن لك
فاذن مرة كفى ولا بد من الفرق وثالثها لو قال لامراته طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان الباء
هاهنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلاثا على الف فطلقت نفسها
واحدة لم يقع شيء عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف قلت وهاهنا مسايل كثيرة
متعلقة بالباء قال ابو حنيفة الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قال بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه حرف الباء هو الثمن
فقط وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسدا واذا قال بعت هذا
الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز
ب قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين ج قال الله تعالى ان الله اشترى
من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال من اصول الفقه الباء تدل على السببية قال تعالى بانهم شاقوا الله و
فهاهنا الباء دلت على السببية وقيل عليه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب ب اذا قلنا
الباء تفيد السببية فالفرق بين السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج الباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانها لا ندري
ان هذه الباء بماذا تتعلق وكذا البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء وقيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها
في القران وعلوم القران في الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه
الباء باء الالصاق فهي تلصق العبد بالرب وهو كمال المقصود النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر من هذه الكلمة فان هذه
الكلمة اشتملت على نوعين منها احدهما الباء وثانيها لفظة من فنقول في لفظة من مباحث الف تقول اخذت المال من ابنك فتكسر النون ثم
تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فههنا اختلف اخر هذه الكلمة وانما اختلف لاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فههنا
اختلف اخر هذه الكلمة لاختلاف العوامل فان المراد من العامل الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة ب
كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة ج قال المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه
وقال اخرون الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة عليه وانكر بعضهم كونها زائدة واما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة
فكانه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر بعضه فقد غفر كله د الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره وقال الشيطان ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم
وعن ايمانهم وعن شمائلهم وفيه سؤالات الاول لم خص الاول والثاني بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني ذكر الشيطان بلفظ من دون لفظ عن
فقال اعوذ بالله من الشيطان ولم يقل اعوذ بالله عن الشيطان النوع الرابع من مباحث هذا الباب الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في
الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان
الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا لا يقتضي المساواة بينهما وهذا يبطل قول الثنوية الذين يقولون ان الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم
الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس الموذي فالعاقل يفر من هذا الشرير الى هذا الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما
كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيما كريما فاي فائدة في الرجوع اليه من شر الشيطان ج الملائكة في السموات هل يقولون
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور انفسهم لا من شرور الشيطان د اهل الجنة هل يقولون في الجنة اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم الانبياء الصديقون هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين والشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
انفسكم واما الانسان فهو الذي القى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدا بالجانب

الاضعف وترك الجانب الاهم د

الكتاب الثاني

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب الباب الاول في مقدمات جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قد بينا ان الباء من بسم الله متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما او متاخرا فهذه
اقسام اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك ابدا بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء الكلام بسم الله واما اذا كان
متاخرا وكان فعلا فكقولك بسم الله ابدا واما اذا كان متاخرا وكان اسما فكقولك بسم الله ابتداء الكلام ويجب البحث هاهنا عن شيئين الاول
هل التقديم اولى ام التاخير فنقول كلاهما وارد في القران اما التقديم فكقوله بسم الله مجريها واما التاخير فكقوله اقرا باسم ربك واقول التقديم
عندي اولى ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق
في الذكر الثاني قال تعالى هو الاول والاخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم الرابع انه قال
اياك نعبد واياك نستعين فههنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدائي الخامس سمعت الشيخ
الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير الميهني مع الاستاذ ابي القاسم
القشيري فقال الاستاذ ابو القاسم القشيري المحققون قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام
المريدين اما المحققون فانهم ما راوا شيئا الا وكانوا قد راوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان
الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه نقل من رؤية
فعله الى رؤيته ووجوب الاستعاذة بالله وقال اعوذ بالله ومن اضمر الفعل ثانيا فكانه راى وجوب الاستعاذة بالله ثم نزل الى احوال نفسه

المسئلة الثانية

اضمار الفعل اولى ام اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي نسق تلاوة السورة يدل على ان المضمر هو الفعل
وهو الامر قال الله تعالى اياك نعبد والتقدير قولوا اياك نعبد فكذلك قوله بسم الله والتقدير قولوا بسم الله واقول لقائل ان يقول بل اضمار
الاسم اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام باسم الله ابتداء كل شيء كان هذا اخبارا عن كونه مبتدا في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات
سواء قاله قائل او لم يقله سواء ذكره ذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام فيه يجيء في بيان ان الاولى ان يقال قولوا
الحمد لله او الاولى ان يقال ان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله

المسئلة الثالثة

الجر يحصل بشيئين احدهما بالحرف كما في قوله بسم الله والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله واما الجر الحاصل في لفظة الرحمن الرحيم
فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف في الاعراب وهاهنا ابحاث احدها ان حروف الجر اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها
ان اقتضاء الحرف اقوى ام اقتضاء الاضافة بين الجزء والكل او بين الشيء الخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه اما القسم الاول فكقوله باب من حديد
وخاتم من ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب واما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف اليه
بالكلية واما اقسام النسب والاضافات فكلها خارجة عن الضبط والتحديد فان انواع النسب غير متناهية

المسئلة الرابعة

الاسم اسما للشيء هو النسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة
معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص وكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة
منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا
هو المراد من اضافة الاسم الى الله سبحانه

المسئلة الخامسة

قال ابو عبيدة ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة
والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظ الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم واقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله ذكر اسم الله
فكلام ابي عبيدة ضعيف لانا لما امرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب
ان يكون المراد ابدا بذكر الله والمراد ابدا باسم الله وايضا فالفائدة فيه انه كما ان ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار
واسمه اشرف الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه على كل الاسماء وعلى
هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة اما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة

المسئلة الاولى

اجمعوا على ان الوقف على قوله
بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلاثة
وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا
بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون كلاما تاما ثم لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام
الا ان قوله الرحمن الرحيم مالك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات وانما جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها
وحدها اية فلم تقولوا بسم الله الرحمن اية ثم تقولوا الرحيم اية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم اية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه

المسئلة الثانية اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخم
ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة
في حال كونها مرفوعة كقول الله الله لطيف بعباده قل هو الله احد وكقوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم **المسئلة الثالثة** قالوا
المقصود من هذا التفخيم امران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم
الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه اكثر فوجب ان يكون افضل في الثواب
وايضا جاء في التورية يا موسى اجب ربك بكل قلبك فههنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا
ادخل في التعظيم **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الظا وكنسبة السين الى الصاد
ثم انا رأينا ان القوم قالوا الدال حرف والظا حرف اخر وكذلك السين حرف والصاد حرف اخر فكان الواجب ايضا ان يقولوا اللام الرقيقة حرف و
اللام الغليظة حرف اخر وانهم ما فعلوا ذلك فلا بد من الفرق **المسئلة الخامسة** تشديد اللام من قولك الله للادغام فانه حصل هناك
لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل واذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان اول الحرفين ساكنا وكان الثاني متحركا ادغم
الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في قوله فما ربحت تجارتهم ما لهم من الله واما في الكلمة الواحدة فكما في
هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع
منها مثلان كان الادغام جايزا **المسئلة السادسة** لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة وهي ان لام التعريف
ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما في الاخر فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة
المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان **المسئلة السابعة** لا يجوز
حذف الالف في قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقوف عليه قال بعضهم اقبل سيل جاء من امر الله يحرد جرد الجنة المغلة ويتفرع
على هذا البحث مسئلتان في الشريعة احدهما عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد
اليمين به وقال اخرون ينعقد اليمين به لان هذا بحسب اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيها لو ذكره كذلك في قوله الله اكبر
هل ينعقد الصلاة به ام لا والثالث لو ذكره عند الذبح هل يصح ذلك ام لا **المسئلة الثامنة** لم يقرا احد الله بالامالة الا قتيبة في
بعض الروايات **المسئلة التاسعة** تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء
في لزوم ادغام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر حرفا سواه وهي الصاد والضاد والسين والشين والدال والذال والراء والطا والظا والتاء والثاء
والنون كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف
المذكورة كلها مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة
عشر كقولنا العابدون الامرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا تباعد مخرج الحرفين عن مخرج الحرف الثاني
ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما على الاخر بخلاف الحرفين الذين يقرب مخرجهما لان التمييز بينهما مشكل **المسئلة العاشرة**
اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن الرحيم وفي جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز ولعله قول سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف
والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز **المسئلة الحادية عشر** اجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين
للمجرور الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم
النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسائل **المسئلة الاولى** طولوا الباء من بسم الله وما طولوه في سائر المواضع
وذكروا في الفرق وجهين الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما قرؤا
كتبوا اقرا باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صيغتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان
عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين فيه ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله **المسئلة الثانية** قالوا لعل الاصل ان الحرف
منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبه لفظة الله ارتفعت واستعلت فرجوا ان القلب لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شانه **المسئلة
الثالثة** حذفوا الف اسم في قوله بسم الله واثبتوه في قوله اقرا باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة باسم في بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات
عند اكثر الافعال ولاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فانه ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها
انما دخلت بسبب ان الابتدا بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرا باسم ربك
لان الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرا باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرا اسم ربك
صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق **المسئلة الرابعة** كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي
بلام واحدة مع استوايهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف
تصرف الاسماء فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص فانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة
يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف فان الحروف لا تثنى

الثاني ان قولنا الله لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله له وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب فكذلك في
الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط **المسئلة الخامسة** انما حذفوا الالف
قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند
القراءة **المسئلة السادسة** قالوا الاصل في قولنا الله لا اله الا هو ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف
في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق
مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح فكذلك
العبد يبتدي من اول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى اخر مراتب الوسع
والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية
رجوع الى البداية **المسئلة السابعة** انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو
ثبت الالف حسن ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها الالتباس بخلاف حذفها من الرحيم

الباب الثالث

من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم
والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم النوع الاول وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه اللفظة لغتان
مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة
اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحوا الالف قال الذي لغتهم كسر الالف سم وقال الذي لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمي
يسمى قال اسم ومن جعل اصله من سما قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه وسمه وسماه **المسئلة الثانية** على
ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسماء واسامي **المسئلة الثالثة** في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا
وظهر فاسم الشي ما علاه حتى ظهر ذلك الشي به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشي متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم
عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق
الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما **المسئلة الرابعة** الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اشتقاقه من وسم
يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة واصله الوعد والوصف والوزن اسقط منها
الواو وزيد فيها الهاء واما الذين اشتقوه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصله الاسم من سمي يسمو وسما يسمي والامر فيه اسم كقولنا
قولنا ادع من دعوت او اسم مثل ادم من دمي ثم انهم جعلوا هذه الصيغة وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها من حد الافعال قالوا وهذا
كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الان فان اصله ان اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول
الثاني اصله سمو مثل حمو انما حذفت الهمزة من اخره لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صادفت بسبب حذف الواو اخر
الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تحريك
المسكن بتسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت الهمزة في اوله لان الابتدا بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدا به وانما حصلت الهمزة
بذلك لانها من حروف الزيادة والنوع الثاني من مباحث هذا الباب في المباحث العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه
فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل **المسئلة الاولى** قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى
وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من
التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في
ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة فالمسمى تلك الذوات في انفسها
وتلك الحقايق بانواعها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان المراد بالاسم ذات المسمى
وبالمسمى ايضا تلك الذوات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشي عين ذات الشي وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات
وغير عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث **المسئلة الثانية** اعلم انا استخرجنا
القول لقول من يقول الاسم نفس المسمى وجها لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين
ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا
وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للاخر والله اعلم **المسئلة الثالثة** في ذكر
الدلايل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم نفي و
سلب لا ثبوت مع ان المسمى ههنا عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها اسما معينة
وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الاخر معلوم وذلك يوجب المغايرة والثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة
وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب

الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول يشكل الكلام بعد ان يكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا موجودا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا الثلج والنار وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه السابع ان قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك وتعالى اسم ربك في هذه الآيات تقتضي اضافة الاسم الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر بان يدعو الله باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله لا الصوت والحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال انه كما يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها **المسئلة الرابعة** التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة **المسئلة الخامسة** قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني يمتنع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر كان وضع الاسماء والافعال سابقا على وضع الحروف والاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشيء من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتداء والخبر اما تركيب الفعل لا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم في الرتبة على الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع **المسئلة السادسة** قد علمت ان الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان اسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب **المسئلة السابعة** يشبه ان يكون اسماء الصفات سابقة بالرتبة على اسماء الذات القائمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر والله اعلم **المسئلة الثامنة** في اقسام الاسماء الواقعة على المسميات اعلم انها تسعة فاولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من اجزاء ذاته كما قلنا اذا الجدار انه جوهر وجسم وثالثها الاسم الواقع على الشيء بسبب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء انه اسود وابيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا يتعلقها بالاشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولك للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خال عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه عالم قادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من جملة قولنا قادر لا يعجز عن شيء عالم لا يجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني ان لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه او لغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرناه **المسئلة التاسعة** في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية المقدسة الاولى انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ كون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وان يكون الصفة زائدة باختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز

لا لمرجح وان كان لامر آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل قولنا فهذا يقتضي ان يكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال المقدمة الثانية انا نقول انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة المقدمة الثالثة في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذلك ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية فقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده وان كان كذلك كانت حقيقته ايضا كذلك مغايرة لدوام وجوده وثبت وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة الحقيقة المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني ان الاستقراء التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة احدها الاشياء التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من احوال انفسنا كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التي يركبها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه هي الاشياء التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الاضافية الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر المقدمة الرابعة في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن ان تصير معقولة لهم المقدمة الخامسة في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة او في حق فرد من افرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر عن الوفاء بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله الى غير المتناهي ولان اعظم الاشياء هو الله سبحانه واعظم العلوم علم الله سبحانه واعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لم يعرف الله الا الله المقدمة السادسة اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية فهي اذا رأينا بناء علمنا انه لا بد من بان فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقته من اي انواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه واما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية المرئية واذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله سبحانه معرفة عرضية واما الذي نسميه لان هو المعرفة الذاتية فلم تكن بعد الآن معلومة لا يقع الغلط المقدمة السابعة اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو اعني ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة لذاته يقع في الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فاذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا ايضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير ان يكون هناك طريقان واحدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين او هناك طرق كثيرة ومراتب كثيرة مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في هذه المقدمات **المسئلة العاشرة** في انه هل لله سبحانه بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة لانها غير معلومة البتة لم يبق لوضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود وعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم انما له لوازم معرفة وتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يقبل العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين عنده من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة **المسئلة الحادية عشر** تقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر اشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به اشرف العلوم وكان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسماء وهو المراد في الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله الاعظم فلو اتفق لملك مقرب او نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون متجليا له معناه لم يبعد ان يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات والله اعلم **المسئلة الثانية عشر** القائلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه **الاول** قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا

ذو الجلال والاكرام وورد فيه قوله عليه السلم الظوا بيا ذو الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية و الجلال اشارة الى الصفات الاكرامية الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات والقول الثاني قول من يقول انه هو الحي القيوم فقال لهتك العلم ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كبير لانه صفة واما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناوه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية والقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم القول الثالث قول من يقول ان اسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما سواه بالنقصان وعندي ايضا ان هذا ضعيف لانا بينا ان الاسما منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسما الدالة على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسما واعظمها واذا ثبت هذا الدليل فلا سبيل الى الانكار والقول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه واذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة

المسألة الثالثة

اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء الماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة وذلك في حق الله تعالى محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزء غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فالا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يكون يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته

المسألة الرابعة عشر

اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله سبحانه وتعالى ام لا قد ذكرنا اختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد بينا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فنقول بقي الاقسام السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشي بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون نفس كيفية من كيفيات الوجود واما ان يكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفيته ذلك الوجود ونحن نذكر المسايل المفرعة على هذه الاقسام والله اعلم واحكم

الباب الرابع

في البحث عن الاسما الدالة على الصفات الحقيقية قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة اقسام القسم الاول الاسما الدالة على الوجود وفيه مسايل

المسألة الاولى

اطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله باسم الشي ونقل عن جهم بن صفوان انه انكر ذلك عن جابر اما حجة الجمهور فوجوه قوله تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله شهيد وهذا يدل على ان يجوز تسمية الله باسم الشي فان قيل لو كان الكلام معقودا على قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا الكلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون الله تعالى مسمى باسم الشي قلنا لما قال اي شي اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم فوجب ان تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اي شي اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود الحجة الثانية قوله كل شي هالك وذلك يدل على انه تعالى مسمى بالشي الحجة الثالثة قوله عليه السلم في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شي غيره وهذا يدل على ان اسم الشي يقع على الله

الحجة الرابعة

روى عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفارق عن عايشة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شي اغير من الله

الحجة الخامسة

ان الشي عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيا واحتج جهم بوجوه

الحجة الاولى

قوله الله خالق كل شي وكذلك قوله والله على كل شي قدير فهذا يقتضي ان يكون كل شي مخلوقا ومقدورا والله ليس بمخلوق ولا مقدور فيلزم ان الله ليس شيا فان قالوا قوله تعالى الله خالق كل شي والله على كل شي قدير مما دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدلالة اللفظية بتقدير هذا العذر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان اهل العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات الا ان اجرا الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي يكون حقيرة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يكون الله مسمى بالشي كان اعظم الاشيا واجلها هو الله سبحانه فامتنع ان يحصل منه سبب جواز التخصيص فوجب القول بان دعا هذا التخصيص محال الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله شي حكم تعالى بان مثل مثله ليس بشي ولا شك ان كل شي فانه مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الاية ان مثل مثله ينتج انه تعالى غير مسمى بالشي فان قالوا الكاف زايدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي قلناها في غاية القوة والكمال الحجة الثالثة لفظ الشي لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثنا واسماء الله تعالى يجب لو كانها كذلك ينتج ان لفظ الشي ليس من اسماء الله تعالى انما قولنا ان الاسم الشي لا يفيد المدح والجلال ظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشي قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشي حاصلا في احس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشي لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسما الله يجب ان يكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمايه والاستدلال بالاية ان كون الاسما حسنة لا معنى لها الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا ان ندعوه بهذه الاسم ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون في اسمايه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسما الحسنة فقد الحد في اسماء الله فنصير هذه الاية كالدلالة على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسما الدالة على صفات

الجلال

الجلال والمدح واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المقصود الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شي وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة فلا يجوز خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا ملجأ الاشيا يا منشئ الارض والسما واعلم ان من الناس من ظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ذاته تعالى موجود وذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا يجري نسبته بلغة ولا يليق بالانسان العاقل ان يتهمه بتفنيد حتى لا يقع في الغلط

المسألة الثانية

في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ان يراد بالوجود الوجدان والادراك ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك والشعور به والثاني انه يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعلى يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعلى لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي ها هنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشي في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشي لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشي في نفسه وثبوته في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الخلاف لفظ الموجود على الله يكون على وجهين احدهما لكونه معلوما مشعورا به والثاني لكونه في نفسه ثابتا متحققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء في القران قال الله تعالى لوجدوا واما علموا حاضرا ولفظ الوجود انما هنا بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القران فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجدان بمعنى الثبوت والتحقق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث ليس الا في حصوله بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين في اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا اليس قلتم ان اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ولفظ الموجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل لدلالة الاجماع وايضا فدلالة لفظ الموجود اكثر من دلالة لفظ الشي عليه وبيانه من وجوه الاول ان عند قوم يقع لفظ الشي على المعدوم كما يقع على الموجود اما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثنا لانه يفيد انه بسبب كثرة دلايل وجوده والهيته صار سبحانه معلوما لكل احد موجودا عند كل احد واجب الاقرار به عند كل عقل فهذا اللفظ افاد المدح والثنا من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشي

المسألة الثالثة

في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا دالة على هذا اللفظ احدها عن عايشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح عند امير يطيعه في ذات الله وثانيها عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابرهيم لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله ورابعها عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبي عليه السلم ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بنعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباده واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل شي حصل له امر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشي مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مونثا قيل انه ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ تصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الحقيقة القايمة بنفسها فلهذا جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القايمة بنفسها وجعلوا اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى انه قال لم يكذب ابرهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله اي في طلب رضاة الله وهذا الكلام في ساير الاخبار والله اعلم

المسألة الرابعة

في لفظ النفس هذا اللفظ وارد في القران قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عايشة قالت كنت نايمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ففقدته فطلبته فوقعت يداي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملايه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جيته اهرول والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احد احب اليه المدح

من الله من اجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس احد احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك انزل الكتاب و
ارسل الرسل الخبر الخامس عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه و
زنة عرشه الخبر السادس روى ابو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه وتعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما
فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد
الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن ابي هريرة عن
النبي عليه السلم انه قال التقى ادم وموسى فقال له موسى انت الذي اشقيت الناس حتى اخرجتهم من الجنة قال ادم انت الذي اصطفاك الله
لرسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التوراة فهل وجدته كتب علي قبل ان يخلقني قال نعم قال فحج ادم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيه لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما الخبر العاشر
عن انس بن مالك عن النبي عليه السلم يرويه عن ربه انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالحرب فلا ابالي في اي واد للدنيا اهلكته واقذفه
في جهنم وما ترددت نفسي في قضاء شيء قضيت ترددي في قبض عبدي المومن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته الخبر الحادي عشر عن عبد الله
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل
في قضاؤك اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك وانزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل
القران ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما انا رحمة للعالمين وان اكره المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب احدهم الخمر الا سقاه
الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته
وهويته وليس عبارة عن الشيء الجسم المركب والاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله محال فوجب حمل اللفظ على ما ذكرنا

المسئلة الخامسة في لفظ الشخص

عن سعد بن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش
ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدح من الله واعلم انه
لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له شخصية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن
غيره

المسئلة السادسة في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله

قال الله تعالى الله نور السموات والارض فاما الاخبار فروى
انه قال لعبد الله بن عمر نقل عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق في ظلمة
ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور شي فقد اهتدى ومن اخطاه فقد ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم بان القول بان الله
هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور اما يكون جسما او كيفية في جسم والجسم محدث فكيفياته ايضا محدثة وجل
الله ان يكون محدثا الثاني ان النور تضاده الظلمة والاله منزه عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله منزه عن الافول
اما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الايات من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلايل العقلية وايضا انه
تعالى قال عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى مالكه وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق
النور بقي ان يقال فما المقتضي لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرا بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراة فالشبهة
زايلة الثاني انه سبحانه منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه والثالث ان بحكمته حصلت مصالح
العالم فانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان
موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل
عليه القران والاخبار اما القران فقوله تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ما روى
ابو امامة الباهلي عن النبي عليه السلم انه قال اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله الخبر الثاني عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
تدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال نعم
التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود
قال تلا النبي عليه السلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فقلت يا رسول الله كيف يشرح الله صدره قال اذا
دخل النور القلب انشرح وانفسح فقلت ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت
قبل نزول الموت الخبر الرابع عن انس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كيف اصبحت يا حارثة فقال والله اصبحت مومنا حقا فقال عليه السلم انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك عزفت نفسي عن الدنيا
واسهرت ليلي واظمات نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون والى اهل النار يتعادون فيها قال عليه السلم
عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا فقال يا رسول الله ادع الله لي
بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد الخبر الخامس عن ابن عباس قال بينما جبريل عليه السلم جالس

عند النبي

عند النبي عليه السلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع راسه الى السما فقال ان هذا الباب من السما قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد
ابشر بنورين لم يوتهما احد قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر المومن
على الصراط يوم القيمة فتناديه النار جز يا مومن فقد اطفا نورك لهبي الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول
اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيى وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل عبادك نصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور تهدي به
او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلا تدفعه او شر ترفعه او فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه سيل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعث رووسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض لوسعهم الخبر التاسع عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين اذا استاذنوا على الامرا لم يوذن لهم واذا خطبوا النسا لم ينكحوا واذا قالوا
لم ينصت لقولهم حاجة احدهم تتلجلج في صدره لو قسم نورهم على اهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن انس قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن ادخلته حصني فقد امن الخبر
الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ اعوذ بكلمات الله التامة وبنورك
الذي اشرقت له الارض واضات به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك وفجاه نقمتك ومن درك الشقا ومن شر قد سبق الخبر الثاني
عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور

المسئلة السابعة في لفظ الصورة

وفيه اخبار الخبر الاول عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال ان الله تعالى خلق ادم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله خلق ادم
على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق ادم على صورة الرحمن والخبر الثاني
عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قايل ما رايتك اسفر وجها مثل الغداة فقال
وما لي وقد تبدا لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى يا محمد فقلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها
بين ثديي فعلمت ما في السماء والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه الاخبار وجوها الاول ان قوله ان الله خلق ادم على صورته
الضمير عايد الى المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد ان الله خلق ادم على صورته التي كان في اخر امره
يعني انه ما تولد من نطفة ودم وما كان جنينا ووضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث المراد من الصورة الصفة
يقال صورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله ادم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع
الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم

المسئلة الثامنة

الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر
على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغني عن المحل والموضع
والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور وسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب
تشخصه وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود واما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده
والحق سبحانه اظهر من كل ظاهر بسبب كثرة الدلايل على وجوده فكان اولى الاشيا بان يسمى به واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع
من هذه اللفظة فوجب الامتناع منه

المسئلة التاسعة

اطلقت الكرامية لفظ الجسم على الله قالوا ولا نريد به كونه
مولفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قايما بالنفس غنيا عن المحل واما ساير الفرق فقد اتفقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامات
المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وذلك لانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في
الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش وكل ما كان كذلك فان ذاته ممتدة من احد جانبي العرش الى الجانب الاخر
فكان طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا اردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم لفظ يوهم
معنا باطلا وليس في القران والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزا بحسب الطول
والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد اصل هذا المعنى

المسئلة العاشرة في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى

اعلم ان هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب اصل اللغة في لغة العرب يفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه واجب
الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تاكيد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم اطلقت الفلاسفة بهذا التاويل لفظ الانية عليه

المسئلة الحادية عشر في اطلاق لفظ الماهية

اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا
اراد ان يسال عن حقيقة الحقايق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي عليه السلم يقول ارنا الاشيا كما هي فلما كثر السوال عن معرفة الحقايق
بهذه اللفظة جعلوا المجموع قولنا ما هي كاللفظة الواحدة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازا الحقيقة فقالوا ماهية الشي اي حقيقته المخصوصة
وذاته المخصوصة

المسئلة الثانية عشر في اطلاق لفظ الحق

اعلم ان هذا اللفظ ان اطلق على ذات الشي كان المراد منه موجودا
حقيقيا في نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل الباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل شي ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم
وجب ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق ومطابق للشي في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد

بالحق لانه اذا كان صوابا كان مطابقا واذا كان مطابقا فذلك واجب التقرير واجب الابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله هو الحق المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطلق الذي لا يتغير عن هذه الصفة واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات القسم الثاني في تعداد الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات عقلية المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا ابديا لا يوجب القول بوجود زمان لا اخر له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف حصوله على زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ولان على هذا التقدير يكون تعالى ازليا ابديا من غير حاجة الى وجود زمان اخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ذلك الزمان ازليا والتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بسبب زمان اخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس ازليا فحينئذ قد كان الله الازلي موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان اخر وهو المطلوب فثبت ان كونه سبحانه وتعالى ازليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان ازليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا واعلم ان لفظ الباقي ورد في القران قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا كان باقيا لا محالة وايضا قال تعالى هو الاول والاخر فجعله اولا لكل ما سواه واخرا لكل ما سواه وما كان اولا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول لامتنع ان يكون اولا لاول نفسه ولو كان له اخر لامتنع كونه اخرا لاخر نفسه فما كان اولا لكل ما سواه وكان اخرا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول واخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى ازليا لا اول له ابديا لا اخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع اخر ولزم التسلسل وهو محال فهو تعالى قديم واذا ثبت انه قديم وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا اثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء الاسم الاول القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم الاسم الثاني الازلي هذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل ولو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له البتة الاسم الثالث قولنا لا اول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدميا الا انه في الحقيقة ثبوت وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم ولكون الشيء مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا اول له مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة عن الذات لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم وكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل الخامس السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرام واحد فرد وثلاثة سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما سمي بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة لتفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد ان لا يقع الا على الشيء الذي تحدث اجزاؤه بعضها عقيب البعض ولو كان هذا المعنى في حق الله محالا كان اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا الاسم السادس المستمر وهذا من باب الاستفعال واصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم اطلقوا المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق اجزائه وتعاقب ابعاضه الاسم السابع الممتد وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم الثامن لفظ الباقي قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال واعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام بالبقاء وليس الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله الاسم التاسع الدائم قال الله تعالى اكلها دائم ولما كان احق الاشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته ومعناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكلما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء واعلم ان كلما كان واجب الوجوب لذاته وجب ان يكون قديما ازليا ولا ينعكس فليس كلما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا بعلة ازلية ابدية فحينئذ يجب ان يكون ازليا ابديا فثبت لكونه كذلك فهذا الشيء يكون ازليا ابديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته لقولهم بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خداي كلمة مركبة من كلمتين بالفارسية احدهما قولنا خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثانية قولنا اي ومعناه جا فقولنا خداي معناه انه بنفسه جا وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكائن واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القران بحسب صفات الله تعالى قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال ان الله كان عليما حكيما واما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القران لكنه وارد في بعض الاخبار روي في الادعية الماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون لفظ يقرب معناه مما ذكرناه او يناسبه في بعض الوجوه واعلم ان ههنا بحثا لطيفا نحويا وذلك ان النحويين اطبقوا على ان كان على قسمين احدهما

الذي

الذي يكون تاما وهو الذي بمعنى حدث ووجد وحصل قال الله تعالى كي تتم جرامذ احر حب للناس ايه وجد ثم وجد ثم حراميز والثاني الذي يكون كقولك كان الله عليما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا ان كان على كلا التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكان اذا اسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء وحينئذ يتم الكلام فكان يجب ان يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بهذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها غير ناقصة وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما اوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والعقلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وما افلحوا في الجواب ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان نقول لفظة كان لا تفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد حدوث موصوفية شيء بشيء اخر اما القسم الاول فان لفظ كان يتم اسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل واما القسم الثاني فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين فانه اذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند ذكرهما جميعا فلا جرم يتم المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرناه ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يلغيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول على هذا التقدير فلا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى القسم الثالث من اقسام الصفات الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود والكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى فالفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك الصفات اما ان تكون واجبة لذواتها او ممكنة لذواتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات انما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت تلك مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان والثاني ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك المؤثر في ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كلما كان اثر الغير كان حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل **الحجة الثانية** على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت مساوية للذات في القدم ويكون لكل واحد منها مخالفا للاخر بخصوصية ماهيته المعينة فما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزئين ثم نقول ويجب ان يكون كل من ذلك الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يوجب ان يكون قديما وحينئذ نقول ان ذلك الجزئين يتشاركان في القديم ويختلفان في الخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين اخرين وذلك محال لانه لا يلزم ان يكون حقيقة كل واحد من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير ممكن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية ازلية لاجل كون تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليته في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ كون هذه الصفات مستغني عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة **الحجة الرابعة** ان تلك الصفات اما ان تكون بحيث تتم الالهية بدونها او لا تتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فثبت نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء اخر والمحتاج لا يكون الها **الحجة الخامسة** ذاته سبحانه اما ان تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات واما ان لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية **الحجة السادسة** لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزءا او متبعضا وذلك يبعد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب

الحجة

السابعة ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات و
الاول لا تقول به النصارى فيمتنع ان يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا من هذا
الوجه فتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفات الحقيقية به

المسئلة الثانية

في دلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع ان يكون
علمه وقدرته ذاته نفسها ويدل عليه من وجوه الاول انا ندرك التفرقة بالبديهة بين قولنا الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك
يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن ان يعقل ان العلم موجود في الله مع الذهول عن كونه قادرا وذلك يدل على ان
الذات موجودة مع الجهل بكونه عالما ويمكن ان يكون العلم حاصلا بكونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث كونه عالما عام التعلق
بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم
والقدرة والا لما كان كذلك الرابع ان كونه تعالى قادرا في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس
ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس
بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون
هذه الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما
معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا
الباب

المسئلة الثالثة

اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان يكون صفة يلزمها
حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان صفة العلم كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بالمقدور
فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة
في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة
نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا يكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها
يصح بان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة فلا بد ان يكون تلك الذوات مختلفة في
قبول صفة الحياة فوجب ان يكون مخصوصا لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة
فثبت بهذا قبول الحياة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا
هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ان معنى كونه حيا انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم فهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع
عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة
وان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية مغايرة فوجب ان كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد
دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعقلا ذاتيا وانما نتعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا سقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام
في هذا الباب

المسئلة الرابعة

لفظ الحي وارد في القرآن قال الله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى وعنت
الوجوه للحي القيوم وقال تعالى هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين ثم ان قيل الحي معناه الدراك الفعال او الذي لا يمتنع ان يعلم
ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب في ان ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم والجواب ان التمدح لم يحصل بمجرد كونه
حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك
الفعال فقوله الحي يقتضي كونه دراكا فعالا وقوله القيوم يعني انه دراك لجميع الممكنات فعال لجميع المحدثات والممكنات فيحصل المدح من هذا
الوجه

الباب الخامس في الاسماء

الدالة على الصفات الاضافية اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت
المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال اخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه الحجة الاولى ان الصفة المسماة بالتكوين اما مؤثرة
على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين
آخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة
او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى
اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون لها صلاحية التاثير فوجب ان لا يكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض و
احتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجد وقد لا يوجد الا ترى ان الله قادر على الف سنين وقسم على هذه السماء الا انه
ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون
معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى

انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله تعالى اوجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالوجود
يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تفسير الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب ان
يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا ولوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون واذا عرفت هذا الاصل فنقول القائلون بان
نفس التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة محضة واضافة مخصوصة وهي تاثير
قدرة الله في حصول هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط
بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية

المسئلة الثانية

اعلم ان الصفات الاضافية على اقسام احدها
كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل لسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما
كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها كونه فاعلا للافعال
صفة اضافية محضة بناء على ان تكون الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فالمعتبر اما ان يكون بمجرد كونه موجدا للنوع الفلاني او المعتبر
كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فههنا الفاظ من ان يكون مرادفة
مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشي والمبدع والمخترع والصانع والخالق فهذه الفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما
الاسم الاول فهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق
الايجاد واما المكون فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد واما المنشي فاشتقاقه من النشو والنماء وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج واما
المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما كالنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون لمن يأتي الفعل
على سبيل التكلف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله يرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه
ان يكون معناه هو الاحداث دفعة واما البارئ فهو الذي خلقه على الوجه الموافق للمصلحة يقال بري القلم اذا اصلحه وجعله موافقا
لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم اما الالفاظ الدالة على ايجاد شيء بعينه فيكاد ان يكون غير متناه
ويجب ان يذكر في هذا الباب امثلة المثال الاول اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق المؤلم سمي مؤلما ضارا المثال الثاني اذا خلق الحياة
سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا المثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا واذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا
قلل العطا سمي قابضا واذا كثره سمي باسطا والمثال الخامس ان جازى الذنوب بالعذاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزا سمي عفورا رحيما
المثال السادس ان حصل المنع والعطا في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصلا في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا اذا عرفت
هذا فنقول ان اقسام مقدورات الله بحسب الانواع والاجناس غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله اسماء غير متناهية
بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول ههنا دقائق لا بد منها فالدقيقة الاولى ان يقال الشيء قد يكون تارة صفة
وتارة عدمه وقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع
فيقرب من ان يقابلهما العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير
واما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين ان لا يعزه وبين ان لا يذله الدقيقة الثانية انه قد يكون الالفاظ يقرب من ان يكون
مترادفة ولكن التامل التام يدل على الفرق اللطيف ولذا امثلة المثال الاول الرؤوف الرحيم يقرب من ان يكون هذا الباب الا ان الرؤوف اميل
الى جانب ايصال النفع والرحيم اميل الى جانب دفع الضرر المثال الثاني الفاتح والفتاح والنفاع والنافع والواهب والوهاب
فالفاتح يشعر باجراء سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه لقصد ان ينتفع ذلك
المخصوص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقايق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس في الاسماء

الواقعة بحسب الصفات السلبية

اعلم ان القران مملوء منه فطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عائدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب العائدة
الى الذات فهو قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا
على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم
حصل ههنا سلوب غير متناهية من جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وقوله وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج
في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية الى شيء غيره ومنه ايضا قوله لم يلد ولم يولد واما السلوب العائدة الى الصفات فكل
صفة تكون من صفات النقائص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة
ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة فاما الذي يرجع الى سلب اضداد العلم فاقسام احدها
نفي النوم قال الله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قوله تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفي الجهل قال الله تعالى
لا يعزب عن ربك مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه من العلم بغيره فانه لا يشغله شان عن شان

وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة فأقسام أحدها أنه منزه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها أنه لا يحتاج في أفعاله إلى الآلات والأدوات وتقديم وتأخير المادة والمدة قال تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وثالثها لا تفاوت في قدرته بين القليل والكثير قال تعالى وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء. وأما السلوب العائدة إلى صفة الوحدة فهي مثل نفي الشركاء والأضداد والأنداد والقرآن مملوء منه وأما السلوب العائدة إلى الاستغناء فكقوله وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه وأما السلوب العائدة إلى الأفعال فهي أن لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه أحدها أنه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها نفي اللعب قال الله تعالى وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق والثالث نفي العبث قال تعالى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها أنه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها أنه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وسادسها أنه لا يحب الفساد قال تعالى إنه لا يحب الفساد وسابعها أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وثامنها أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها وتاسعها أنه ليس لأحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه فقال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال فعال لما يريد وعاشرها أنه لا يخلف في وعده ووعيده فقال ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد. إذا عرفت هذا الأصل فنقول أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال غير متناهية فيحصل من الجنس الواحد أيضا أقسام غير متناهية من الأسماء. إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للأشياء التي هي نقائص في أنفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقائص فالقدوس سلب عائد إلى الذات والسلام سلب عائد إلى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فإنه لا يمنع من إيصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه أنه لا يشاركه أحد في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه أحد في صفات الإلهية ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم أن الصبور هو الذي لا يعاقب المسيء مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع أنه لا يمنعه من إيصال نعمته وقس عليه البواقي والله الهادي

الباب السابع في الأسماء

الدالة على الصفات الحقيقية مع الإضافية وفيه فصول

الفصل الأول في الأسماء الحاصلة بسبب القدرة والأسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة الأول القادر قال الله تعالى هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم وقال في سورة القيامة أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين وقال في آخر هذه السورة أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى والثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في الصفة بكونه قادرا والثالث المقتدر قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة فقال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم أن لفظ الملك يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ثم إن هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة فالأول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثاني الملك قال تعالى ملك يوم الدين وقال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم أن ورود لفظ الملك في القرآن أكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه أن الملك أعلى شأنا من المالك والثالث مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والأرض واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة الأول القوي قال الله تعالى إن الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة قال الله تعالى إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين

الفصل الثاني في الألفاظ الحاصلة

بسبب العلم وفيه ألفاظ الأول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه الأول إثبات العلم لله قال الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقال تعالى ولا تضع إلا بعلمه وقال تعالى قد أحاط بكل شيء علما وقال إن الله عنده علم الساعة الثاني العالم قال الله تعالى عالم الغيب والشهادة العليم الحكيم الثالث العليم وهو كثير في القرآن الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام إنك أنت علام الغيوب الخامس الأعلم قال الله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته السادس صيغة الماضي قال الله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم السابع صيغة المستقبل قال الله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقال يعلم ما يسرون وما يعلنون الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم آدم الأسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال الرحمن علم القرآن واعلم أنه لا يجوز أن يقال إن الله معلم مع كثرة هذه الألفاظ لأن لفظ المعلم يشعر بنوع تنقيص الناس لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله لأنها وإن أفادت

المبالغة لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال اللفظ الثاني من ألفاظ هذا الباب لفظ الخبير والخبرة وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم أنه الخبرة إذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبير في حق الله تعالى كثيرا في القرآن وذلك إشارة يدرك على العلم والنوع الثالث من ألفاظ الباب الشهود والمشاهدة ومنه الشهيد في حق الله تعالى إذا أبصرناه يكون مشاهدا لها فالمالم أما إذا أبصرناه بالمشاهدة كان من صفة الكلام والنوع الرابع الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها أيضا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي والنوع الخامس اللطيف وقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطرق خفية عجيبة

الفصل الثالث في الأسماء الحاصلة

بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه اللفظ الأول الكلام وفيه وجوه

الأول لفظ الكلام قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الأول صيغة الماضي قال تعالى وإذ قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القرآن الثاني صيغة المستقبل قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم الثالث القول قال الله تعالى ومن أصدق من الله قيلا وقال تعالى ما يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الأمر قال الله تعالى لله الأمر من قبل ومن بعد وقال ألا له الخلق والأمر وقال حكاية عن موسى عليه السلام إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة اللفظ الرابع الوعد قال تعالى وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده وقال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن اللفظ الخامس الوحي قال الله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا وقال تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى اللفظ السادس في كونه تعالى شاكرا للعباد قال تعالى وكان الله شاكرا عليما وقال تبارك وتعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا

الفصل الرابع في الإرادة وما يتصرف منها

اللفظ الأول الإرادة قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضا قال الله تعالى وإن تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الأولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال عن موسى عليه السلام وعجلت إليك رب لترضى اللفظ الثالث قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال والله يحب المطهرين اللفظ الرابع لفظ الكراهة قال الله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الأشعرية الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة بل صفة أخرى سوى الإرادة والله أعلم

الفصل الخامس في السمع والبصر

قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير وقال إنني معكما أسمع وأرى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال تبارك وتعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فهذه جملة الكلام في الصفات الحقيقية والإضافية

الفصل السادس في الصفات

الإضافية مع السلبية اعلم أن الأول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره إضافة وقولنا إنه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الأول يفيد حالة مركبة من إضافة وسلب والآخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى غيره بعده فالحال فيه كما تقدم أما لفظ الظاهر فهو إضافة محضة لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل وأما لفظ الباطن فهو سلب محض لأن معناه كونه خفيا بسبب الماهية ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب القيوم لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين أحدهما أن لا يكون محتاجا إلى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل إلا إذا كان واجب الوجود لعينه في ذاته وفي جملة صفاته وثانيهما أن يكون كل ما سواه محتاجا إليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه فالأول سلب والثاني إضافة فمجموعهما هو القيوم والله أعلم

الفصل السابع في الأسماء

الدالة على الذات والصفات الحقيقية والإضافية والسلبية فمنها قولنا الإله وهذا الاسم يفيد الكل لأنه يدل على كونه موجودا وعلى كيفية ذلك الوجود أعني كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين واختلفوا في أن هذه اللفظة هل تطلق على غير الله كما كان في نهار قريش يطلقونها في حق الأصنام وهل يجوز ذلك في دين الإسلام المشهور أنه لا يجوز وقال بعضهم يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار يا إله الآلهة وهذا بعيد وأما قولنا الله فيأتي أنه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الإشارة ثم اختلفوا في أن الإشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات فإن قلنا إنها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فإن قالوا الإشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا الإشارة في حق الله إشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والإشارة العقلية قد تتناول السلوب

الفصل الثامن في الأسماء

اختلف العقلاء في أنها هل هي من أسماء الذوات أو من أسماء الصفات هذا البحث إنما يظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه وذلك لأن أهل التشبيه يقولون الموجود إما أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز أو لا يكون أما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم وأما

التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج وكل محتاج فهو متحيز فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا ولا حالا في المتحيز اذا عرفت هذا فنقول ان هاهنا الفاظا ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الجثة والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما اشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبريا ولفظ المتكبر واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل والتحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار الاله سبحانه يقول الكبريا ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبريا قائما مقام الردا والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الردا ارفع من الازار فوجب ان يكون صفة الكبريا ارفع حالا من صفة العظمة وثانيها ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقال في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاهنا الاية مشعرة بانه لا فرق بينهما فمن العقلاء من يحب البحث عنها فنقول من الله الارشاد والتعليم ينبغي ان يكون الكبير في ذاته سوا استكبره غيره او لا وسوا عرفت هذه الصفة ام لا واما العظمة فهو عبارة عن كونه بحيث تستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلا واشرف من العرض فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الالفاظ المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو وما يشبهها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها قوله تعالى الكبير المتعال ومنها اللفظة المذكورة عند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم لما ذكروا اردفوا ذلك الذكر بقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون واذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه كونه موجودا في جهة فوق ثم من هولاء من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش بعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعالم ببعد غير متناه فكيف كان فالمشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار احدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبريا في الوجود والبقا والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التوحيد يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات واذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسما الاضافات واما لفظ العلي فانه عند الكل من اسماء الصفات لانه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الذي يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة

لله سبحانه وتعالى من باب الاسماء المضمرة

اعلم ان الاسماء المضمرة ثلاثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلاثة قولنا انا لان هذا اللفظ لفظ يشير به كل واحد الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون مثل قولنا انا ولاجل ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلا من قولنا هو فاعلا الاقسام هو قوله انا واوسطها انت وادناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال في سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جا في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جا كثيرا في القران اولها في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واخرها في سورة المزمل رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل ثم بين الله سبحانه ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد سوى الله او من يذكره على سبيل الحكاية من قول الله تعالى لان تلك الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك ليس ولا يليق الا بالله سبحانه وتعالى واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروط بمعرفة قولنا انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تصح الا للحق سبحانه فثبت ان قولنا لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق سبحانه واما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا ينبه على ان الانسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يحصل له مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهو قوله لا اله الا هو فهذا اصح في الغايبين

فاعلم

واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر باعتبار اخر يصدق عليه انه غايب وبالعكس وعن هذا قال الشاعر

يا غايبا حاضرا في الفؤاد ‌ سلام على الغايب الحاضر

ويحكي عن الشبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج
وجهك المامول حجتنا يوم ياتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال غالبة فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها يمكن ذلك قال مصنف الكتاب وانا بتوفيق الله تعالى اثبت فيه اسرار الطبقة الاولى كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما احده في القلب من البهجة والسعادة عند ما اذكر كلمة هو احد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت ان هذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يقف البيان عليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه اسرار **الاول** ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى اعرفك من انا حتى اكون مخاطبا لك وما التراب ورب الارباب واي مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلا من جميع المناسبات وانت مقدس عن علايق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغايبين فقال يا هو **والفايدة الثانية** ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه في الدناءة والعدم ففيه ايضا انه اقر بان كل ما سوى الله فهو محض العدم لان القايل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود شيان لكان قولنا يا هو صالحا لهما لا يتعين واحد منهما بسبب قوله فلما قال يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله فانه عدم محض ونفي صرف كما قال كل شي هالك الا وجهه وهذان المقامان اعني الغيبة عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلالة ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو **والفايدة الثالثة** ان العبد متى ذكر الله بشي من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى لان العبد اذا قال يا رحمن تذكر نعمته فيميل طبعه الى طبعها فيكون طالبا للحظ وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا مالك يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيا منها وقس عليه ساير الاسما اما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شي غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نوره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله تعالى وهناك يحصل النور التام والكشف الكامل **الفايدة الرابعة** ان العبد اما ان يذكر الله بصفات الجلال او صفات الاكرام اما صفات الجلال فقولنا انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا تعدا انواع المعايب والنقايص فانه يستوجب الزجر والتاديب والحجر ويقال انه مخاطبه يشتمل على الاشياء عند اساءة في الادب واما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين الاول لا شك ان كمال الخالق اعلا واجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله لكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق وذلك لا تقتضي تعريف الكامل العالي بطريق في غاية الخسة والدناءة وذلك سوء ادب والثاني ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة خبز وقطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى الخلاء الذي لا نهاية له الى ما في خزاين قدرة الله اقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزاين الدنيا فاذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى فثبت ان مدح الله وثناه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان هاهنا سرا وهو ان في ذكر هذه المدايح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى تنبيهها على كمال القدرة المقدسة ولا سبيل الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وذكر صفات الاكرام فواظب على هذين النوعين حتى يعرض النفس عن عالم الحس ويالف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك تنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك ينزل في ذلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسبب نفي النقايص المخلوقات عنك او باثبات كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلا وجلالك اعظم بل لا امدحك ولا اثني عليك الا هو بك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة تفيد الحضرة من حيث تقول الروح اي قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا اريدك على قولي يا هو ليكون اقرارا بانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلا واجل من ان يناسب حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبيه على هذه الاسرار في مقامات التجلي والكشف فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبه لهذه الاسرار **والفايدة الرابعة** في هذا الذكر ان المواظبة على الذكر تفيد الشوق الى الله تعالى الى المقامات واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر يورث الشوق الى الله تعالى وذلك ان كلمة هو ضمير الغايبين فالعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غايب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة انما كان بسبب انه

موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ومعيوب بعيب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا انتبه العقل لهذه الدقيقة علم ان كل هذه
الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا علم ان كل المحدثات والابداعيات غايبة عن عتبة علو الحق سبحانه وعرف ان هذه
الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال متعالية
عن مشابهة هذه الكمالات ومقدس عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد ان يصونه غايبا عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك
الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والشعور بها من بعض الوجوه يوجب الشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك
المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كانت اسهل كان شوقه الى الدرجة
عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله وانما قلنا الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد
حصول الالم ولذات متوالية متعاقبة لا يقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه تالم والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب
مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو يورث
الشوق الى الله وثبت ان الشوق الى الله اعظم المقامات واشرفها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة يفيد
املا المقامات واسنى الدرجات **الفايدة الخامسة** في شرح جلالة هذا الذكر اعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر
مقدمات **المقدمة الاولى** ان العلم على قسمين تصور وتصديق اما التصور فهو ان تحصل في النفس صورة مخصوصة من غير
ان تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو ان تحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها
اما بوجود شي او بعدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام التوحيد واما التصديق فانه مقام كبير **المقدمة الثانية**
ان التصور على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكن التصرف فيه اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة
فانه لا يمكنه استحضار تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات اجزاء تلك المركب وهذا التصرف عمل وتصرف وفكر
من بعض الوجوه اما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل
عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرناه ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور توحيد
بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا
في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا التصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب
والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات **الفايدة السادسة** ان
تعريف الشي اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه وهو محال لان المعرف سابق على المعرف
فتعريف الشي بنفسه يقتضي تقديم العلم به وذلك محال لان هذا انما يجري مجرى الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال واما القسم
الثاني وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا تناسب شيا منها لشي من احوال الخالق القديم الواجب
لذاته لانه تعالى مخالف لها بذاته المخصوصة وهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله
تعالى وحقيقته المخصوصة واذا كان كذلك فقد استدت ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق
طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان يتوجه الانسان بحدقة عقله ووجهه الى مطلع تلك الهوية رجا انه ربما اشرق على ذلك النور
حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستعد بمطالعة ذلك النور فنقول الذاكر يا هو يوجه حدقة العقل والروح الى الحضرة
القدسية على رجا انه ربما حصلت له تلك السعادة **الفايدة السابعة** ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان
القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث يستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا
عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جايعا فينسى جوعه وربما كان به الم شديد فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه وابنه في تلك
الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهلته عن الشعور بغيره وكذلك العبد اذا قال يا هو وتجلى لروحه وعقله
ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب ان يستولي على عقله وقلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غايبا عن كل ما
سوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات الى شي سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال
العبد يا هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجا انه ربما وصل الى تلك الحالة نسال الله الكريم ان يسعدنا بها
الفايدة الثامنة من فوايد هذا الذكر العالي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا
كفاه الله هموم الدنيا والاخرة فكان العبد يقول همومي في الدنيا والاخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها الا
الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي فلا
يليق القادر على دفع تلك الحاجات ولا على تحصيل المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره
فقط فاذا فعلت ذلك فهو بحرمته يكفيني مهمات الدنيا والاخرة **الفايدة التاسعة** ان العقل لا يمكنه الاستغراق
في العلم بشي اخر فاذا وجه فكره الى شي بقي معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشي فانني في ذلك الوقت

سوى

العلم

العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى ان اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات
فلهذا السبب واظب على قوله يا هو **الفايدة العاشرة** ان الذكر اشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني
العبد في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملايه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله بالثنا الخالي
عن السوال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول العبد فقير محتاج والفقير المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسوال كان ذلك محمولا على السوال فاذا قال
العبد للغني يا كريم كان معناه اكرم فاذا قال له يا نفاع كان معناه اطلب النفع واذا قال يا رحمان كان معناه ارحم فكانت هذه
الاذكار جارية مجرى السوال اما اذا قال يا هو كان خاليا عن الاشعار بالسوال والطلب فوجب ان يكون قولنا هو اعظم الاذكار ولنختم هذا
الفصل الشريف بذكر رواية في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي
الذي لا يموت ومن لطايف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص
ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته في القران والبرهان اما القران فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها اخر لا اله الا هو ثم قال كل
شي هالك الا وجهه ومعناه الا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا اله الا هو بعد قوله لا اله الا هو فدل ذلك على ان غاية
التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من الناس من قال ان تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل انما تاثيرها في اعطا
صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الموجود واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل
موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية وللوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما
مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بالموثر لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير
والموثر وينفي الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل فثبت ان الموثر موثر في الماهيات فكلما بالغير فيرتفع بارتفاع الغير فلولا
الموثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقايق حقايق وقبل تاثير قدرته
فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا اله الا هو اي لا تقرر لشي من الماهيات ولا تحصص لشي من
الحقايق الا بتقريره وتحصيصه فثبت انه لا هو الا هو والله الهادي

الباب الثامن في بقية المباحث

من اسماء الله تعالى وفيه مسايل

المسئلة الاولى اختلف العلماء ان اسماء الله تعالى توقيفية او اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شي من الاسماء
والصفات على الله الا اذا كان واردا في القران والاحاديث الصحيحة وقال اخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفته فهو جايز والا
فلا قال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل
وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز الا
عند وروده في القران والخبر اما الصفات فانها لا تتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصف الله
بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه
فقيل اما الطبيب فقد نقل ان ابا بكر لما مرض قيل له احضر الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم
من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا ممتنع الثبوت في حق الله اذا احتج فيه فالعلم هو اليقين الذي حصل بسبب تعاقب الامارات
الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله محال واما قلنا ان التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك
لان التبيين مشتق من البينونة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احداهما
عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيانا ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القايلون بانه لا
حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية والهندية وان شيا منها لم يرد في الاخبار
ولا في القران مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته
على صفات المدح ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الاية
الثالث انه لا فايدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظة المعينة عبثا واما الذي قاله الشيخ الغزالي
رحمة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سو ادب ففي حق الله اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جايز في
حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى **المسئلة الثانية** اعلم انه قد ورد في القران الفاظ دالة على صفات
لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا فاحدها الاستهزا قال الله تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزا جهل والدليل
عليه ان القوم لما قالوا لموسى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وثانيها المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها
الغضب قال الله تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال بل عجبت ويسخرون من قرا عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله تعالى

لله

والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال الله تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم و
سادسها الحيا قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل في القلب والوجه عند فعل شيء قبيح واعلم
ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية وآثار توجد عنها في النهاية
مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى
المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه **المسئلة**
الثالثة رايت في بعض كتب التذكير ان لله تعالى اربعة الاف اسم الف منها في القران والاخبار الصحيحة والف في التوراة
والانجيل والف في الزبور ويقال الف في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد فانا
بينا ان اقسام صفات الله بحسب السلوب غير متناهية ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بل نقول كل ما كان
اطلاعه على اثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاعه على اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه
على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر ومن طالع تشريح بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة الاف نوع من اسماء الله تعالى
الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرنا من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل
على الذي لم تعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية
من العصب سبعة عشر لكل واحد منها فايدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة اقسام او اربعة عرف
بالحيلة السديدية وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة
وكل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى فكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين اتصالا معناه ويكون وصول ذلك
الى ذلك العضو في سهم معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الالاف العقل على ان اقسام حكمة
الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التحديد والتعديد والاحصا والاستقصا كما قال تعالى وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها وكل من وقف على نوع اخر من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم اخر من اسماء الله تعالى
ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمايه الحسنى وصفاته العليا وذكر جالينوس
في كتاب منافع الاعضا انه لما صنف هذا الكتاب لم يكتب فيه منافع تجسيم النور قال وانما تركت كتبته
صفته لشرفها فرايت في بعض الليالي كان ملكا نزل من السما وقال لي يا جالينوس لم اخفيت حكمتي عن عبادي فلما
انتبهت صنعت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت في شرحها فثبت بما ذكرناه انه لا نهاية لاسماء الله تعالى الحسنى
المسئلة الرابعة انا نرى في الكتب اذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة ونحن نعلم ان تلك الالفاظ
غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ
دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فايدة وان كانت دالة على شيء اخر او لا
اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة على ذكر الله تعالى وصفات
المدح والثنا فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان احوال تلك الكلمات ان يكون من
جنس هذه الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب ان لا تكون هذه الاذكار المعلومة
اقل في التاثير من قراءة تلك المجهولات لكن لقايل ان يقول نفوس اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرأوا هذه الاذكار
المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهيئة لم يقو تاثيرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه
الجسمانيات فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التاثير اما اذا قرأوا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت
عندهم اوهام انها كلمة عالية غلب الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فيحصل لهم بهذا السبب نوع من انواع التجرد عن
عالم الجسم وتوجه الى عالم القدس ويحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التاثير فهذا ما عندي من قراءة هذه
الرقى المجهولة **المسئلة الخامسة** ان بين الخلق وبين اسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد
وان يتبين تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهي انه ثبت عندنا
ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها الهية مشرقة نورية وبعضها ظلمانية كدرة خسيسة
حسنة وبعضها رحيمة كريمة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية غدارة وبعضها قليلة الحب لهذه
الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها فيها محبة الرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه
ثم من رعى هذه الاحوال اللازمة لجوهر النفس فان كل من راعى احوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا معينا في الارادة
والرغبة والكراهة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما
تاثير الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان فاما ان انتقلت من صفة الى صفة اخرى فذلك محال والبد

عدد اسماء الله ٤٠٠٠

الاشارة

الاشارة يقول عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ويقول الارواح اجناد مجندة فاذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة
الضم فكل اسم من اسماء الله دل على معنى معين كان الغالب على ذلك المعنى كانت تلك النسبة شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب
على ذكر الاسم انتفع به سريعا وسمعت ان الشيخ ابا النجيب البغدادي السهروردي كان يامر المريد باربعين مرة او من نفس لقبه ما يراه مصلحة ثم
كان يقرا عليه الاسما التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان راه عديم التاثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات
الدنيا فانك ما خرجت لهذا الطريق فان راه متاثرا عند سماع اسم خاص فيزيد بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه
لما كانت النفوس مختلفة كان لكل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت تلك النفوس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من
القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا ولكن ها هنا اخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث
المتعلقة بقولنا الله وفيه مسايل

المسئلة الاولى المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه
وهو قول اكثر الاصوليين والفقها ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا فلا يمنع نفس مفهومه
من وقوع الشركة لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين
كثيرين لانه لو قدر ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع ان يدخل فيه اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا التوحيد فلما علمنا
ان قول لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض وحيث اجمع العقلا على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم
موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة الحجة الثانية ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات
فانه يذكر عقيبه الاسم ثم الصفات مثل ان يقال زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول كل من اراد ان يذكر الله بالصفات المقدسة
فانه يذكر اولا لفظ الله ثم يذكر عقيبه صفات المدايح مثل ان يقول الله العالم القادر الحليم الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر
الله وذلك يدل على ان قوله الله اسم علم فان قيل اليس انه تعالى قال في اول سورة ابرهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في
الارض قلنا ها هنا قراتان منهم من قرا الله بالرفع وحينئذ يزول السوال لانه لما حصل مبتدا فقد اخرج عن جعله صفة لما قبله ومنهم
من قرا بالجر فهو نظير من يقول لهذه الدار ملك الفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما
قال هذه الدار ملك العالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقيل عقيبه زيد ليصير هذا تنزيلا لذلك الاشتباه
ولما لم يلزم ها هنا اسم علم صار صفة فكذا في هذه الاية الحجة الثالثة قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه
الاية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم وكل من اثبت له اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القايلون
بانه ليس باسم علم بوجوه الحجة الاولى قوله وهو الله في السموات وقوله الله لا اله الا هو فان قوله الله لا بد ان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسم
علم بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد ويجوز هو العالم الزاهد في البلد وهذا الطريق يعولون على قول النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا
صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم الحجة الثانية ان اسم العلم قايم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله كان
اسم العلم ممتنعا في حقه الحجة الثالثة ان الاسم العلم انما يصار اليه ليمتاز شخص عن شخص اخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا
في حق الله ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يكون جاريا مجرى قولنا هو زيد الذي لا نظير له
في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه با
لحس او لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة **المسئلة الثانية** الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه وجوها
الاول ان الاله هو الموجود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه هو المنعم بجميع النعم
اصولها وفروعها وواجب واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وذلك ان الموجود اما واجب واما ممكن والممكن لا يوجد
الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل من العبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله
فثبت ان غاية الانعام صادرة عن الله تعالى والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بمن صدر
عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى العرف الثاني ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل
عليه وجوه الاول ان من عبد الله تعالى ليتوصل بعبادته الى شيء اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء ومن عبد الله لطلب الثواب او
للخوف من العقاب لم يصح صلاته لان معبوده في الحقيقة الثواب وكان الله وسيلة الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني لو قال اصلي
لطلب الثواب والخوف من العقاب لم يصح صلاته الثالث ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق اخر لترك
الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق اخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم
يكن راغبا في عبادة الله وكذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلى من الاول وهو ان يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة
وحصلت النية في القلب تلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة

من الجوارح في الاعضا فشرف كل جزء من اجزاء العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا الشرف الفرع الثالث من الناس من طعن في
قول من يقول لا اله الا هو المعبود من وجوه الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست باله الثاني انه تعالى اله الجمادات والبهائم مع ان صدور
العبادة منهما محال الثالث انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة منهم الرابع ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه
لا معنى لكونه معبودا الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومراد خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية صفة
لله تعالى الخامس يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل الفرع الرابع من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل هو الاله الذي
يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهائم والاطفال والمجانين وان لا يكون الها في الازل
ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين
لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالثالث كان الها في الازل التفسير الثاني الاله اسم مشتق من الهت الى فلان اي سكنت اليه فالعقول لا تسكن
الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان
الممكن من حيث هو ممكن معدوم واصل النقصان العدم والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل
محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل
يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان
الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول منزعجة الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله
وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب التفسير الثالث انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل
واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم
وارواحهم واما الواصلون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية
فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو وعبارة اخرى وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد
والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت الى عالم الانوار فالاولون نادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات
التفسير الرابع لاه ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس
الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو ايضا فهو المرتفع عن ان يقال ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع
حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع
بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان
واشرف من ان ينسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان التفسير الخامس من اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تحير فيه
غير لان كل ما تخيله الانسان وتصوره فهو بخلافه فان انكر العقل وجوده كذبته نفسه فان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون
المحتاج اليه محال وان اشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبته نفسه ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات
الحدوث فيه ظاهرة فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فههنا العجز عن الادراك ادراك
ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب يتحير العقل وتضطرب الالباب في حواشيه التفسير السادس من لاه يلوه اذا احتجب ومعناه كونه
محتجبا من وجوه الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار
باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا ان
الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا ههنا
الوجود الواصل الى جميع المخلوقات كالنور الواصل من قرص الشمس من جناب قدرة الله تعالى فلو قدرنا انه لو كان يصح على الله الطلوع والغروب
والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الطلوع والغروب عليه محالا
لا جرم خطر ببال بعض الناقصين ان هذه الاقسام موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا
قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية
محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوب لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد اما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق
محتجب والخلق محجوبون التفسير السابع اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه
في كل حال من الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وافة قوية فهناك ينسى كل الاشيا الا الله تعالى
فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص من ذلك البلاء وعاد الى منازل الالاء والنعماء اخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة
والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الافات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء
الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في سائر الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورة
والاعراض عنه عند الراحات فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب من الله والثالث ان المحسن في الظاهر

اما الله او غيره فذلك الغير لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه هو المحسن في الحقيقة والمحسن يرجع اليه في
كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكى بعض المريدين عن كثرة الوساوس فقال له الاستاذ كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشر
سنين وبوابا عشرة ثالثة فقالوا اما رايناك فعلت ذلك فقال فعلت ولكنكم ما رايتم اما علمتم ان القلب كالحديد فلينت كالحديد اسنه
بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الاوساخ والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب
عشر سنين اخرى شاكا سيف لا اله الا الله فلم اترك حتى يخرج عنه حب الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما تخلت عرصة القلب عن غير الله
وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض نور لا اله الا
الله التفسير الثامن ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو
الله سبحانه لقوله وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه مجير للعدم بالوجود والتحصيل
جبارا لما بالقوة بالفعل التكميل فكان في الحقيقة هو الله سبحانه ولا شيء سواه وههنا لطائف وفوائد الفائدة الاولى عادة المديون
اذا راى صاحب الدين من بعيد فانه يفر عنه والله الكريم يقول عبادي انتم غرمائي لكثرة ذنوبكم ولكن لا تفروا مني بل اقول ففروا الى الله
فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا فالملوك يغلقون ابوابهم على الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك الفائدة الثانية
قال عليه السلام ان لله تعالى مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون ويتراحمون
واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة واقول انه صلوات الله عليه انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا
فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين الفائدة الثالثة قال عليه السلام ان الله تعالى يقول للمؤمنين يوم القيامة هل
احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله لم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله قد اوجبت لكم مغفرتي الفائدة الرابعة قال عبد الله
ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيمة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له
اتنكر من هذا شيئا اظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندي حسنة
وانه لا ظلم اليوم ثم تخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة
هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء الفائدة
الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادي عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امراة فعدت الى الصبي واخذته
والطبقته على بطنها ثم القت ظهرها الى البطحاء واجلسته على بطنها تقيه الحر وقالت يا ابني يا ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة الله هذه بابنها فان الله تعالى ارحم بكم جميعا من هذه المراة
بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة

المسئلة الثالثة

في كيفية اشتقاق هذه اللفظة
بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية او سريانية فانهم يقولون الاها رحمانا رحيما ومرحانا فلما عرب جعل
الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظ الله واما الاكثرون
فقد سلموا انها لفظة عربية اما القائلون الذين قالوا ان هذا الاسم اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا من هذه المباحث واما
المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة اله فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة
استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقوا بها الالف
واللام فقيل الله وانشدوا

كحلفة من ابي رياح يسمعها لاهه الكبار

فاخرجه على الاصل والله اعلم

المسئلة الرابعة

قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله
تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله تعالى فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما
يقال اله كذا او ينكرونه كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون

المسئلة الخامسة

اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصية الاولى انك ان حذفت الالف من قولك الله بقي
الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما في قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض فان حذفت من هذه البقية
اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت اللام
الباقية كانت البقية هي قولك هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة
بدليل سقوطها في التثنية والجمع كانك تقول هما هم ولا تبقى الواو فيهما وهذه الخاصية موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر
الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمان فقد وصفته بالرحمة
وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة واما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات

فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصية الثانية وهي ان كلمة الشهادة هي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الايمان لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحمن الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة ٥

الباب العاشر في البحث المتعلق

بقولنا الرحمن الرحيم ٥ اعلم ان الاشيا على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا **اما القسم الاول** وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما ان يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما ان يكون كذلك في الاخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة مات القلب واستوجب عذاب الابد **واما القسم الثاني** وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الاخرة **واما القسم الثالث** وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا كالمصائب التي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والهم والغم والهرم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها شيء من المضار **واما القسم الرابع** وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الاخرة اذا عرفت هذه الفصول فقد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة مات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى امر لا بد منها في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول اسهل من الثاني لانه لا يتالم في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابدا الا بد وكما ان النفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الحار الفاسد المحترق عن القلب كذلك الذكر له اثران احدهما ادخال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد عن الشبهات في القلب وما ذاك الا بان تعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقادير ما منتهية بالاخرة الى الفنا تعكس وجودها من وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات واصلا الى الخيرات والمسرات وكمال هذين الامرين ينكشف لعقلك ان تعلم وحدته وصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسان الله فعند ذلك ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما فاذا اردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فانها كانت جاهلة في مبداء الفطرة كما قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة العاقلة ثم تامل في مراتب المعقولات في جهاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير ابد الاباد ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي من حيث هو متناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر لك ان الذي قاله الله تعالى في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل في كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاربعة عشر والاجزاء من المنافع العالية والاثار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك اثر من اثار كمال الرحمة في خلقتك وهذا انما يعلم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم يتعذر ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيره فهاهنا مقامان المقام الاول في بيان انه لا رحمة الا لله نقول الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما يعطي لياخذ عوضا الا ان الاعواض اقسام منها جسمانية مثل ان يعطي دينارا لياخذ كرباسا ومنها روحانية وهي اقسام فاحدها ان يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وثالثها ان يعطي المال لطلب الامانة ورابعها يعطي المال لطلب الثناء الجميل وخامسها ليزيل حب المال عن قلبه وسادسها يعطي لدفع الرقة الحاصلة عن القلب وكل هذه الاقسام اعواض روحانية وبالجملة كل من اعطى فانما يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطا بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية اما الحق سبحانه فانه كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله سبحانه الحجة الثانية ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى

الحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة عنه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله سبحانه فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى ٥ الحجة الرابعة هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما والحافظ له من انواع الافات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشيا هو الله تعالى فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى المقام الثاني في بيان ان بتقدير ان تحصل رحمة من غير الله الا ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى المنعم واذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله اذا انعم عليك بنعمة طلب منك عملا تتوسل به الى استحقاق نعم الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير الله اذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم الا ان العبودية لله اولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بحال ما يكون عند انعامه عليك وقد ينقطع عنك انعامه وايضا فانه غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وجميع المرادات اما الحق سبحانه فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت لك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك افضل الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله وثبت ان تحصيل رحمة من غير رحمة الله اجل وافضل واعلى واجل

الباب الحادي عشر في بعض النكت

المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

النكتة الاولى مرض موسى عليه السلم واشتد وجع بطنه فشكى الى الله تعالى فدل على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم عاوده ذلك المرض في وقت اخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلا فحصل الشفا وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض اما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي **الثانية** بات رابعة ليلة في التهجد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها فاخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان **الثالثة** كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذئاب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل فناداه متى اصطلح الذئب والغنم فقال الراعي من حيث اصطلح الراعي مع الله **الرابعة** قوله بسم الله معناه ابدا بسم الله فاسقط منه قوله ابدا تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابدا بسم الله فالمقصود منه التنبيه على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة في اول كلمة ذكرها الله تعالى فجعلها دليلا على الصلح والاحسان **الخامسة** روي ان فرعون قبل ان يدعي الالهية بنى قصرا وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وارسل الى موسى ودعاه فلم ير اثر الرشد فقال الهي كم ادعو ولا ارى به خيرا فقال الله يا موسى لعلك تريد اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من اول عمره الى اخره فكيف يكون حاله **السادسة** فكيف لا ارحم روي ان سائلا وقف على باب بغيض فسال شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب الباب فقيل له ولم تفعل فقال اما ان تجعل الباب لايقا بالعطية او العطية لايقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فلما القيت على عبادك في اول كتابك صفة رحمتك فلا تجعلنا من المحرومين عن رحمتك وفضلك **السابعة** الله اشارة الى القدرة والقهر والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره **الثامنة** كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا اشياء من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليها سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها **التاسعة** اجعل نفسك قرين ذكر الله حتى لا تبعد عنه في الدارين روي عن النبي عليه السلم انه دفع خاتمه الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش فقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فكتب النقاش ذلك فاتى ابو بكر بذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزوائد فقال ابو بكر يا رسول الله ما رضيت ان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل عليه السلم وقال يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك

والنكتة اذا ابا بكر لما لم يرض بسفر بنوا اسم محمد عن اسم الله وحد بعد الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرد ذكر الله **العاشرة** ان نوحا
[illegible] السفينة قال بسم الله مجراها وجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما
[illegible] سليمان عليه السلم ملكه الله الدنيا والاخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا
[illegible] الدنيا والاخرة **الحادية عشرة** ان قال قايل لم قدم سليمان عليه السلم اسم نفسه على اسم الله في قوله انه من سليمان
[illegible] بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد عليها طريق ورات الهدهد واقفا على طرف
[illegible] الكتاب من سليمان فاخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رات بسم الله الرحمن الرحيم فقوله
[illegible] كلام بلقيس لا كلام سليمان الثاني لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وابتدا في داخل
[illegible] الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك الكتاب وقرات ما في عنوانه فقالت انه من سليمان
وقرات بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان انها اذا نظرت
[illegible] فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى **الثانية عشرة** ان البا في بسم مشتق من البر
[illegible] انواع الكرامات في الدنيا والاخرة واجل صره وكرامته ان يكرمهم يوم القيامة برويته مرض لبعضهم جار يهودي
[illegible] وقلت اسلم قال على ماذا اقلت من خوف النار قال لا ابالي بها فقلت للفوز بالجنة قال لا اريدها قلت فماذا
[illegible] الاكرم قلت اسلم على ان نجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك خطا فاسلم ومات
[illegible] عليه ودفناه فرايته في النوم كانه يتبختر فقلت يا سعود ما فعل الله بك قال غفر لي وقال لي اسلمت شوقا الي واما السين
[illegible] السميع تسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى روي ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطايف
[illegible] فقال ندخل ها هنا ونستريح فدخلا ونام زيد فاوثق المنافق زيدا واراد قتله فقال زيد لم تقتلني فقال لان محمدا
[illegible] فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد
[illegible] من الاول يقول لا تقتله فخرج فلم ير شيا فرجع ليقتله فسمع صايحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فخرج
[illegible] فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة فحل وثاق زيد وقال له اما تعرفني انا جبريل انا حين دعوت كنت في السما
[illegible] وجل ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السما الدنيا وفي الثالثة بلغت الى المنافق واما الميم فمعناه ان من العرش
[illegible] ملكه قال السدي اصاب الناس قحط على عهد سليمان عليه السلم فاتوه فقال له يا نبي الله لو خرجت بالناس الى الاستسقا
[illegible] عليه السلم بنملة قايمة على رجلها باسطة يديها وهي تقول انا خلق من خلقك ولا غنى بي عن فضلك قال فصب الله عليهم
[illegible] عليه السلم ارجعوا فقد استجيب لكم بدعا غيركم فاعلم [illegible]
[illegible] قلت الله واذا اجبت العباد قلت الله واذا اخذت الكتاب [illegible]
[illegible] قلت الله واذا رايت الله قلت الله **النكتة الثالثة عشرة** [illegible]
[illegible] ثلاثة اصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد [illegible]
[illegible] للظالمين وايضا الله هو معطي العطا والرحمن هو [illegible]
[illegible] الخفا ومن كمال رحمته كانه تعالى يقول اعلم منك [illegible]
[illegible] اسرارك ولو علم الجار لسعى في خرب الدار وانا اعلم كل [illegible]
[illegible] قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا والرحمن يوجب محبته [illegible]
[illegible] رحمته بالمومنين قال الله تعالى وكان بالمومنين رحيما **الخامسة عشرة** [illegible]
[illegible] بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا لله تعالى كتبه الله من الصديقين [illegible]
[illegible] وعن ابي هريرة انه عليه السلم قال يا ابا هريرة [illegible]
[illegible] واذا اغتسلت لهلاك فقل بسم الله فان حفظتك [illegible]
[illegible] من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد وبعدد انفاس [illegible]
[illegible] بسم الله والحمد لله يكتب لك من الحسنات بعدد كل [illegible]
[illegible] فاذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله [illegible]
[illegible] ستر ما بين اعين الجن وعورات بني ادم اذا نزعوا ثيابهم [illegible]
[illegible] لك من الجن في الدنيا فلا تصير حجابا بينك وبين الزبانية [illegible] **السادسة عشرة** [illegible]
[illegible] ان يصدع ابدا الا بيسكن فابعث لي دوا فبعث اليه [illegible]
[illegible] عادة الصداع فتعجب منه ففتش في القلنسوة فاذا [illegible] بسم الله الرحمن الرحيم

السابعة عشرة قال عليه السلم من توضا ولم يذكر الله كان طهورا لتلك الاعضا ومن توضا وذكر اسم الله كان طهورا
لجميع اعضايه فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا فالوضوء لكل البدن فذكره عن صميم القلب اولى ان يكون طهورا للقلب عن الكفر
والبدعة **الثامنة عشر** طلب بعضهم اية من خالد بن الوليد فقالوا انك تدعي الاسلام فارنا اية لنسلم فقال جيئوني بالسم
القاتل [illegible] من السم فاخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل فقام سالما باذن الله فقال المجوس هذا دين حق
التاسعة عشر مر عيسى عليه السلم على قبر فراى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فراى
ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك وصلى ودعا الله فاوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان العبد عاصيا وقد مات محبوسا
في [illegible] ترك امراة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فاسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي
[illegible] في بطن الارض وولده يذكر اسمي على وجه الارض [illegible] وكانت من كبار العارفات [illegible] في ان الجنب
[illegible] عن قراءة القران دون التسمية فقال لان التسمية ذكر الحبيب والجنب لا يمنع من ذكر الحبيب **العشرون**
[illegible] الرحيم [illegible] في ستة مواضع في القبر وحشراته والحشر ومفزعاته والقيامة وظلماته والميزان ودرجاته
[illegible] وغمراته والصراط ومخوفاته والنار ودركاته **الحادية والعشرون** كتب [illegible] بسم الله
الرحمن الرحيم واوصى ان يجعل في كفنه فقيل له اي فايدة لك فيه قال اقول يوم القيامة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه
بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك **الثانية والعشرون** قيل بسم الله الرحمن الرحيم
تسعة عشر حرفا وفيه فايدتان احداهما ان الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع باسمهم بهذه الحروف التسعة عشر
الثانية خلق الله تعالى اليوم والليلة اربعة وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات وهذه الحروف التسعة
عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر **الثالثة والعشرون** لما كانت سورة
التوبة مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب في اولها بسم الله الرحمن الرحيم وايضا السنة ان يقول بسم الله والله اكبر ولا يقول بسم الله
الرحمن الرحيم لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة كل يوم سبعة عشر
مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على ما خلقتك للقتال والعذاب وانما خلقتك للفضل والرحمة والاحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة

وفي ذكر اسما هذه السورة ابواب

الباب الاول

اعلم ان هذه السورة لها اسما كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالاول فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لانه يفتتح بها في المصاحف
[illegible] في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كتاب على ما سياتي تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السما والثاني سورة
[illegible] ان اولها لفظ الحمد والثالث ام القران وفيه وجوه الاول ان ام الشي اصله والمقصود من كل القران تقرير امور اربعة الالهيات
[illegible] والنبوات واثبات القضا والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك
[illegible] على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي القدر والجبر وعلى اثبات ان الكل بقضا الله وقدره وقوله اهدنا الصراط
[illegible] الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسياتي شرح هذه المعاني
فلما كان المقصد الاعظم من القران هذه المطالب الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القران السبب الثاني لهذا الاسم
[illegible] الكتب الالهية يرجع الى امور ثلاثة اما الثنا على الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات
[illegible] فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فهو ثناء على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة
[illegible] الا ان الابتدا وقع بقوله اياك نعبد فهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال تعالى واياك نستعين فهو اشارة الى اعتراف العبد
[illegible] المسكنة والرجوع الى الله واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب المكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات والسبب الثالث
[illegible] السورة بام القران ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عز الربوبية او معرفة ذل العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن
[illegible] يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال الدنيا والاخرة ثم من قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر السورة يدل
[illegible] العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شي من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته
السبب الرابع ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله تعالى وتكاليفه
واما علم تصفية [illegible] في الباطن وظهور الانوار الروحانيات والمكاشفات الالهية والمقصود من القران بيان هذه الانواع
الثلاثة وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته وقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده

لعل المراد بعول [illegible]

كتبه عبد الله

الا بكونه رب العالمين وقوله الحمد لله رب العالمين اشارة الى كونه مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم نبه بقوله الرحمن الرحيم على الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال القوة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يكشف ويستوفي حقوق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزج ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظايف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلاثة اولها حصول هداية النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان يتجلى له درجات انوار الابرار المطهرين من الذين انعم الله عليهم بالجلايا القدسية والحوادث الالهية حتى يصير تلك الارواح القدسية كالمراة المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها الى الاخرى وهي قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها ان يبقى مصونة معصومة عن اوضار الشبهات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشهوات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على جميع المنافع والحواس **السبب الخامس** قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر ٥ قال قيس بن الحطيم

نصبنا امنا حتى ابذعروا وصاروا بعد الفتهم شلالا

فسميت هذه السورة بام القران لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع اهل العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده **الاسم الرابع** من اسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه الاول انها مثنى نصفها ثنا العبد على الرب ونصفها عطاء الرب للعبد الثاني انها سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلاة الثالث سميت مثاني لانها مستثناة من ساير الكتب قال عليه السلم والذي نفسي بيده ما انزلت في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقران العظيم الرابع سميت مثاني لانها سبع ايات كل اية تعدل قراءتها قراءة سبع من القران فمن قرا الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرا كل القران الخامس اياتها سبع ايات وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال ولم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قراها صارت كل اية طبقا على كل باب من ابواب جهنم فتمر امتك عليها سالمين **السادس** سميت مثاني لانها تقرا في الصلاة ثم انها تثنى بسورة اخرى **السابع** سميت مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدايح له ٥ فاعلم انا قد بالغنا في تفسير قوله سبعا من المثاني في سورة الحجر **الاسم الخامس** الوافية كان سفين بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من القران لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني منها في ركعة لجاز وهذا التنصيف غير جايز في هذه السورة **الاسم السادس** الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القران عوض عن غيرها وليس غيرها عوضا عنها **الاسم السابع** الاساس وفيه وجوه الاول انها اول سورة من القران فهي كالاساس الثاني انه مشتمل على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس الثالث ان اشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على ما لا بد منه في الايمان والصلاة لا تتم الا بها **الاسم الثامن** الشفا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفا من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرا بعضهم هذه السورة في اذنه فبرا فذكره للرسول صلى الله عليه وسلم فقال هي ام القران وهي شفاء من كل داء واقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفا في هذه المقامات الثلاثة **الاسم التاسع** الصلاة قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة ٥ **الاسم العاشر** السوال روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سوالي اعطيته افضل ما اعطي السايلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة وقعت البداية بالثنا على الله سبحانه وهو قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهي قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو ايضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة **الاسم الحادي عشر** سورة الشكر وذلك لانها ثنا على الله تعالى بالفضل والكرم والاحسان **الاسم الثاني عشر** سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا

الصراط

الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء ٥

الباب الثاني ٥ في فضايل هذه السورة وفيه مسايل

المسئلة الاولى ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة اقوال الاول انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء وروى ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القران الحمد لله رب العالمين وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء فقالت وما ذاك فقال اني اذا خلوت سمعت النداء اقرا ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وساله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك النداء فاثبت له فاتاه جبريل عليه السلم فقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابن عباس قال قام النبي صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش رض الله فاك والقول الثاني انها نزلت بالمدينة روى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب انزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه الاول ان سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى اتاه هذه السورة فيما تقدم الثاني انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع عشرة سنين بلا فاتحة الكتاب القول الثالث قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله تعالى المثاني لانه ثنى انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها **المسئلة الثانية** في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفا من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرا صبي من صبيانهم في الكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة وعن الحسن قال انزل الله تعالى مائة واربعة كتب من السماء فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة كتب في الفرقان ثم اودع علوم الفرقان في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قراها فكانما قرا التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه ان المقصود من جميع الكتب الالهية اما علم الاصول او الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية **المسئلة الثالثة** قالوا ان هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثا والجيم والخا والزاي والشين والظا والفا والسبب فيه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثا تدل على الويل والثبور قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم اول حروف اسم جهنم قال الله تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط الخا لانها تشعر بالخزي قال الله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط الزاي والشين لانه اول حروف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وايضا الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال الله تعالى واما الذين شقوا ففي النار واسقط الظا لقوله تعالى انطلقوا الى ما كنتم به تكذبون انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وايضا يدل على لظى قال تعالى كلا انها لظى واسقط الفا لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فايدة فنقول الفايدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالى اسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي اوايل الفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرا هذه السورة وامن بها وعرف حقايقها صار امنا من الدركات السبع في جهنم ٥

الباب الثالث ٥ في الاسما العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسايل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سايلا يقول الحمد لله مبني على ماذا فقال مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد والدليل عليه انه يستحق الحمد ولما توجه هذان السوالان لا جرم ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السوالين فاجاب عن السوال الاول بقوله الحمد لله رب العالمين واجاب عن السوال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اما تقرير الجواب الاول ففيه مسايل الاولى ان علمنا بوجود الشي اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جايز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارض والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومرب يربيه ومبق يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطايف اللطيفة الاولى

ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان هذا اشارة الى ان كل جزء لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اللطيفة الثانية انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء حال بقائه مستغن عن السبب والمربي هو القائم بابقاء الشيء واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقائها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والمربي حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه واللطيفة الثالثة ان هذه السورة مسماة بام القرآن فوجب كونها كالاصل والمعدن وان يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا اربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فاولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور هنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالمين يتناول كل ما سوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام كانه قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة وايضا فالمذكور في اول السورة كونه ربا للعالمين فقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله عز وجل كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث اولى اما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقي حال بقائه فثبت بهذين الوجهين المذكورين ان ما هو مذكور في سورة الانعام يجري مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارض فكان المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع ما ذكرناه في اول الفاتحة وثالثها سورة سبا وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا ايضا قسم من اقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور واما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطرا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا الملائكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد خلق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطائف غريبة تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى الدليل على وجود الاله القديم **المسئلة الثانية** ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للمكان والزمان وخالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لابد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك فلو كانت ذاته قبل حصول الفضاء في جزء من اجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار **المسئلة الثالثة** هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقوله النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن المحل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل **المسئلة الرابعة** هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شيء من افعاله الحمد والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار والجمد لما ان تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا انه فاعل مختار لانه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعلومات بدوام المؤثر الموجب ولامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول ذلك علمنا انه مؤثر قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد **المسئلة الخامسة** لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرناه ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على

عالية

كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم والحكمة واما السؤال الثاني وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا من حالتين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في الالم والفقر والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه وايجاده فكان رحمانا رحيما وان كان في المكاره والآفات فتلك المكاره والآفات اما ان تكون من العباد او من الله فان كانت من العباد فالله سبحانه وعد بانه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كانت من الله فالله وعد بالثواب الجزيل والفضل الكبير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخوفات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرنا ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام اكمل وافضل منه واعلم انه لما تم الكلمات في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفها بالكلام المعتبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد وروح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان افضل احوال الجسد ان يكون آتيا باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال هي ان يكون الجسد آتيا باعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذه اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعندها يظهر له شيء من انوار عالم الغيب فهو انه وحده لا يشتغل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من قوله واياك نستعين فاذا تجاوز عن هذا المقام لاح له انوار من الهداية لا تحصل الا من الله وانوار من المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف اللطيفة الاولى ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو الوسط وهو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل الثاني ان من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار ان الكل بقضاء الله واما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن فالصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة واللطيفة الثانية ان الصراط المستقيم وصفه بصفتين احدهما ايجابية والثانية سلبية اما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم واما السلبية فهي ان تكون بخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم لغلبة ارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف الربوبية المقدسة واللطيفة الثالثة انه قال اهدنا الصراط المستقيم ثم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم **المسئلة الثانية** في تقرير مشروع آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دائما في التغيرات والانتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة واذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي حدوث امر بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شيء وجد بعد العدم فلا بد له من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتا حدث بعدما لم يكن كان صريح العقل شاهدا بانه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ولو ان انسانا شككنا فيه لم نتمسك به ولا بد وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان ذلك موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا لانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب احواله راحة وخيرا وكرما وسلامة كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية ذلك الحمد فقال

من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى منه وأعظم من الأول وكأنه قال لا ينبغي أن تعتقد أن الإله الذي اشتغلت بحمده هو
الإله لك فقط بل هو إله لكل العالمين وذلك لأنك إنما حمدته بافتقار نفسك إلى الإله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث
والإمكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فإنها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات فتكون علة احتياجك إلى الإله المدبر
قائمة فيها فإذا حصل الاشتراك في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين وإلها للسموات والأرضين
ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذي يقدر على هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش
والكرسي والسموات والكواكب لابد وأن يكون قادرا على إماتتها ولابد وأن يكون غنيا عنها فهذا القاهر القادر الغني يكون في
غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد أني مع نهاية ذلتي وحقارتي كيف يمكنني أن أتقرب إليه وبأي طريق أتوسل إليه
فعند هذا ذكر الله تعالى ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكأنه قال أيها العبد الضعيف أنا وإن كنت عظيم القدرة
والهيبة والإلهية إلا أني مع ذلك عظيم الرحمة فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحياة لا أخليك عن أقسام
رحمتي وأنواع نعمتي فإذا مت فأنا مالك يوم الدين لا أضيع عملا من أعمالك فإن أتيتني بالخير قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات
وإن أتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والإحسان والمغفرة ثم لما قرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمر بثلاثة أشياء أولها مقام الشريعة
وهو أن تواظب على الأعمال الظاهرة وهو قوله إياك نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو أن تحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب
فترى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فتعلم أنه لا ينتفع بشيء من الأعمال الظاهرة إلا بمدد يصل إليه من عالم الغيب وثالثها
أنه تبين بعد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الأمر كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي أن
الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد أن روحه وحده مما لا يكفي
في طلب المقصود فعند هذا أدخل روحه في زمرة من الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة إلى طلب المكاشفات الروحانية والأنوار الربا[نية]
حتى إذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب أقوى والاستعداد أتم وحينئذ يقوى في تلك الجمعية ما لا يقدر على تلك القوة حال
الوحدة فلهذا قال صراط الذين أنعمت عليهم ثم بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد بين أيضا أن الاتصال
بالأرواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم اليهود الفساق ولا الضالين وهم الكفار
ولما تمت هذه الدرجات الثلاثة وكملت هذه المقامات الثلاثة أعني الشريعة المدلول عليها بقوله إياك نعبد والطريقة المدلول عليها
بقوله وإياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستسعاد بالاتصال بأرواح الصفا والاستكمال
بسبب المباعدة عن أرواح الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الإنسانية ٥

المسئلة الثالثة في تقرير نوع آخر من لطايف هذه السورة

اعلم أن الإنسان خلق محتاجا إلى جر الخيرات واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل
الخيرات واللذات إلا بواسطة أسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضرر
محبوبا بالذات وكان استقراء هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعينة ثم تقرر في العقول
أن ما لا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطته فهو محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة وإذا
علم أنه لا يمكنه الوصول إلى اللذات والخيرات إلا بواسطة خدمة الوزير والأمير والأعوان والأنصار بقي الإنسان متعلق القلب بهذه
الأشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة إليها ثم قد ثبت في العلوم الحكمية أن تكرر الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت
أيضا أن حب الشيء غالب على طباع الخلق أما الأول فكل من واظب على صنعة من الصنائع أو حرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة
والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ وأما الثاني فهو أن الإنسان إذا جالس الفساق
مال طبعه إلى الفسق وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة وإذا عرفت هذا فنقول إنا إذا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب
تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التي يمكن التوسل بها إلى جر النفع ودفع الضرر وبينا أن كلما كانت مواظبة الإنسان عليها أكثر كان
الاستحكام لهذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت وأيضا فإن أهل العالم الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة
وبينا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها أن الأسباب الموجبة
لحب الدنيا والرغبة في التعلق بأسبابها قوية شديدة جدا ثم نقول إنه إذا اتفق للإنسان هداية إلهية هادية إلى سواء السبيل وقع
في قلبه أن يتأمل في هذه الأسباب تأملا شافيا وافيا فيقول هذا الأمير المستولي على العالم يستولي على الدنيا بفرط قوته وكمال
حكمته أم لا والأول باطل لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزا وأقلهم عقلا فعند هذا يظهر لك أن ملك الإمارة والرياسة ما حصلت بقوته
وما حصلت له بسبب حكمته وإنما حصلت تلك الإمارة وتلك الرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا راد لقضائه ثم ينضم
إلى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخر من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة
وينفتح الأبواب ثم إذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الإنسان بحيث كلما وصل إليه خير ونعم قال هو النافع

وكلما

وكلما وصل إليه من مكروه وشر قال هو الضار وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل إلا الله ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الأمور إلا إلى الله فيصير الحمد كله لله
والثناء كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم أن الاستقراء المذكور يدل العبد على أحوال هذا العالم لا ينتظم إلا بتدبير الله ثم يترقى من العالم
الصغير إلى العالم الكبير فيعلم أنه لا ينتظم حاله من أحوال العالم الأكبر إلا بتدبير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم إن العبد يتأمل في أحوال هذا العالم
الأسفل وأحوال العالم الأعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منتظمة على الوصف اللائق والترتيب الأقوم والكمال الأتم والمنهج الأسنى فيرى الذوات ناطقة
بالإقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه في الدنيا إنما تحصل برحمة الله
وفضله وإحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه قال مالك يوم الدين أليس الذي عرفته بأنه هو
الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم أن المتكفل بإصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس إلا الله وحينئذ ينقطع التفاته
عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالأمير والوزير كان مشغولا بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة
كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم أنه لما كان مشغولا بخدمة الأمير والوزير فلأن
يشتغل بخدمة المعبود كان أولى فعند ذلك يقول إياك نعبد والمعنى أني كنت قبل هذا أعبد غيرك وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ولما كان
يستعين في تحصيل المهمات بالأمير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان أولى فيقول وإياك نستعين والمعنى أني كنت قبل هذا
أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك ولما كان يطلب المال والجاه الذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء فلأن يطلب الهداية والمعرفة
من رب الأرض والسماء أولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم إن أهل الدنيا فريقان أحدهما الذين لا يعبدون أحدا إلا الله ولا يستعينون إلا بالله ولا يطلبون
الأغراض والمقاصد إلا من الله تعالى والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا إلهي اجعلني في زمرة
الفرقة الأولى وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم ولا الضالين ٥
فإن متابعة هذه الفرقة لا تفيد إلا الخسار والهلاك كما قال إبراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والله الهادي

الباب الرابع في المسائل

الفقهية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

المسئلة الأولى أجمع الأكثرون على أن القراءة واجبة في الصلاة وعن الأصم والحسن بن صالح أنهما قالا لا يجب لنا أن كل دليل
نذكره في بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب ونزيد ههنا وجوها الأول قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى
غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن القراءة والتقدير أقم قراءة الفجر وظاهر الأمر للوجوب الثاني عن أبي الدرداء أن رجلا سأل
النبي صلى الله عليه وسلم أفي الصلاة قراءة قال نعم فقال السائل وجبت فأقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت الثالث عن عبد الله
ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أيقرأ في الصلاة فقال عليه السلام أتكون صلاة بغير قراءة هذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي
حامد الإسفرايني حجة الأصم قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي جعل الصلاة من الأشياء المرئية والقراءة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة
عن الصلاة والجواب أن الرؤية لما كانت متعدية إلى مفعولين كانت بمعنى العلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي قراءة الفاتحة
واجبة في الصلاة فإن ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الأكثرون وقال أبو حنيفة لا تجب الفاتحة لنا وجوه الأول
أنه طول عمره واظب على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره ولقوله
تعالى فاتبعوني يحببكم الله وبالعجب أن أبا حنيفة تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه فإنه عليه السلام مسح على الناصية فجعل ذلك المسح شرطا لصحة الصلاة
وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا أنه عليه السلام واظب على قراءة الفاتحة ثم قال إن صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من العجائب الحجة
الثانية قوله تعالى وأقيموا الصلاة والصلاة لفظ مفرد محلى بالألف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من
لفظ الصلاة إلا الأعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها وإذا كان كذلك كان قوله أقيموا الصلاة جاريا مجرى الأمر بقراءة
الفاتحة فظاهر الأمر للوجوب ثم إن هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة
في الصلاة ٥ الحجة الثالثة أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم ويدل عليها أيضا ما روي في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم
وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وإذا ثبت هذا وجب علينا ذلك لقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي ولقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر والعجب من أبي حنيفة أنه تمسك في طلاق الفار بأثر عثمان
مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا يوجب عدم الإرث فلم لم يتمسك بعمل جميع الصحابة على سبيل الإطباق
والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع أن هذا القول على وفق القرآن والأخبار والمعقول ٥ الحجة الرابعة أن الأمة وإن اختلفت في أنه
هل تجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فإنك لا ترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب إلا ويقرأ الفاتحة في الصلاة إذا
ثبت هذا فنقول إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا فإن قالوا إن الذين اعتقدوا أنه لا يجب قراءتها قرأوها لا عن اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الإجماع على وجوب

قراءته فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب عم ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة ومن لم يأت بها كان تاركا طريق المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد فهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب ٥ الحجة الخامسة الخبر المشهور وهو انه تعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذه الصورة التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة وهذا الموقع الثاني لا يحصل الا اذا قلنا قراءة الفاتحة شرط في صحة الصلاة ٥ الحجة السادسة قوله عليه السلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فالواحرف النفي دخل على الصلاة ودخل على غير ممكن فلابد من صرفه الى حكم من احكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على حصولها للرجل عبارة عن انتفا عنها وخروجه عن عهدة التكليف نسيتها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء النفي على ظاهره والثاني اعتقدوا ان قراءة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلاة فعند عدم القراءة لا توجب ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزء من الصلاة وهذا هو اول المسئلة فثبت انا على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الثالث هب انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر الحمل على الحقيقة وحصل للحقيقة مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى الوجه الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها ان الاصل بقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة ارجح والثالث ان هذا احوط ٥ الحجة السابعة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بام الكتاب فهي خداج فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الصوم الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام ٥ الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزي الصلاة الا بقراءة فاتحة الكتاب ٥ الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد فصلى فلما فرغ من صلاته وذكر في الخبر الى ان قال علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه السلم اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب ٥ وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلاة فكلما ذكره الرسول عليه السلم وجب ان يكون من الصلاة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب ان تكون قراءة الفاتحة جزء من اجزاء الصلاة ٥ الحجة العاشرة روي ان النبي عليه السلم قال الا اخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين قال هي هي وجه الدليل انه عليه السلم لما قال ما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم ٥ الحجة الحادية عشر التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ٥ وجه الدليل ان قوله فاقرؤا ما تيسر امر والامر للوجوب وهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القراءة واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما ان يكون هو الفاتحة واجبة عينا وهو المطلوب والثاني يقتضي ان يكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل او غير الفاتحة او المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان الفاتحة يكون بعينها بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من قراءة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقصة والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي ميسرة للكل اما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل ٥ الحجة الثانية عشر الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء فان خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بها في الصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلاة مع قراءة هذه السورة اكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم هذه السورة وجب البقاء على الاصل ٥ الحجة الثالثة عشر قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيعود الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه ايضا فيتقابل هذان الضرران واما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف اما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل ٥ الحجة الرابعة عشر لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لانهم اجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة ٥ الحجة الخامسة عشر اجمعوا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط ٥ الحجة السادسة عشر الاصل بقاء التكاليف فالقول بان الصلاة بدون قراءة الفاتحة

اللزوم

يقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالنص او بالقياس اما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس ٥ الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على القراءة طول عمره فحينئذ يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلم اتبعوا ولا تبتدعوا واحسن الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها ٥ الحجة الثامنة عشر الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما ان يتساويا في الفضيلة او الصلاة مع الفاتحة افضل والاول باطل لانه عليه الصلاة والسلم واظب على الصلاة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة تترك الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واما الخبر فما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج واناد ي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية من اقوى الدلائل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج واناد ي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ٥ وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى **المسئلة الثالثة** لما كان قول ابي حنيفة واصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة فقال ابو حنيفة اذا قرأ اية واحدة مثل قوله الم وحم والطور ومدهامتان كفت وقال ابو يوسف ومحمد لابد من قراءة ثلاث ايات قصار او اية طويلة مثل اية الدين **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم اية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انها ليست من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرؤها واما ابو حنيفة فلم ينص عليها وانما قال يقول بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها اية من اول السورة ام لا قال سئل محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين كلام الله القرآن قلت فلم تسر بها فلم يجبني وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض الفقهاء الحنفية تورع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في البسملة انها من القرآن او ليست منه من القرآن امر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على مسايل ثلاث احداها ان هذه هل هي اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر واخبار الاحاد او ليست من المسايل الاجتهادية بل هي من المسايل القطعية وثانيها ان قلنا انها ليست من المسايل الاجتهادية فما الحق فيها والثالثة الكلام في انها تقرأ بالاعلان او بالاسرار فلنتكلم في هذه المسايل الثلاثة ٥

المسئلة الخامسة في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسايل القطعية

زعم القاضي ابو بكر انها من المسايل القطعية قال والخطاء فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واحتج عليه ان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما التواتر او الاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بانها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتبديل والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الغزالي عارض القاضي في نفي كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى الخلاف وان ثبت بالاحاد يصير القرآن ظنيا ثم اورد على نفسه سؤالا وهو انه لو قال ليس في القرآن عدم فلا حاجة الى اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم واما قوله انه قرآن فثبت ولابد فيه من النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فها هنا لا يمكننا الحكم بانها ليست من القرآن الا بدليل منفصل وحينئذ يكون القسم المذكور من ذلك الطريق اما ان يكون تواترا او احادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه فهذا اخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله على محمد وبانه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن او ليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلاة ام لا وهل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه احكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها امور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي ٥

المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القرآن

قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها اية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وهذا نص صريح ٥ الحجة الثانية روى سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة روى الثعلبي في

تفسيره باسناده عن ابي جرده عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبرك باية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال باي شي تستفتح القران اذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا يدل على ان التسمية من القران ٥ الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلاة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى ايضا باسناده عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه كان اذا افتتح السورة في الصلاة يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قراتم ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي فاذا قال مالك يوم الدين قال الله عز وجل فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سال وباسناده عن ابي هريرة قال سمع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك اية منها ومن ترك اية منها فقد قطع عليه صلاته فانه لا صلاة الا بها فمن ترك اية منها فقد بطلت صلاته وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك اية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة من هذه الاحاديث من تفسير الشيخ ابي اسحق الثعلبي ٥ الحجة الخامسة قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان تكون اية منها بيان الاول ان قوله تعالى اقرا باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله فائدة واذا كان الحرف مفيدا كان التقدير اقرا مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل ٥ الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القران وكل ما ليس من القران فانه غير مكتوب بخط القران الا ترى انهم منعوا كتابة اسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك كله ان يمنعوا ان يختلط بالقران ما ليس بقران فلو لم تكن التسمية من القران لما كتبوها بخط القران ولما اجمعوا على كتابتها بخط القران علمنا انها من القران ٥ الحجة السابعة اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا انه لما اورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من القران ولكنها ليست اية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي بكر الرازي ٥ الحجة الثامنة اطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة سبع ايات الا ان الشافعي رضي الله عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية واحدة وقوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخرها اية واحدة واما ابو حنيفة رحمه الله فانه قال بسم الله ليس اية منها لكن قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى وسنبين في مسالة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الايات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية منها تامة ٥ الحجة التاسعة ان نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها اية منها بيان الاول ان ابا حنيفة يسلم ان قراءتها افضل واذا كان كذلك فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قراها فوجب ان يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدا فيه باسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءة بسم الله توجب كون هذه الصلاة عملا ابتر ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ان شانئك هو الابتر فوجب ان يقال للصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في غاية النقصان والخلل وكل من قال بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه تجب قراءتها ٥ الحجة العاشرة ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في القران فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر اية تامة ومعلوم انها ليست باية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض اية فلا بد وان يكون اية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه اية تامة في اول سورة الفاتحة ٥ الحجة الحادية عشر ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرا ام القران ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القران فاعاد معاوية الصلاة وقرا بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة على انها من القران ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها ٥ الحجة الثانية عشر ان سائر الانبياء عليهم السلام كان عند الشروع في اعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله فوجب ان يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت ايضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه اية من سورة الفاتحة اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا اليس ان قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله ان يكون الامر كذلك لان الطائر اتى بكتاب سليمان فوضعه على صدر بلقيس وكان المراة

يقرا

في بيت

في بيت لا يقدر احد على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت بذكر سليمان فلما اخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رات البسملة مكتوبة به قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم السلام كانوا كلما شرعوا في عمل من اعمال الخيرات ابتدءوا بذكر الله والمقدمة الثانية انه لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب ان يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته علينا وجب انه اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق ٥ الحجة الثالثة عشر انه تعالى متقدم الوجود على سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في المعقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق ٥ الحجة الرابعة عشر ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انها من القران في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القران فوجب ان يكون من القران كما انا لما راينا قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القران بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل من القران ٥ الحجة الخامسة عشر روي انه عليه السلام كان يكتب على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القران ومجموعها من القران ثم انه مثبت في القران فوجب الجزم بانه من القران اذ لو جاز اخراجه من القران مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج سائر الايات اولى وذلك يوجب الطعن العظيم في القران ٥ الحجة السادسة عشر قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان عليه السلام يامر بكتبها بخط المصحف في المصحف وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب والمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالفون باشياء الاول تعلقوا بالخبر عن ابي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول انه لم يذكر التسمية ولو كانت اية من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست اية من الفاتحة لان الفاتحة سبع ايات فيجب ان يكون لله منها ثلاث ايات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث ايات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى اخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة حصل اربع ايات ونصف وللعبد ايتان ونصف وبذلك يبطل التنصيف المذكور ٥ الحجة الثانية روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان التسمية ليست اية من الفاتحة ٥ الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي وروى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت لله قبلها وللعبد بعدها وانما قلنا يحصل لله بعدها لو كانت التسمية اية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من سائر الوجوه الحجة الثالثة الوجه الثالث ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الايات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سماها بالنصف من حيث انها بحث عن احوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون الرابع ان الدلائل في كون بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله هل هو من الفاتحة ام لا بل المقصود منه بيان شي اخر فكان دلائلنا اقوى واظهر الخامس انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قاله الشافعي رضي الله عنه فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرات الحمد لله الذي خلق السموات والمراد انه قرا هذه السورة فكذا هاهنا وتمام الجواب عن خبر انس سياتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرير لاجل التاكيد كثير في القران وتاكيد كون الله رحمانا رحيما من اعظم المهمات **المسالة السابعة في بيان عدد ايات هذه السورة** رايت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان ايات فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع ايات وبه فسروا قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول ان الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى اذا عرفت هذا فنقول ما قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه الاول ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الايات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم

المتقدمة

ولانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله أنعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبله او استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة وذلك أقرب الى الدليل الثالث ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه أنعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم من قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه آية واحدة فان قالوا أليس ان قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة تامة واما ههنا فان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم وظهر الفرق **المسألة الثامنة** ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور ام لا واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة او هي مع ما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسألة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله آية من أوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلاث آيات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا تكون التسمية آية من هذه السورة والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعدها آية واحدة فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بانها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا ههنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال **المسألة التاسعة** روي عن احمد بن حنبل انه قال التسمية آية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال آية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قد دللنا على ان التسمية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما ان تكون بتمامها سرية او جهرية واما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ في اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون الاعلان بذكر الله اولى عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة وهي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والسر لا يليق الا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي طالب يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بالتسمية ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم أدر الحق مع علي حيث دار الحجة السادسة

ان قوله

٣٩

ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة بسم الله اشرعوا في الطاعات او ما يجري مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله تعالى بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الاول روى البخاري باسناده عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى فلم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثانية ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فابتدؤوا القراءة بالحمد لله رب العالمين اذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله والحجة الثالثة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه الاول قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات احداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوي قول الحنفية وثلاث اخرى تناقض قولهم احداها ما ذكرنا ان انسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله في الصلاة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر والاسرار به فقال لا ادري هذه المسألة فثبت ان الرواية في هذه المسألة عن انس قد عظم الخبط فيها والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي رضي الله عنه فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك في انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي رضي الله عنه الذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسألة ثم نقول هب انه وقع حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخبارهم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وابن المغفل الثاني ان مذهب ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب انه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلاي سبب رجح قول انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس كانا يقفان بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا انه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقولنا الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها السادس ان الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي رضي الله عنه معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر واما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى

المسألة العاشرة في تفاريع التسمية وفيه فروع

الاول قالت الشيعة السنة هو الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه الفرع الثاني الذين قالوا التسمية ليست من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب في اثباتها في المصحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القرآن وقد انزلها الله تعالى ولكنها آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهؤلاء ايضا فريقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القرآن

ما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم اية فاصلة وعن ابرهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله ليست من القرآن قال سبحان الله ما اجرى هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاثة عشرة اية وروي مثله عن ابن عمر وابي هريرة الثالث القائلون بالتسمية من الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا قال ابو حنيفة وابنا عم والحسن بن صالح وسفيان الثوري وابن ابي ليلى يقرأ التسمية وقال مالك لا ينبغي ان يقرأ في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك ٥ الفرع الرابع مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد كلهم جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه اذا قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اول سائر السور وعند الشافعي الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر ٥ الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز ٥ الفرع السابع اجمع العلماء على ان تسمية الله تعالى على الوضوء مندوبة وتمامة العلماء على انها غير واجبة لقوله عليه السلم توضأ كما امرك الله والتسمية غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلاته قال اسحق ان تركها متعمدا لم يجز وان تركها ناسيا جاز الفرع الثامن متروك التسمية هل يحل اكله المسألة في نهاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام قال بسم الله واذا قصد الى العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار وخرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب او اخذ او اعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قيل بسم الله وهذا اخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا احضر الموقف قال بسم الله فتتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله

المسألة الحادية عشر

من هيبة

قال الشافعي ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلاة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسألة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه الحجة الاولى انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه السلم مسح على ناصيته مرة وجعل كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن بالعربي الحجة الثانية ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان الرسول عليه السلم وجميع الصحابة ما قرأوا في الصلاة الا هذا القرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلم ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه السلم هو وجميع اصحابه كانوا مطبقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار ٥ الحجة الرابعة اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما انزل الله فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين ٥ الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القرآن في الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن فوجب ان لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن ولقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا فيلزم ان يقال كلما كان اعجميا ليس بقرآن الرابع قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الاتي به اتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله عز وجل في قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب ان يبقى في العهدة ٥ الحجة السادسة ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنطوق بها بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قرآن او يقول انها ليست بقرآن الاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه ان يقول قول القائل دوسركان ليس كذلك الثاني يلزم ان يكون القادر على ترجمة القرآن اتيا بقرآن غير الاول وذلك باطل ٥ الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لا استطيع ان احفظ القرآن كما يحسن في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي امره الرسول صلى الله عليه وسلم بالتسبيح وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه ان يقول دوسركان الحجة الثامنة يقال ان اول الانجيل بسم الها رحمانا رحيما ومرحمانا وهذا بعينه ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما اخذه من عين الانجيل ولما ثبت احدان ترجمة القرآن يكون قرانا ح الحجة التاسعة

ح
ولما لم يقل احد بهذا علمنا ان
ترجمة القرآن لا يكون قرانا

انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كانت ترجمته بفرستيد يكى را از شما با نقره بشهر بجويد كى كدام طعام بهتر است بار آرد ان بسيان ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا يجوز الصلاة به لقوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الاية فكذا بترجمة هذه الايات لانه لا قائل بالفرق وايضا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الايات من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا خلاف ما اذا قرأنا عين هذه الايات بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المبدع ونظمها البديع ممتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر في اخر التشهد كلاما من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا لو صح الصلاة بترجمة هذه الايات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى الحجة العاشرة قوله عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد انزل الله القرآن على اكثر من سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ يمتنع حصر حروف القرآن في السبعة الحجة الحادية عشر ان عند ابي حنيفة تصح الصلاة بجميع الايات ولا شك انه قد حصل في التوراة ايات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم امر الاخرة وتقبيح الدنيا فعلى مذهب الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة التوراة والانجيل وبقراءة زند واستا زند ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة لم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زند واستا فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين ٥ الحجة الثانية عشر انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى طريق العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وحصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلاة الصحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول الحجة الثالثة عشره لو كان هذا جائزا لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اذن لسلمان الفارسي ان يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها وكان قد اذن لصهيب ان يقرأ بالرومية ولبلال في ان يقرأه بالحبشية ولو كان كذلك لكان الامر مشهورا ولاشتهر جوازه في الخلق فانه عظم في اسماع ارباب اللغات هذا الطريق ولان ذلك يدفع عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابعة عشر لو جازت الصلاة بالقرآن بالفارسية لما جازت بالقراءة العربية وهذا جائز فذاك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية لم يفهم من القرآن العربي شيئا البتة اما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الاخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوات حصول هذه المعاني قال تعالى اقم الصلاة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القرآن بالفارسية تفيد الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب ان تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة الحجة الخامسة عشر المقتضي لبقاء الامر بالصلاة قائم والفارق ظاهر واما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه فكذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه والثاني ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن وجه التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فانه يخل بهذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم وان الفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بانه امر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل عجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر قال عبد الله انه ليس من الخطأ في القرآن ان يقرأ مكان العليم الحكيم بل ان يضع اية الرحمة مكان اية العذاب الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القرآن كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ والعجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر لهم تلك المعاني بلسانهم فثبت انه تعالى سماه قرآنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول ان نقول ان احوال هؤلاء عجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا بل يقولون ان القائل به شاك في دينه والشاك لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسألة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسألة ولعمري ان هذه المناقضات لعجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب احسان الظن به وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم بمعناه وهذا القدر القليل من المجاز

يجوز تحمله لاجل الدلائل القاطعة

المسألة الثانية عشر

قال الشافعي في القول الجديد يجب القراءة على المقتدي سواء كان
اسر الامام او جهر بها وقال في القديم يجب القراءة اذا اسر الامام ولا يجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المنذر وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف
الامام بكل حال لنا وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهذا الامر يتناول المنفرد والماموم الحجة الثانية
انه عليه السلم كان يقرا في الصلاة فوجب علينا ذلك لقوله واتبعوه الا ان يقال ان كونه ماموما يمنع منه الا انه بعيد الحجة الثالثة
انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلاة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول عليه السلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان
قوله تعالى واقيموا الصلاة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة الحجة الرابعة قوله عليه السلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير وجه
الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرا فيها بام القران فلم يصل
الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه الحجة الخامسة قوله للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرا بما تيسر معك من القران
وهذا يتناول المنفرد والماموم الحجة السادسة روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت
قال صلى لنا النبي عليه السلم الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال ما لي اراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القران فانه لا
صلاة لمن لم يقرا بها قال ابو عيسى الترمذي هذا حديث حسن الحجة السابعة روى مالك رضي الله عنه في الموطا عن العلا بن عبد الرحمن
انه سمع ابا السايب مولى هشام بن عروة يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرا فيها بام الكتاب فهي
خداج فهي خداج فهي خداج غير تمام قال فقلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا خلف الامام قال اقرا بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر
من وجهين الاول ان صلاة المقتدي بدون القراءة مبراة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص الثاني ان السايل اورد الصلاة خلف الامام
بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤكد المطلوب الحجة الثامنة روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف انما حصل بسبب القراءة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة من لوازم
الصلاة وهذا الدليل قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي الحجة التاسعة روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى
بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل الينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة
فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع القران لا تقرؤا شيا من القران اذا جهرت بقراءتي الا ام القران فانه لا صلاة لمن لا يقراها
الحجة العاشرة ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القران توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان تكون قراءتها في الصلاة
خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها الحجة الحادية عشر وافق ابو حنيفة على ان القراءة خلف الامام
لا تبطل الصلاة واما عدم قراءتها فهو عندنا [illegible] الصلاة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الحجة
الثانية عشر اذا بقي المقتدي ساكتا مع القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القاري افضل منه لقوله عليه السلم
افضل الاعمال قراءة القران واذا ثبت ان القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قايل بالفرق الحجة الثالثة
عشر لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة لان قراءة القران عبادة عظيمة
والمانع من العبادة الشريفة محرم فلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع القراءة واحتج ابو حنيفة بالقران
والخبر اما القران فقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الاية انها لا تدل على قولهم وبالغنا
فيطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة
صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت ولدت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القران وهو من اعظم
الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله فلا شك ان قولنا اولى الثاني ان قولنا احوط الثالث ان قولنا يوجب شغل جميع اجزاء
الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعات والذكر

المسألة الثالثة عشر

قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في كل ركعة بطلت صلاته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا
القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسالة ستة احدها قول الاصم وابن علية
وهو ان القراءة غير واجبة اصلا والثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلم لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء والثالث
قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوليين واجبة وفي الاخريين بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستحسان ان القراءة
واجبة في ركعتين من غير تعيين الرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخريين
الخامس وهو قول مالك رحمه الله ان القراءة تجب في اكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة اربع ركعات وجبت القراءة في ثلاث ركعات
وان كانت مغربا وجبت في ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا والسادس وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في جميع الركعات
ويدل على صحته وجوه الحجة الاولى انه عليه السلم كان يقرا في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه الحجة الثانية ان الاعرابي
الذي علمه النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يقرا القران ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة

راجع

راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل للسان وهو داخل في الافعال الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد
الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرا فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة الحجة الرابعة القراءة في كل الركعات احوط فوجب
القول بوجوبها الحجة الخامسة امر بالصلاة والاصل في الثابت البقاء فحكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة
اكمل فعند عدم القراءة في الكل يجب ان يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روي عن عايشة انها قالت فرضت الصلاة على الاصل ركعتين فاقرت في
السفر وزيدت في الحضر اذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى لا يقرا السورة الزايدة
فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلايلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح

المسألة الرابعة عشر

اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرايط الصلاة فله فروع الفرع الاول قد ثبت انه ان ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته
اما لو تركها سهوا قال الشافعي رضي الله عنه في القديم لا تفسد صلاته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب صلاة المغرب فترك
القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة فقال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا باس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من
الصحابة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعي في الجديد عنه وقال تفسد الصلاة لان الدلايل المذكورة عامة في السهو والعمد ثم اجاب عن قصة عمر من وجهين
الاول ان الشعبي روى ان عمر اعاد الصلاة والثاني لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي هذا هو الظن بعمر الفرع الثاني تجب رعاية
الترتيب في القراءة فلو قرا النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف الاول دون الاخير الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان
يحفظ بعضها واما ان لا يحسن شيا منها اما الاول فانه يقرا تلك الاية ويقرا معها ست ايات على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ من الفاتحة
فها هنا ان حفظ شيا اخر من القران لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وان لم يحفظ شيا من القراءة فها هنا يلزمه ان ياتي بالذكر
وهو التكبير والتحميد وقال ابو حنيفة لا يلزمه حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام احدكم
الى الصلاة فليتوضا كما امر الله تعالى ثم يكبر فان كان معه من القران شي فليقرا وان لم يكن معه شي من القران فليحمد الله وليكبر الفرع الرابع قسم واحد وهو ان لا
يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيا من القران ولا يحفظ شيا من الاذكار العربية وعندي انه يؤمر بذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلم
اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم

المسألة الخامسة عشر

نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة
من القران وكان ينكر كون المعوذتين من القران واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة
الفاتحة من القران فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا
في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان يقال ان نقل القران ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القران عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا
المذهب عن ابن مسعود نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وها هنا اخر الكلام في المسايل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله اعلم

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة

وفيه فصول

الفصل الاول

في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه الاول هنا الفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول
الفرق بين الحمد والمدح من وجوه احدها ان المدح قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى ان من راى لولوة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية الحسن فانه
قد يمدحها فثبت ان المدح اعم من الحمد الوجه الثاني في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد
الاحسان الوجه الثالث في الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلم احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مامور به مطلقا
قال عليه السلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضايل واما الحمد
فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين
الحمد والشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليه اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل
المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما اذا قال الحمد لله فهو يفيد الحمد لله يدل على كون هذا القايل
مقرا بان الله تعالى اله العالم ليس موجبا بالذات كما تقوله الفلاسفة بل فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله
ثناء على الله تعالى بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القايل ولا شك ان الاول
افضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على ما
دفع من البلايا والشكر لله على ما اعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء اعظم من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر
وذكر الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان
الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا غاية له اولى الثالث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه الفايدة الثانية انه تعالى لم يقل
احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه تعالى لو قال احمد الله افاد كون ذلك القايل قادرا على حمده اما اذا قال
الحمد لله افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا فهو
تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم وثانيها ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وملكه فانه تعالى
هو المستحق لكثرة اياديه وانواع الايه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل ذلك على كونه

لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد

ذكر فخر الاسلام

مستحقا للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا احمده ۝ وثانيها انه قال احمد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به اما اذا قال الحمد لله
فكانه قال من انا حتى احمده لكن محمود بجميع حمد الحامدين ۝ مثاله ما لو سألك رجل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته لكن حمدا ضعيفا
فان قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلايق فقد حمدته باكمل المحامد ۝ ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود
متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللايق بجلال الله كان
كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله سواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان
معناه الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى
من قوله احمد الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا
في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر امر في الاذان بقوله اشهد ثم وقع الختم بقوله لا اله الا الله ۝ الفايدة
الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللايق كقولك الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار لزيد وثالثها
القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان اللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الايق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد
الا بالله تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك للكل فوجب ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان
حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله
بمعنى ان الحمد لله لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل الفايدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية
فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة ۝ الفايدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول
انه اذا كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والا حمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال ۝ والقول الثاني انه لا يفيد المعهود الا انه يفيد
الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله واذا قلنا بالقول الاول افاد ان كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحده وملكه فحينئذ
يلزم ان يقال ان كل ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق لله فثبت ان الحمد على الكل
فان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاد يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل
يستحق الحمد من الرعية قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله لانه لولا ان الله تعالى
خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع
لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى ۝ الفايدة السادسة ان قوله تعالى الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله
تعالى فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله تعالى
الذي خلق الداعية وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل خلق او تخليصا للنفس من
خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال
لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا مستحق للحمد الا الله تعالى وثالثها
ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء او بواسطة فثبت ان كل نعمة فهي من الله
والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله سبحانه وتعالى ورابعها
ان النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلاثة فيها احدها ان يكون منفعة وانتفاعا بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا لا يحصل الا
بايجاد الله ۝ وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوايب الضرر والغم واخلاؤها عن شوايب الضرر لا يحصل الا من الله
تعالى وثالثها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت امنة من خوف الانقطاع وهذا لا يحصل الا من الله تعالى فوجب ان لا يستحق الحمد
الكامل الا الله تعالى فثبت ان البراهين صحيحة قوله سبحانه الحمد لله الفايدة السابعة قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه
منعما متفضلا وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان
عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله تعالى على الانسان كثيرة ولا تقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللايق بها ۝ الثاني ان الانسان انما يمكنه القيام
بحمد الله وشكره اذا اقدره الله على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا ازال عنه العوايق والحوايل
فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم ايضا توجب الشكر
وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها وذلك محال والوقوف على المحال محال
فكان الانسان ممتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به ۝ الثالث ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القايل بلسانه الحمد لله بل معناه
علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكلما خطر ببال الانسان من خطاب الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم
من ذلك المتخيل واذا كان كذلك امتنع كون الانسان اتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه ۝ والرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم
عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعم الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الحمد الاعتقاد

الواحد

الواحد ويحد اللفظة الواحدة في غاية البعد ۝ وثانيها ان من اعتقد ان حمده يساوي نعم الله فقد اشرك وهذا معنى قول
الواسطي الشكر شرك ۝ وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي احواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين
وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله
وشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمد الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمد الله فقد كلفهم بما لا طاقة لهم به اما لو قال الحمد لله
كان المعنى ان كمال الحمد حق له وملكه سواء قدر على الاتيان به او لم يقدر واعلم ان نقل ان داود عليه السلام قال يا رب كيف
اشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكرك فقد شكرتني
بحسب قدرتك وطاقتك ۝ الفايدة الثامنة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد
الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له واعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله تعالى اذا انعم على
العبد كان ذلك الانعام احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جايعا فاطعمه او كان عطشانا فاسقاه او كان عريانا فكساه
اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين وكل حمد لم يات به احد من الحامدين وامكن في
حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملايكة العرش والكرسي وساكني اطباق السموات وجميع المحامد
التي ذكرها الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم
فيها سلام واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فمن جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي لا نهاية لها هي التي ياتون بها ابد
الاباد ودهر الداهرين وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين ولهذا السبب قال تعالى
انظروا الى هذا العبد قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ۝ اقول ههنا دقيقة اخرى وهي ان
نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك
النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ومعلوم ان غير المتناهي اذا اسقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه
فلابد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات
لا اخر لها وخيرات لا نهاية لها ۝ الفايدة التاسعة لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود فانه يكره عدم نفسه
ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله
واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة
واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى القايل
بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على
كل مخلوق خلقه وكل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجن وانس وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الاباد
ودهر الداهرين وانا اشهد انها باسرها خلقك وملكك وليس لاحد فيها شركة ومنازعة ومدافعة ۝ الفايدة العاشرة
لقايل ان يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان
التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقايص والافات والتحميد يدل مع حصول
تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق
التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللايق بالقوانين الاصولية
فهو انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات
ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه
يمنعه من دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بكونه منزها عن النقايص والافات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى
من الابتداء بقوله سبحان الله ۝ الفايدة الحادية عشر الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على
النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فانه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا
يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر فتحت عساكر العقل والقلب ابواب
نعم الله تعالى وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فهذا الحمد بسبب تعلقه بالماضي سد عنك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل
يفتح لك ابواب الجنان فتاثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله تعالى وتاثيره في المستقبل فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا
نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة
الحمد بسورة الفاتحة ۝ الفايدة الثانية عشر الحمد لله كلمة جليلة شريفة لكن لابد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود
منها قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة قال انا منذ ثلثين سنة استغفر الله عن قولي الحمد لله مرة واحدة فقيل له وكيف
ذلك قال وقع الحريق ببغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت بسلامة

التي ذكرها جميع الانبياء من ادم الى نبينا محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد

دكاني حال احتراق سائر الدكاكين الناس وكان من حق الدين والمروة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت
بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة
في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل
اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح
واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدين قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم
الثاني اشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا به ٥ الفائدة الثالثة عشر اول كلمة
ذكرها ابونا ادم هو قوله الحمد لله واخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فانه لما بلغت الروح الى سرته عطس فقال
الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمة العالم مبنية
على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك واخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون احواله موافقة لاحوال
العالم الكبير ٥ الفائدة الرابعة عشر من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه
ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا لله وملكا
له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله
سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير الثالث ذكروا امثلة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول
لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امره فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل فاذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه
وان كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذا هاهنا قال الله سبحانه الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه
اقل وكذا هاهنا قال الله سبحانه الحمد لله ٥ الفائدة الخامسة عشر تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا
به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل كانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اكثر
المخلوقات نعما الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان
الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا
لله تعالى لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا
بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد
لله ان لو كان كل النعمة من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس
مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح نفسه دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه
تعالى مقدس عن ان تقاس افعاله على افعال العباد فقد يقبح اشياء من العباد ولا يقبح تلك الاشياء من الله وهذا يهدم اصول الاعتزال
بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان تكون حسنة ويجب ان تكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في
حقه محال والزائد على الحسن اما واجب واما ان يكون من باب التفضل اما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى
المكلفين واما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى
مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره
دين دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجبنا على الله فعلا لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما فعل التفضل
فعند الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره وذلك يمنع استحقاقه للحمد والمدح والسادس ان نقول قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح
اما ان يكون امرا ثابتا لذاته او ليس ثابتا لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته
امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك
لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني
وهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا له لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال واما المعتزلة
فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في قضيته ولا ظلم في احكامه
وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه
ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه
مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون
العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول
بالحمد لا يصح الا على قولنا ٥ الفائدة السادسة عشر اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع

لقوله

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال
انه ثبت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا
الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين
وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا اثبت الحمد لنفسه ووصف
نفسه بكونه رب العالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه مربيا لهم رحمانا
رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء الشرع او بعده ٥ الفائدة السابعة عشر
يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار
عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله تعالى مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه
منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال
والاجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال واما فعل الجوارح فهو ان ياتي
بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والاجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام
فرقا كثيرة الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان يكون بناء على انعام
وصل اليهم او لا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان
الكريم اذا انعم لم يطالب بالمكافاة واما الثاني فهو اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم والثاني قالوا ان الاشتغال بهذا الحمد
متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر
فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب انه قال لو لم تفعل لاستحق العذاب فايجاب حمد الله معناه انه لو لم يشتغل بهذا الحمد
لعاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق
بالحكيم الكريم والفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله تعالى بذلك الشكر
القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة
المنعم الثالث ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من
العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحظ النفس وذلك مقام نازل

الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين

وفيه فوائد ◦ **الفائدة الاولى** اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله سبحانه فقط
واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وسبب تسمية هذا القسم بالعالم
وجود ان كل ما سوى الله تعالى يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى
اما ان يكون متحيزا او صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول المتحيز وهو ان يكون قابلا للقسمة فهو الجسم
وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فهو اما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك
والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخرى سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية
فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من الجبال والقفار والمفاوز والبلاد المعمورة و
ثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من البحار والاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله
تعالى وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما
القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض ٥ واما
القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز وهو الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما
شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح
المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان انسانا كتب الف الف مجلدة في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اول مرتبة من
مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان الله سبحانه هو واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده
الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي فالله تعالى اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم
الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها في حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل في تفسير قوله الحمد لله
رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة بهذه الاقسام الثلاثة كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين **الفائدة الثانية**
المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح عليه المربى وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم

لترنحوا عليه اما ثوابا او ثناء القسم الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يرب ويربي ويحسن فهو
بخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم
وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربي فيقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائن ماله وهو تعالى متعال عن النقصان
والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح عليه الفقير ابغضه
وحرمه ومنعه والحق سبحانه بخلاف ذلك كما قال عليه السلام ان الله يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان
لم يعط اما الحق سبحانه فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام ووقاك واحسن اليك مع انك ما كان لك
عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر والغيبة والموت واحسان رب العالمين لا ينقطع البتة
السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما الحق سبحانه وتعالى فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل
كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله
رب العالمين **الفائدة الثالثة** ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا
في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك ترجوا وصول
احسانه اليك في المستقبل في الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم
وكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظموني للاحسان
فانا رب العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله رب العالمين وان كنتم تعظموني للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظموني للخوف فانا
مالك يوم الدين **الفائدة الرابعة** وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول
انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر كيف صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام
والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت
القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة باللسان فسبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن
الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد والمثال الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض
اليها انتفخت ولا تنشق من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد
من الشجرة بعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل
لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى اطرافها وتلك
الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة اليابسة واودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء
اللطيفة من الطين الى انفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج اليه العبد من الغذاء والادام والفواكه والاشربة كما قال تعالى
انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى آخر الآية والمثال الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بان صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق
الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا
عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرأ قوله الم نجعل الارض مهادا
والجبال اوتادا الى آخر الآيات واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان وآيات حكمة الرحمن في خلق الانسان
قضى صريح عقلك بان انواع تربية الله كثيرة ودلائل رحمته ظاهرة لائحة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله رب
العالمين **الفائدة الخامسة** اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير
اني احب الحمد ونسبته الى نفسي بكونه ملكا ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني رب العالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات
واكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على
انه واجب الوجود لذاته في ذاته بذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو
المراد من قولنا انه فوق التمام **الفائدة السادسة** انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك
رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية أليس انه يحفظك بالنهار عن الآفات من غير
عوض وبالنهار عن المخافات من غير عوض واعلم ان الحواس يحرسون الملك كل الليلة فهل يحرسونه من لدغ الحشرات وهل يحرسونه من ان ينزل
به البليات اما الحق سبحانه فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد رجى في اول الليل في انواع المحظورات واقسام
المحرمات والمنكرات فما اكرم هذه التربية وما احسنها أليس من التربية انه صلى الله عليه وسلم قال الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان
الرب فلهذا المعنى قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذاك الا الملك الجبار الواحد القهار مقلب القلوب والابصار والمطلع
على الضمائر والاسرار **الفائدة السابعة** قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم ودافعا
للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبهم عليه ويامرهم بالايمان ثم يمنعهم منه لم يكن ربا لهم ولا مربيا بل كان ضارا او مؤذيا وقالت

الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعم صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصولها
من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم **الفائدة الثامنة** قولنا الله اشرف من قولنا رب العالمين على ما بينا
ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة المذكورة في تفسير اسماء الله
تعالى فلا نعيدها

الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد

الفائدة الاولى ان الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد حكي عن
ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا هو برجل
مقيد مشدود اليدين والرجلين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون المصري انه قال كنت في البيت اذ وقعت ولولة في
قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قويا تعدو فتبعتها فوصلت الى طرف النيل فرايت
ضفدعا واقفا على طرف الوادي فوثبت العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت سفينة وتبعتها فوصل الضفدع الى
الطرف الآخر من النيل ونزلت العقرب من ظهره تعدو فتبعتها فرايت شابا نائما تحت شجرة ورايت افعى يقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب
وصلت العقرب الى الافعى ولدغتها والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما وحكي ان ولد الغراب لما يخرج من قشر البيضة
يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت
البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه ويخفى فعند ذلك تعود الام اليه
ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه فظهر بهذه المثالات ان فضل الله تام واحسانه شامل ورحمته واسعة
واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة منه ثم انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن
انه رحمة منه في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة اما القسم الاول فالوالد اذا اهمل
ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني
فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده
اكلة فاذا قطع الانسان تلك اليد كان في الظاهر عذابا وفي الباطن راحة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السرائر
اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه رحمة وحكمة في الحقيقة و
كثيرا ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الخير القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح من العلائق الجسمانية
كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبهم من عالم الغرور الى دار السرور
كما قال سبحانه ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى صلى الله عليه وسلم كان يبني الحكم
على ظواهر الامور واستنكر خرق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل من غير اجر واما الخضر عليه السلام فانه كان يبني احكامه على الحقائق
والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا واما الغلام
فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين
يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على
الحقائق لا على الظواهر فاذا رايت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت
ذلك وعند هذا الباب يظهر لك اثر من بحار اسرار قوله الرحمن الرحيم **الفائدة الثانية** الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم ينطلق
عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب لان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء اليسير الحقير
حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن
لاحتشمت عني ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب
مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك **الفائدة الثالثة** وصف نفسه
بكونه رحمانا ثم انه اعطى مريم رحمة واحدة حيث قال في حقها ورحمة منا وكان ذلك مقتضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ
الكفار والفجار ثم انا نصفه كل يوم اربعة وثلاثين مرة انه رحمن رحيم وذلك لان الصلوات سبعة عشر ركعة الرحمن الرحيم في كل ركعة
مرة مرتين في قوله بسم الله الرحمن الرحيم وفي لفظة رب العالمين الرحمن الرحيم مرة فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم
عليها السلام من المكروهات افلا يصير ذكر الرحمة بهذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار **الفائدة
الرابعة** انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر على جنسه فكانه تعالى يقول انا رحمن لانك تسلم
الي نطفة قذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم ورحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة
خالصة **الفائدة الخامسة** روي ان فتى قرب وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه

وسلم فاخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي عليه السلم اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلى فقال فهل عق والديه فقالوا بلى فعل كل ذلك فقال عليه الصلاة والسلم هاتوا بامه فجاءت وهي عجوز عوراء فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو لانه لطمني ففقا عيني فقال عليه السلم هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار والحطب فقال عليه السلم احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عملك فقالت عفوت عفوت حملته تسعة اشهر وارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده مع عنايته بعباده كيف يستجيز ان يحرق المومن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار **الفايدة السادسة** لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كسروا اسنانه قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فظهر انه يوم القيامة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه في الدنيا والاخرة وانما حصل فيه هذا الكرم والاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه عليه السلم قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج عايشة من البيت بسبب الافك فكانه تعالى يقول له ان لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي لاصلاح عالم المخلوقات فذرني وعبيدي واتركني وامتك فاني انا الرحمن الرحيم فرحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلا جرم معاصي جميع الخلق تغرق في بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم **الفايدة السابعة** قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صده ومنعه عنه وقالت الجبرية اعظم انواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله تعالى بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله تعالى والله اعلم

الفصل الرابع في تفسير قوله تعالى
مالك يوم الدين وفيه فوايد الفايدة الاولى

قوله مالك يوم الدين اي مالك يوم البعث والجزاء وتقريره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار الدنيا وهو المراد بقوله مالك يوم الدين لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره روي انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فياتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهي ماذا عملت فيقول الله تعالى الست لما كنت نايما فتقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل فتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فياتيه بطاقة فتثقل حسناته ميزانه فاذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى على العباد مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين اما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز فيها وروي ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حايط دار المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحايط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال فجعل يعتذر فقال ابو حنيفة دعني من هذا وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي انا ابدي بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان ثم احترز عن ذلك الظلم فكيف يكون حاله عند الله تعالى **الفايدة الثانية** اختلف القراء في قوله هذه الكلمة فمنهم من قرا مالك يوم الدين ومنهم من قرا ملك وحجة من قرا مالك وجوه الاول ان فيه حرفا زايدا فكانت قراءته اكثر ثوابا والثاني انه يحصل في الدنيا ملوك كثيرون اما المالك الحق المبين ليوم الدين فليس الا الله الثالث قد يكون الملك ملكا وقد لا يكون كما ان المالك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحد منهما عن الاخرى الا ان المالكية تثبت باطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى الرابع ان الملك ملك الرعية والمالك مالك العبد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر من الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية ذلك الملك باختيار انفسهم والمملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكثر منه في الملكية السادس ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك

اما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل في امر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة وان نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ان كل احد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك فلا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك الثاني ان الامة اجمعت على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلا من المالك والا لم يتعين الثالث الملك اولى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يدرك فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن عمرو واجاب الكسائي عنه بان قال اي اشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها ونظيره في الشرعيات من نوى صوم يوم العيد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل اما اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بغروب الشمس ويجوز ان يموت تلك الليلة فيقول ان لم اقدر على الصوم فلا اقل من ان اكون على عزم الصوم كذا ههنا بشرع في ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول يتفرع على كونه ملكا احكام اخرى اما الاحكام المتفرعة على كونه مالكا بوجوه الاول ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملايكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة المالك الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابي حنيفة واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس واما سياسة الملايكة فهي فوق سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك فهي فوق سياسة الملايكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملايكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من الملك والملك فانكم اسراء في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة مالك الملوك الذي هو مالك يوم الدين الحكم الثاني من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه ساير الملوك لانهم اذا تصدقوا بشيء نقص ملكهم وقلت خزاينهم اما الحق سبحانه فلا ينتقص ملكه بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه كلما كان اكثر عطاء كان اكثر ملكا **الحكم الثالث** من احكام كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه ايات احدها انه تعالى في هذه السورة لما ذكر كونه رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده سلاما وهو الذي سلم عباده عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده مومنا وهو الذي يومن عبده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القدرة فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله قل اعوذ برب الناس فذكر كونه ربا للناس ثم اردفه بكونه ملكا للناس وهذه الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا هولاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زايدة في الملك على ملك الله سبحانه الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه خالفهم ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعى ذلك الى خراب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تفضي اخر الامر الى خراب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف تكون مؤثرة في زوال المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للصلاح قال تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى ينتظم مصالح العالم الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حصل بسبب عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم روي ان انوشروان خرج يوما الى الصيد فانفرد في الطلب وانقطع من عسكره واستولى عليه العطش ووصل الى بستان فلما دخل ذلك البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها واعتصرها فخرج منها ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا موذيا فقال لذلك الصبي لم صار هذا الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل مالك بلدنا

رجع عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمان الملك العادل اما الاحكام المفرعة على كونه تعالى مالكا فهي اربعة الحكم الاول قراءة مالك اولى من قراءة ملك لان اوقع ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه راسا براس اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا نريد ان يطلب منا يوم القيامة انواع الطاعات والخيرات بل نريد ان نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكبير والرحمة الواسعة وايضا الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما من كان مريضا فانه يرده لا يعطيه شيئا من الواجب اما المالك اذا كان له عبد مريض عالجه فان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك اوفق بالمذنبين والمساكين الحكم الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رأفة ورحمة واحتياجنا الى الرأفة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة

الفائدة الثالثة

الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا ملكا عبارة عن القدرة وهاهنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة له على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقدير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجود وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم او بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله سبحانه فالملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس ليس الا لله تعالى فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأدى الا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بكل الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله تعالى وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة في الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال مالك يوم الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد صح هذا الاقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعدا قلنا الحق ما ذكرتموه الا ان قيام القيامة لما كان حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال

الفائدة الرابعة

انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والملك والسبب فيه كأنه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجود النعمة فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير كأنه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول **الفائدة الخامسة** قالت القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان الثواب للرجل على ما لم يعمل عبث وعقابه على ما لم يعمل ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم تكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه والا لم يكن مالكا ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد واعمالهم علمنا انه خالقها ومقدرها

الفصل الخامس في تفسير قوله

إياك نعبد وإياك نستعين وفيه فوائد

الفائدة الأولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قوله نعبد معناه لا نعبد احدا سواك والذي يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به واليه الاشارة بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع والاشارة اليه بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم واما المرتبة الثانية فاليها الاشارة بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي لا تنتظم الا بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرناه ان كل النعم حاصلة بايجاد الله تعالى فوجب ان لا تحسن العبادة الا لله سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد ولان قوله اياك نعبد يفيد الحصر الوجه الثاني في دلائل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه هاهنا خمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم والمالك ليوم الدين وللعبد احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وكان ميتا فاحياه

لسان

الله كما قال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون فالعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله سبحانه كان قديما ازليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو الاله لهذا المعنى واما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اثبات الضرورات فقال الله تعالى انا الله لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود ان تفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اثبات الضرورات فقال الله تعالى انا الله لاجل اما بعد ان صرت موجودا فعند كثرة حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما الحال المستقبلة للعبد فهي حالها بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمسة من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا تتم ولا تكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى فلا جرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه قادرا عالما محسنا جوادا حكيما كريما واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا اثر يضاف الى الطبع والعلل والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانسان مشكوكا فيه فثبت ان العلم بكونه تعالى معبودا للخلق علم يقيني واما كونه معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك فيه والاخذ بالمعلوم فعلى هذا لا معبود الا الله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع وهو ان المعبود به ذله ومهانته الا انه كلما كان المولى اشرف واعلا كانت العبودية اهنأ وامرأ ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضا قدرة الله تعالى اعلا من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير فالشيء ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى فمستحق العبادات هو الله فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بان يمسك السماء بلا علاقة والارض بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين ويخرج من السماء السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون قال اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلم فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوي في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات او النبات او الحيوان او الانسان او الملك او الفلك فان التسوية بين الناقص والكامل والنفيس والخسيس يدل على الجهل والسفه

بقوله اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه قال ورفعنا فوقكم الطور م

الفائدة الثانية

قوله تعالى اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله بقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او النبات او من الحيوان او من الانسان اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم يتخذون الاصنام اما من الاحجار او من الذهب واما من الفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين يتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل الها واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء من الارواح البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم ايضا طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية والطائفة الثانية الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم روح فلكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة والطائفة الثالثة الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والآخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس وهما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من اثبت لله شريكا فانه لا بد وان يكون معتقدا على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلب النفع او فرارا من ضرره واما الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم في الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله تعالى ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قالوا اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك

ستعين فانما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قولنا سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله
يدل على كونه مكملا متمما لغيره والشيء لا يكون متمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى
قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله اثبت جميع انواع الحمد لله ذكر ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس
التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما تبين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله
واياك نستعين ومعناه ان الله اعلى واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانة الله وتوفيقه واحسانه
وهذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر وايات هذه
السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في تلك السورة **الفائدة الثالثة** قال اياك نعبد فقدم قوله
اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لينبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا
يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا كان يحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذ بن صارع دستاقيا حلقا فصرع الرستاقي في ذلك
الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال وما ذاك الا لاحتشامه فكذا ههنا عرفه ذاته اولا حتى تحصل العادة
مع الحشمة فلا يمتزج بالغفلة وثانيها انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله
اياك نعبد لتذكري وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالتي وعظمتي وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك
العبادة ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل يتناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة
تناول اولا معجون معرفة الربوبية من تسوقه قوله اياك نعبد حتى يقوى على ثقل حمل العبودية ومثال اخر وهو ان العاشق الذي
يضرب لاجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ههنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية
وثالثها انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان
من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا واحضروا جلال الله من شرق قوله اياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادة والطاعات
ورابعها انك اذا قلت نعبدك فبدأت اولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول ان هذه العبادة للاجسام
او للاصنام او للشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا صريحا بان المقصود
والمعبود هو الله تعالى فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك وخامسها هو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود
على المحدث الممكن لذاته فوجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق مقدما
على ذكر الخلق وسادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلاء على المبتلي
لا على البلاء وحينئذ يكون غارقا في كل الاوقات في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من
كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم كان نظره في وقت البلاء على البلاء لا الى المبتلي فكان غارقا في كل الاوقات في الاشتغال
بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لانه في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى
بالخوف والنكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى عليه السلم اذكروا نعمتي ثم قال لامة محمد عليه السلم
اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد حتى يكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر
كذلك كان في وقت اداء العبادة مستغرقا في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له
سمعا وبصرا وسابعها لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو داب المشركين اما لما قال
اياك نعبد افاد انهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله وثامنها ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له اذا كنت خارج الصلاة فلا تقل
نحن ولو كنت في الف الف من العبيد اما لما اشتغلت بالصلاة واظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا
كان ملك الدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك اعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لو قال اياك نعبد كان معناه اني واحد
من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قايل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع
انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله والجواب ان قولنا الحمد يحتمل ان يكون لله ولغيره فاذا قلت الحمد لله فقد تقيد الحمد بان يكون
لله اما لو قدم نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر **والنكتة** ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم
حسن تقديم الحمد اما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك نعبد واياك نستعين يعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال
ان تقع العبادة لغير الله **الفائدة الرابعة** لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم الاول باطل
لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند اداء العبودية اللائق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة
واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذا النون نون الجمع
وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلم

التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها فنقول لو اكل الانسان الثوم او البصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه انسان فكانه
يقول هذه الطاعة الذي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بان يتاذى احد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب
لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالغيبة والنميمة والسعاية الوجه الثاني ان الرجل ان كان يصلي بالجماعة فنقول نعبد
والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملائكة معي في العبادة وكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة
الذين يعبدون الله تعالى والوجه الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره
اما اذا قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح مهمات سائر المؤمنين
واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلم من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته الوجه الرابع كانه تعالى قال للعبد لما
اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ووصفت الينا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم عندنا
قدرك وعلت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين
الوجه الخامس كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكني اخلطها
بعبادة جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول اياك نعبد وههنا مسألة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من
العبيد فالمشتري يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها اما انه ليس يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة لذا ههنا اذا قال العبد
اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله تعالى جميع عبادة العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض على البعض ويقبل البعض دون البعض اما
ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة والانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ يصير
عبادة هذا القائل مقبولة بقبول عبادة غيره والله اعلم والعبد كانه يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة لا تردني لاني لست بوحيد
في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبني **الفائدة**
الخامسة اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب
بالذات واكمل احوال الانسان واقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير القلب بنور الله ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة
وتحمل اعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل ثم وقف على هذه الجمال خدمة الله وهذه
الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية واذا كان حصول هذه الاحوال اعضاؤه اعظم السعادات الانسانية في الحال و
هي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل ثم وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل العبادات وعظمت حلاوتها في قلبه
الثاني ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان واداء
الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال وهي محبوبة
بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رأيت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته
وتركها ودخل المسجد فصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد الناقة فقال الهي اديت امانتك فاين امانتي قال الراوي
فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقة وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته وهو المراد من قوله
عليه السلم لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات الثالث ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور
ومن الاشتغال بالخلق الى الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن ابي حنيفة ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة
في الصلاة فلم يشعر بها ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عبد الله بن الزبير فاحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلاة قطعوا ذلك العضو ولم
يشعر به وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يشرع في الصلاة وكانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل على النار ومن استبعد هذا
فليقرأ قوله تعالى فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلم وصلن بذلك الى حيث قطعن ايديهن
وما شعرن بذلك فاذا جاز ذلك هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى ولان من دخل على ملك مهيب فربما مر به
ابوه واخوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك يمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان
يجوز في حق خالق العالم كان اولى ثم قال اهل التحقيق العبادة لها ثلاث درجات الدرجة الاولى ان تعبد الله طمعا في الثواب او هربا من العقاب
وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة ساقطة نازلة جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى ذلك المطلوب
ثم جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا والدرجة الثانية ان تعبد الله لاجل ان تتشرف بعبادته
او تتشرف بقبول تكاليفه او تتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا ليست بطائلة كاملة لان المقصود بالذات
غير الله والدرجة الثالثة ان تعبد الله لكونه الها وخالقا ولكونك عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا
اعلى المقامات واشرف الدرجات وهذا هو المسمى بالعبودية واليه الاشارة بقوله في اول الصلاة اصلي لله فانه لو قال اصلي لثواب الله او للهرب
من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية مقام عالي شريف ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى في اخر سورة الحجر ولقد نعلم انك
يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والاستدلال بها من وجوه الاول انه قال واعبد

ولهذا حتى يأتيك اليقين امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة
في شيء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه امره باربعة
اشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد
ربك حتى يأتيك اليقين فهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع
من الخلق الى الحق [illegible] في شرح العبودية قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فلولا ان العبودية اشرف المقامات والا لما وصفه الله تعالى بهذه الصفة في اعلا مقامات المعارج ومنهم من
[illegible] بالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل
عن التصرفات [illegible] لا نعزال عن التصرفات وايضا فان العبد يتكلف للمولى باصلاح مهماته
والرسول المتكفل لاصلاح مهمات الامة [illegible] في شرف العبودية ان عيسى اول ما نطق قال اني عبد الله ٥
مضافا ذكر هذه الكلمة [illegible] عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الافات وايضا
فلما كان اول كلام عيسى [illegible] اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا
والنكتة [illegible] بالقول سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة الابدية
[illegible] امر بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع
والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة [illegible] الايات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر وذلك لان
[illegible] في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن
كمالات الوجود [illegible] والجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه معبودا
[illegible] وفضيلة ومسرة ومنفعة حصلت للعبد فانما حصل بسبب العبودية
[illegible] الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
نستعين [illegible] وكفى بي شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وجدتك الها كما اردت
فاجعلني عبدا كما اردت

الفايدة السادسة [illegible] المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية
[illegible] معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن
الرحيم مالك يوم الدين [illegible] على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده بذلك
[illegible] على اقصى الغايات وبعد لقاءات معرفة العبودية فلها مبدأ
[illegible]
[illegible] لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله [illegible]
[illegible] الصراط المستقيم [illegible]

الفايدة السابعة لقايل ان يقول لم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين بلفظ الغيبة [illegible] اياك نعبد واياك نستعين [illegible]
[illegible]

يتكفل

العلم

الصفات

باي به وتعدم عليه ولا يتقوله بتلك الحالة الا اذا وقعت في قلبه داعية جازمة تدعوه الى ذلك الفعل فالقا بلك الداعية في
القلب واذا كانت الداعي الى الفعل وصدقها ليست الا من الله تعالى فلا معنى للاعانة الا ذلك واما النقل فيدل عليه ايات اولها قوله و
اياك نستعين وثانيها قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في الاية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا
بالفعل لما كان في الاستعانة في الفعل فايدة واما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل
فيطلب الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فايدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية
الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية واذا الداعية الصادقة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطايف
والفوايد ٥ الفايدة الاولى لقايل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وهاهنا ذكر قوله
اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين
بك على اتمامها ولا يمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها الثاني كان الانسان يقول يا الهي
اني اتيت بنفسي الي قلبا نفر مني فاستعين بك على احضاره وكيف وقد قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن فذلك يدل على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله الثالث لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكاييل
بل اريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لانه لما قيده النمرود وحبسه وجلبه ورماه في النار جاءه جبريل وقال
له هل لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سوالي علمه بحالي بل ربما اريد على الخليل عليه السلام في هذا
الباب وذلك لانه قيد رجلاه ويداه لا غير واما انا فقيدت الرجلين فلا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني
فلا اتكلم به وكان الخليل مشرفا على النار وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا اريد عونا غيرك
فاياك نعبد واياك نستعين فكانه يقول انت تفعل بالخليل وزدت عليه فنحن ايضا في الحشر الا زلينا يا نار كوني بردا وسلاما
على ابرهيم واما انت فقد نجيتنا من النار واوصلتنا الى الجنة وزدتنا سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم
وكما انا قلنا للنار والنمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فكذلك نقول يا رحيم جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي ٥ الرابع
اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير
لا تتم الا باعانتك فلينقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك ٥ الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة
للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل على ان تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت
من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل السادس [illegible]

اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوايد

الفايدة الاولى لقايل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتد والمصلي مهتدي فاذا قال اهدنا
كان جاريا مجرى ان من حصلت الهداية له وهو يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول
المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى ٥ يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه
وكان يقول في كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسولنا صلى الله عليه وسلم لما قال ذلك الامر واحدة وهو كان يقول كل يوم
ذلك مرات فلزم ان يقال ان نوحا كان افضل منه عليهما الصلاة والسلام ٥ والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك
الفضيلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ فاتحة الكتاب في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول عليه السلام في هذه الكلمة اكثر من
تكلم نوح عليه السلام بها ٥ والوجه الثاني في الجواب ان كل العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان
والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمومن بعد ان عرف الله تعالى
بالدليل صار مومنا مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط الوسط بين طرفي الافراط والتفريط
في الاعمال العصبية وفي كيفية انفاق المال فالمومن يطلب من الله ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط
في كل الاخلاق وفي كل الاعمال فعلى هذا التفسير فالسوال زايل ٥ الوجه الثالث ان المومن اذا عرف الله تعالى بدليل واحد فلا موجود
من اقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما يصح دين الانسان بالدليل الواحد
ويبقى غافلا عن ساير الدلايل فقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك
وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير فالسوال زايل ٥ الوجه الرابع انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الارض وقال ايضا لمحمد عليه السلام وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عن ما سوى الله تعالى
مقبلا بكليته عليه وفكره وذكره على الله تعالى فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهدينا الله تعالى الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة
المذكورة مثاله ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعل ابرهيم عليه السلام ولو امر بان ينقاد ليذبحه غيره لاطاع كما فعل اسماعيل عليه السلام

بل

ولو امر بان يلقي نفسه في البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلم ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى اعلا الغايات لاطاع كما فعله موسي عليه السلم مع الخضر عليه السلم ولو امر بان يصبر على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتي القتل والتفريق بنصفين لاطاع كما فعله يحيي بن زكريا عليه السلم فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله في الصبر على الشدايد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد لا يحتمل لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فلا تضيقوا امرا في دين الله الا انسح لان في هذه الاية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال انعمت عليهم فلتكن يسك على قراءة هذه الاية يا الهي انا الذي رايته ارتكب الكباير كما ارتكبتها واقدم على المعاصي كما اقدمت عليها ثم رايته لما قرب موته تاب واناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن انعمت عليه بان وفقته للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اقول اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا منه لمرتبة التائبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلم فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس ان الانسان يقول في الطريق كثرة الاحباب حيرني الى طريق والاعداء الى ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطر والقضاء عسر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكي عن ابرهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم الى بيت الله تعالى قال كانك مجنون لا اري لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي قضاء ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضي فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب وانا الراجل الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القران وقال بعضهم لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القران والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحققين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية

النوع الثاني

في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم والله اعلم

الفايدة الثانية

لقايل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب عنه من وجهين احدهما ان الدعا مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق فقولوا ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان ذكرتني في قولك عنك والا فلا حرج ولكن اياك ان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعا فيجوز ان لا يقبل اما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله الدعاء في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا قالوا السنة اذا اراد ان يذكر دعاء ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر ذلك الدعاء ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرده في وسطه والثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله فمن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصي بلسانك والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله لتذكر اولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا الرابع كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبياء والصالحين في الدنيا فارجو ان لا افارقهم في القيامة كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

الفايدة الثالثة

اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق اما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان ابعد عن الخوف واقرب الى الامان والثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه والرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سال الصراط المستقيم والله اعلم

الفصل السابع في قوله

صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوايد

الفايدة الاولى

في حد النعمة وقد اختلف فيه فمنهم من قال انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من قال المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا تري ان الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بمعصية الله فلا جرم يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يكون نعمة وقولنا المفعول على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به فلا يكون نعمة وكذلك من احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع ٥ الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ومن دفع الضر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك الي المصير فبدا بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله تعالى وثالثها نعم وصلت من الله الينا وهي طاعاتنا لانه لولا ان الله سبحانه وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها وظهر بهذا التقدير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى ٥ الفرع الثاني ان اول نعم الله تعالى على العباد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشي لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هي الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدا بذكر الحياة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحياة الفرع الثالث اختلفوا في ان هل لله نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران فايات احدها صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الاية انه ليس لله على الكافر نعمة فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والاية الثانية قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلو لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا واما الذين قالوا ان لله على الكافر نعمة كثيرة فقد احتجوا بايات الله تعالى احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه انه تجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ذكر ذلك على معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس لعنه الله ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم تحصل النعمة لم يلزم الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يحصل الا عند حصول النعمة

الفايدة الثانية

قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في الاية الاخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم وهو قوله اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه

الفايدة الثالثة

قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خالية عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم ٥ صراط الذين انعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان اذ لفظ الاية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بالنعمة ثبت ان الخالق للايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان الفاعل هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من انعام الله تعالى ولو كان كذلك لما حسن من الله ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لان قوله انعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفايدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم الحكم الثالث دلت الاية على انه لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد على الله واجبا لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب ٥ الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد بالانعام الاقدار على الايمان لان الله تعالى اقدر المكلف عليه فارشده اليه وازاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل حاصل في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه ٥ والله اعلم

الفصل الثامن في قوله

غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوايد

الفايدة الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله من لعنه الله وغضب عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدا بذكر المومنين والثنا عليهم في خمس ايات من اول البقرة ثم اتبعه بذكر الكفار وهو المراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول امنا فكذا هاهنا بدا بذكر المومنين وهو قوله انعمت عليهم ثم اتبعه بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا الضالين **الفايدة الثانية** لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مومنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال **الفايدة الثالثة** قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة والانبياء عليهم السلم ما اقدم على عمل يخالف قول الذين انعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين انعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتدا بهم والاهتدا بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلم **الفايدة الرابعة** الغضب تغير يحصل عند غليان الطلب لشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحيا والعفو والتكبر والاستهزا لها اوايل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحيا له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحيا في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب **الفايدة الخامسة** قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبايح باختيارهم والا لكان غضب الله عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ تكون صفة الله موثرة في صفة العبد اما لو قلنا كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان تكون صفة العبد موثرة في صفة الله تعالى وذلك محال **الفايدة السادسة** اول السورة مشتمل على الحمد لله والثنا عليه والمدح له واخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الافات وراس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته **الفايدة السابعة** دلت هذه الاية على ان المكلفين ثلاث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم واهل البغي والعدوان وهم المراد بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فتقدم لهذا السبب **الفايدة الثامنة** في الاية سوال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدايم ولان من كان غضبان عن الشي كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر في احداث ذلك العلم الى سبق علم اخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد **الفايدة التاسعة** وفي الاية سوال اخر وهو ان من انعم الله امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفايدة في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلم لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجا الكامل وقوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال **الفايدة العاشرة** في الاية سوال اخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طايفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين فالجواب ان الذين كملت نعم الله تعالى عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهولاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم وان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه الاية ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا اخر كلامنا في تفسير كل واحد من ايات هذه السورة في التفصيل والله الهادي

تم القسم الثاني في تفسير مجموع

هذه السورة وفيه فصول

الفصل الاول اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الاخرة عالم الصفا فالاخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا فلا بد له في الاخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الاخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سوى هذا العالم في طاعته وامره ونهيه فالمطاع الاول مطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذلك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالفرع لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الروحانيات هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما تتم امر السعادات في الاخرة والدنيا اذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه اربعة متعلقة بمعرفة المبدا وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدا والثاني الكمال والمبدا هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجا بالكلية الى الله وهو قوله تعالى غفرانك ربنا فقد قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجا بالكلية الى الله وطلب الرحمة والمغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدا والوسط والمعاد اما المبدا فانه يكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين احدهما سمعنا واطعنا بحسب عالم الاجسام وغفرانك بحسب عالم الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهو قوله واليك المصير فابتدا الامر باربعة في الوسط صار باثنين وفي النهاية صار واحدا ولما تمت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع عليها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فاولها قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وضده النسيان فهو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله تعالى واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصر والاصرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وهو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضا والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله تعالى انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في اخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قراها في صلاته صعدت هذه الانوار من المصدر الى المظهر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد عليه السلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلم الصلاة معراج المومن

الفصل الثاني في مداخل الشيطان

اعلم ان المداخل التي ياتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والهوى والغضب فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة افة لكن الغضب اعظم منها والغضب افة لكن الهوى اعظم منه فقوله تعالى ينهى عن الفحشاء المراد اثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه اثار الغضب وقوله والبغي المراد منه اثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله فلهذا قال الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله سبحانه والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشا الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشا الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشا الظلم الذي عسى الله ان يتركه هو الشهوة ثم لها نتايج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني ادم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة فلهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع خبايث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله تعالى يوسوس في صدور الناس فليس في بني ادم اشر من الحسد كما انه ليس في الشيطان اشر من الوسوسة بل قيل الحاسد اشر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون فقرع الباب

فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها ما جهلتني فلما دخل قال له فرعون اتعرف في الارض اشر مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتايج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى هذه سورة الفاتحة وهي سبع ايات لحسم هذه الافات السبع ايضا اصل سورة الفاتحة هي التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية والايات السبع التي هي للفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القران كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القران كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله تعالى وعرف انه لا اله الا هو تباعد عنه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلم يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحمن لم يغضب لان منشا الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه في كونه رحيما فاذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الايات السبعة وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في تقرير السورة وذكر معها اسمين اخرين وهما الرب والمالك والرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فذكر هذه الاسماء الثلاثة الملك الرب الاله فلهذا السبب ختم الله اخر سورة القران عليها والعبد بركاته قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت عنه افة الشهوة تولدها هذه الاية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال الكبر بالاول والعجب بالثاني فاندفعت عنه افة الغضب تولدهما واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه سلطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات السبعة دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة ٥

الفصل الثالث في تقرير ان سورة الفاتحة ٥

جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه من معرفة المبدا والوسط والمعاد

اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القران هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابرهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلم ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع اخر ربكم ورب ابائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد عليه السلم اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع واذا تاملت في القران وجدت هذا النوع من الاستدلال كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما هو في نفسه دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف للعبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم انه دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاع انعاما فهو مستحق الحمد وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان فوق الاعضاء المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبايع وحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان الامر مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلمه وعلى قدرته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثنا والتعظيم فكان قولنا الحمد لله دلالة على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه هو موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وعند الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوما اخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله تعالى الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الاخرة والى هاهنا تم ما يحتاج اليه من معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني في علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين فها هنا

بتبع

بتبع البحر الواسع في الجبر والقدر واما الاثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوايف ٥ الطايفة الاولى الكاملون المحققون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم ٥ الطايفة الثانية ان الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم ٥ والطايفة الثالثة هم الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه بحصول المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون اهتداؤه بانوار عقول الطاهرة المحقة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال الصايبة وتبرا من ان يكون اهتداؤه بالطايفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم والطايفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف على ما حصلناه ظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

الفصل الرابع ٥

قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله تعالى عبدني عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله عز وجل هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله عز وجل هذا لعبدي ولعبدي ما سال ٥

فوايد هذا الحديث

الفايدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم انزل الله هذه السورة على محمد صلى الله عليه وسلم وجعل النصف الاول منها معرفة الربوبية والنصف الثاني منها معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد

والفايدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على احكام الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلاة كما يقول اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلايل اخرى احدها انه عليه السلم واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وثانيها ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا لقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان يكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله ومن يتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ورابعها قوله عليه السلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وخامسها قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله فاقرءوا امر ظاهره للوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القران واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها ان قراءة الفاتحة احوط فوجب المصير اليها لقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسابعها ان الرسول عليه السلم واظب على قراءتها فوجب ان يكون العدول عنها محرما لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة وثامنها انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة سورة الفاتحة في الصلاة افضل واكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة بصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة على ان هذه الصلاة افضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة وتاسعها ان المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات العبودية والربوبية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله تعالى هذه السورة معادلة لكل القران في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة

الفايدة الثالثة انه اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فها هنا لما قدم

العبد على ذكره الله تعالى لاجرم ذكره الله تعالى في ملاء خير من ملائه وثانيها ان هذا يدل على مقام الذكر مقام عال شريف في العبو[دية]
لانه وقع الابتداء به وهذا يدل على كمال رتبة الذكر فانه تعالى امرنا بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا
اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان
تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير هذا الذكر وثالثها قوله تعالى
ذكرني عبدي يدل على ان ذاته المخصوصة المتعينة صادق مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على
ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكانت مفهومه مفهوما كليا ولو كانت كذلك لما صادق ذاته المخصوصة
المعينة مذكورة بهذا اللفظ والظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على
ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلا
من مقام الذكر ويدل عليه وجوه الاول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق العالم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله في صفة اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله
رب العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلم تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق لان
الفكر في الشيء مسبوق بتصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا التقدير لا يمكن الفكر
الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض وكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته
كان وقوفه على فضله ورحمته اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله عز وجل حمدني عبدي فشهد
الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلا والعالم الاسفل وعلى ان لسانه
صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه عرف في الايمان بين والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة واما
قوله اذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى عظمني عبدي ولقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر
الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله
الحمد لله رب العالمين دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وتكوينه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين وهذا يدل على ان
الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده
ولا شك ان غايته ما تصل العقل والوهم والفهم اليه من تصور معنى الجمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال تعالى
ههنا عظمني عبدي واما قوله واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقرير
انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مستولين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل
في اضيق العيش والفاسق في اعظم الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد
والبعث والحشر حتى ينصف الله فيه المظلومين من الظالمين ويصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا
الاهمال والامهال ظلما من الله تعالى على العباد اما لما حصل يوم الدين في يوم الجزاء اندفع وهم الظلم ولهذا قال تعالى
ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم
وعن شبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي فهذا هو
الاشارة الى سر مسلة الجبر والقدر فان قوله واذا قال العبد اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعات
والعبادات ثم جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل وغير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان
قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل او للترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق من الاول امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا
للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد صار البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية
الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا
الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الاعمال الصالحة
والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك
نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند
حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله اذا قال اهدنا الصراط
المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فتقريره ان نرى اهل العلم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية
وجميع مسائل النبوات وجميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير
الكثير وقد حصلت بهذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار الكسب والاكثر البحث الكثير والتامل الشديد ولولا هداية
الله تعالى واعانته وانه يريد الحق في ضمن عقل الطالب ويفتح الطالب في عينه كما قال الله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه

في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والامتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه
ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب ان لا يقع في الخطا احد ولما رايناه
الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبياء اطبقوا على
ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال ادم عليه السلم ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابرهيم عليه السلم لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلم انت ولي
في الدنيا والاخرة توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وقال
نبينا صلى الله عليه وسلم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا من الكلام فوايد
هذا الخبر والذي ذكرناه الزم مما ذكرناه **الفايدة الرابعة** من فوايد هذا الخبر ان ايات الفاتحة سبع ايات والاعمال
المحسوسة في الصلاة ايضا سبعة وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب فيه والسجود الثاني والقعدة
فصار عدد ايات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال
انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصلت ببسم الله
بقي قايما مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية الامور قال عليه الصلاة والسلم كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر
وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وايضا فالقيام لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام
من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق
لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه فالعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهي حالة
متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم
الكثيرة مما يثقل ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله في الركوع يليق برحمته
ان يرده الى الانتصاب ولذلك قال عليه السلم انه اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله تعالى مالك يوم الدين
يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة
وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك
نستعين استعانة بالله في ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سوال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية
الدالة على نهاية الخضوع واما قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك
لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو
شديد المناسبة بقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا عليه السلام لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات
الصلوات الطيبات لله والصلاة معراج المومن فلما وصل المومن في معراجه الى غاية الاكرام وهي ان جلس بين يدي الله تعالى وجب ان يقرا
الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلم فهو ايضا يقرا التحيات المباركات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة
من شمس معراج محمد عليه السلم وقطرة من بحره وذلك تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين
واعلم ان ايات الفاتحة هي سبعة صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهي الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في
خلقة الانسان وهي قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب
الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله كما قال الله تعالى وان الى ربك المنتهى ٥ ٥ ٥

الفصل الخامس في ان الصلاة
معراج العارفين

اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصى الى اعالي ملكوت الله
فهذا انما يتعلق بالظاهر فاما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى عالم
غيب الغيب فهما كقابي قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد عليه السلم وهو المراد من قوله فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة
الى فنائه في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة
لانك تشاهد هذه الاشيا ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب واما
عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك لان اخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم الخاطر في معارج الكمالات ومصاعد السموات
حتى يصل الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم يصير اعلا وهي ارواح السماء الدنيا الثانية وهكذا هكذا حتى يصل الى الارواح الذين
هم سكان درجات الكرسي وهي ايضا متفاوتة في الاستعلاء ثم يصير اعلا وهم الملائكة المشار اليهم بقوله وترى الملائكة حافين من

حول العرش ثم يصير امثالا واعظم وهم المشار اليهم بقوله سبحانه وتعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا
يجوز ذكرها ههنا ثم يرتقي فينتهي الى الارواح المقدسة عن التعليقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم
بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله تعالى واليهم الاشارة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ثم انهم ايضا لهم درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها
ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامور الى نور الانوار ومسبب الاسباب
ومبداء الكل وينبوع الرحمة ومبداء الخير هو الله سبحانه فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب
الغيب قال عليه السلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما ادرك البصر ونقدر عدد تلك الحجب
السبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين احدهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني
المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية واذا عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول
ان محمدا عليه السلام لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف
بها اصحابه واحبابه فقال له ان تحفة امتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني
فالافعال واما الروحاني فالاذكار فاذا اردت ايها العبد ان تشرع في هذا المعراج فتطهر اولا لان المقام مقام مقدس فليكن ثوبك
طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالوادي المقدس طوى وايضا تعتدل ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودنيا ودين فانظر ايهما تصاحب
وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق
المتضادة والصفات المتنافية فانظر ايك تصاحب اي الطرفين وتوافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة
الا ترى ان الصديق لما اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيمة وفي الجنة وان كلبا صحب اهل الكهف فلزمهم في
الدنيا وفي الاخرة فلهذا السر قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا فرغت فارفع يديك وذلك
الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك
وذكرك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى واعز واعظم من كل المعلومات بل هو
اكبر من ان يقاس اليه بانه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام يتجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقى من التسبيح الى التحميد
ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والاباد لان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الفناء والانعدام وذلك
يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جدك وهو اشارة الى انه اعلا واعظم من ان
تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان صفات الجلال وسمات الكمال
له لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو والعقل ههنا ينقطع واللسان يعتقل
والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقولك سبحانك
اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد عليه السلام
لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قوله وجهت وجهي للذي فهو معراج الخليل ابرهيم عليه السلام وقوله ان صلاتي
ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرات هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكابر الملئكة
المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
لتدفع ضرر العجب عن نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك باب واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة
والثاني وهو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث وهو باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين
والباب الرابع باب الرجا وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس وهو باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس
وهو باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية والتضرع كما قال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال
ادعوني استجب لكم وهو قولك اهدنا الصراط المستقيم اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع وهو باب الدعاء والتضرع كما قال تعالى
امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو قولك اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح
الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قولك صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرات هذه
السورة ووقفت على اسرارها فتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف
الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني واما المعراج
الجسماني فالمرتبة الاولى هو ان تقوم بين يدي الله عز وجل مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات
والارض بل قم مثل قيام اهل القيامة وهو قوله يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرا سبحانك اللهم وبعده وجهت وجهي وبعده
الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القران واجتهد في ان تنظر من الله الى عبادتك حتى تستحقرها واياك ان تنظر من عبادتك الى الله

فانك

فانك ان فعلت ذلك صرت من اهل الكبر وتعدا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الى الان جارية مجرى خشبة عرضتها
على نار خوف الجلال فلانت فاجعلها منحنية بالركوع ثم اتركها لتنقيم مرة اخرى فان بعد الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله
الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فاخدرها الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية
العلو وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة انواع من الطاعة الركوع الواحد وسجودان
فبها تنجوا من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو من عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجو من عقبة الغضب الذي هو رئيس
الموذيات وبالسجود الثاني تنجو من عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت عن هذه العقاب و
تخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر
الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان
والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام يصعد نورك وحك وينزل نور محمد فتتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح
والراحة والريحان فلابد لروح محمد عليه السلام من محرم وتحية فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد
صلى الله عليه وسلم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فكانه قيل لك فهذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق
وصلت اليها فقل كقولي اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا الذي هداك اليه اي شيء هديته
اليه فقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابرهيم هو الذي طلب من الله ان يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاوه له فقل كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم فيقال لك فهذه الخيرات من محمد او من ابرهيم
او من الله فقل بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله تعالى بهذه الاثنية والمدائح ذكره في محافل
الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني العبد في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملائه فاذا سمع الملائكة
ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله تعالى ان ملائكة السماوات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك وقد جاؤك فابدأ
بالسلام عليهم ليحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلاجرم انه
اذا دخل الجنة يدخلون عليه الملائكة من كل باب يقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ۵

الفصل السادس في الكبريا والعظمة

اعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان اما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له واما
الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل
وامتد ودخل في قعر جبل الابد فلا يعرف للانفجاره مبدا ولا لاستقراره منزل فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر
والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان اولا
واخرا واذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق سبحانه كان هو منزها عن الزمان والمكان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه
له عرش وكرسي وراه يعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه
على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء ولا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله
وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله تعالى فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش
العظيم وكمال العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من
درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء وقال تعالى الكبرياء ردائي
والعظمة ازاري ولا شك ان الرداء اعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالزينة والشرف صفة الجلال وهو تقدسه
في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية ولهذا
المعنى قال عليه السلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام فاذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الحلاك صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم
قربة وزوجة الله ومن اراد الدخول في السلطان العظيم وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب
المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان
في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والاخرة ومن كان
في مقام الاخلاص كانت طهارته ترك الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ومن
كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة وكلها غير متناهية
كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون من جملة من قال الله

في حقهم يريدون وجه الله فقم قايما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي في نفسك وتستحضر في قلبك جملة اعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من العجايب النبات والحيوان حتى تنتهي الى اعالي الجو وطبقات الهوى واستحضر كلها فيه من الحيوانات وذوات الهبا ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال ترتقي من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والروح واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية والسفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قاله الرسول عليه السلم عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملايكة سماء الدنيا وملايكة جميع السموات السبع كما قال عليه السلم ما في السما موضع شبر الا وفيه ملك قايم او قاعد واستحضر جميع الملايكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج عن هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجاده وجود هذه الاشيا وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقايسته الى ما سبقه اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلاه الله اكبر الوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه السلم قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فمعنى الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع كلامي والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان تصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه التوحيد ان لا يتوهم والوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضا حق عبوديته فطاعاتهم قاصرة عن خدمته وثناوهم قاصر عن كبريايه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجايب عالم الاجسام والارواح فاياك ان تحدثك نفسك انك بلغت مبادي جلال الله فضلًا عن ان تبلغ مبادي الغور والمنتهي ونعم ما قال الشاعر

اساميا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثنايه على الله عز وجل لا ينالك غوص الفطن ولا ينتهي اليك نظر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبريا عظمتك فاذا قلت الله اكبر فاجل عن عقلك في افاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي للذي ثم اسفل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مراة لك تبصر منها عجايب عالم الدنيا والاخرة وتطلع منها انوار اسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية وتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضا فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا اذ به قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصرت به الاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجلال وهو الفضل والرحمة والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل منه من الاحوال والاهوال فاذا قلت اياك نعبد فابصر به عالم الشريعة فاذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم ابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب اهل النفاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به درجات اهل الكفر والفساق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها ثم اذا انكشفت هذه الاحوال العالية والمراتب السامية فلا تظن انك بلغت الغور والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل عن صفة الكبرياء الى صفة العظمة وقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعلم انا بينا ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر ايام العالم ثم اعلم ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم هاهنا امر عجيب وهو انه ما جاء قوله سبحان ربي العظيم الاعظم وانما جاء سبحان ربي الاعلى وما جاء سبحان ربي العالي وانما جا سبحان ربي الاعلى ولهذا التفاوت اسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سالتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ من الكبر وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى صفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو ثناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير لفظ ثناء بالمبالغة روي ان لله ملكا تحت العرش اسمه حزقيل فاوحى الله اليه ايها الملك طر فطار مقدار ثلاثين

الف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك سبحان ربي الاعلى فان قيل فما الحكمة في السجدتين قلنا فيه وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارض اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه الاخر لا اخر بعده فتسجد له ثانيا ه الثاني قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الاخرة ه وبالسجدة الثانية فناء عالم الاخرة عند ظهور نور جلال الله والثالث السجدة الاولى فناء الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاؤها بابقاء الله كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والرابع السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الا له الخلق والامر والخامس السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية للعجز والخوف وفيما لم نصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريايه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبير طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد احد فكيف يكون كبيرا بالجثة وهو منزه عن الجهة والمدة متعين من ساعة الى ساعة فهي محدثة يحد بها موجود قبلها فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه وكبرياء عظمه وعظمته وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو اجل من ان يشابهه المحسوسات ويناسبه المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون واعلا مما يمجده الماجدون فاذا صور لك حسك مثالا فقل الله اكبر واذا عين لك خيالك صورة فقل سبحانك اللهم بحمدك واذا نزلت رحل طلبك في هوة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جالت روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقت الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح تسبيحات المقربين وتنزيهات الملايكة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ه

الفصل السابع في لطايف

قوله الحمد لله وفوايد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

اما لطايف قوله الحمد لله فاربعة

النكتة الاولى

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابرهيم عليه السلم سال ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله تعالى فاتحة كتابه ه ولما كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام اهل الجنة فقال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه والحيا عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرافة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز الي منك ه واعلم ان نقل ان ادم عليه السلم لما عطس فقال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها ادم وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام ادم هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام فاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واخر كلام خاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعل الله تعالى فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت ان اول كلام الله قوله الحمد لله واخر انبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل الله رسوله قوله الحمد لله اول اية من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع لمحمد من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد وعند هذا قال عليه السلم انا في السماء احمد وفي الارض محمد واهل السماء في تحميد الله ورسوله احمد بهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمد بهم

النكتة الثانية

ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول الكلمات وجب ان يكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي

النكتة الثالثة

الرسول اسمه احمد ومعناه احمد الحامدين لربهم فكان فوجب ان يكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان الحمد توجب كثرة النعمة والرحمة فاذا كان كذلك لزم ان يكون رحمة الله في حق محمد عليه السلم اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين

النكتة الرابعة

ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة وقولنا محمد واحمد جار مجرى قولنا مرحوم وارحم وجاء في بعض الروايات من اسماء الرسول الحمد والحامد والمحمود فهذه خمسة اسماء للرسول دالة على الرحمة واذا ثبت هذا فنقول انه

تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عائد الى الله سبحانه وقوله اني عائد الى الله وقوله انا عائد الى الله وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيامة وقدامه الرسول عليه السلام مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ من اسماء الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة الاربعة المملوءة من الرحمة

واما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اشيا منها من صفات الربوبية وهي الله والرب والرحمن والرحيم والملك وخمسة اشيا من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال تعالى صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك انت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين

النكتة الثانية الانسان مركب من خمسة اشيا بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الغضبية ونفسه الشهوانية وجوهره الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية والعقلية القدسية فخضع واطاع كما قال تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان فهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الله الديان وتجلى للنفس الغضبية باسم الرحمن وهو الاسم المركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات كما قال تعالى احل لكم الطيبات فلان بترك العصيان وتجلى للاجساد بقهر مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلابد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت الابدان وقال اياك نعبد واطاعت النفوس الشهوانية فقال اياك نستعين ثم ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت النفوس الغضبية فقال اهدنا وارشدنا وعلى دينك فثبتنا واطاعت النفوس الشيطانية فطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقال اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية والملكية فطلبت من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقال صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

النكتة الثالثة قال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلاة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه باقام الصلاة وايتاء الزكاة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكاة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر القيامة وايضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال يوم القيمة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال يوم القيامة كثيرة جدا والله اعلم

النكتة الرابعة انواع العبادة خمس بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع من العبادة

النكتة الخامسة الحواس خمس ادب البصر لقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع لقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن بانوار هذه الاسماء الخمسة على دفع هذه المضار

النكتة السادسة اعلم ان السطر الاول من الفاتحة مشتمل على الصفات الخمسة تنفيض الانوار على الاسرار الخمسة وبسبب تعاقب الحالتين تحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني طلب الخير واما في طلب الاخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب

من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمة طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان تكف عنك من مضرات الاخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان تصونك من آفات هذه الدنيا ونتايج الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الاخرة

النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمسة المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور واما قوله لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور في القرآن لا بالصريح في موضعين مضافين الى الذكر تارة والى الرضوان اخرى قال الله تعالى ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا والاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدأ لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله لا يليق الا بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن الرحيم مبدأ لقولنا الله اكبر ومعناه الله البر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على ان يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله اعلم

الفصل الثامن في السبب المقتضي لاشتمال

بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه

الاول لا شك انه سبحانه يتجلى لعقول الخلق الا ان لذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله واياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بافعاله واياته فقال ومن اياته خلق السموات والارض وقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات ثم يتجلى لاوليائه بصفاته فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله تعالى اقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه اظهر الاسماء في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر باطن بغيره نكاره ولا يدرك اسراره قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها ❁ ليعلموا منه معنى من معانيه ❁

والله ما وصلوا منه الى سبب ❁ حتى يكون الذي ابداه مبديه ❁

وقال ايضا

يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي ❁ وظاهرا باطنا تجلى بكل شيء لكل شيء ❁

واما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا قال ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما

الفصل التاسع في سبب اشتمال الفاتحة

على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمسة

اولها الخلق **وثانيها** التربية في مصالح الدنيا **وثالثها** التربية في تعريف المعاد **ورابعها وخامسها** نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فحينئذ يتكلم معه على سبيل المشاهدة لا سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق واياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دليل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لابد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين لما حصل الزاد ليوم المعاد فقال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق لمن هو بارشاد المسالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لابد لسالك الطريق من رفيق ومن بد رقه

ودليل قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم والذين انعمت عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالانبياء هم الاولى والصديقون هم البدر والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله تعالى قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الارواح فاعتصم بالله من هذين الامرين فينبغي ان لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

الفصل العاشر في هذه السورة كلمتان

مضافتان الى اسم الله تعالى واسمان مضافان الى غير الله اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله تعالى فهما قوله تعالى بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فاذا قال الحمد لله بسم الله استحق الرحمة واذا قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من الرحيم ولهذا المعنى قيل رحمن الدنيا ورحيم الآخرة واما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم بدليل قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله اعلم بالصواب وهو الهادي الى الرشاد

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى **الم** وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت انها اسماء ولانها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسماء **فان قيل** روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الالف حرف واللام حرف والميم حرف والحديث والاستدلال به ان هذا يناقض ما ذكرتم **قلنا** سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور

فروع

الاول انهم راعوا في هذه التسمية معنى لطيفا وهو ان المسميات لما كانت الفاظا كاسامي وهي حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا **الثاني** حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب تقول هذه الالف وكتبت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تادية مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات **الثالث** هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسئلة الثانية** للناس في قوله الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه لله تعالى في كل كتاب سر وسره في القرآن اوائل السور وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم اجري من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى ذلك الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى فاعطى الرسل منها اودية ثم اعطت الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم بعد ذلك كله سر ولو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على اسرار الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا وبادوا حائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه ولذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول اما الآيات فاربعة عشر **احدها** قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يامر بالتدبر فيه **وثانيها** افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق **وثالثها** قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا فقوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك فوجب ان يكون مفهوما **ورابعها** قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا بعد الاحاطة بمعناه **وخامسها** قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء **وسادسها** هدى للناس وهدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى **وسابعها** قوله تعالى حكمة بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم **وثامنها** قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين **وتاسعها** قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم **وعاشرها** قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما **الحادي عشر** قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يصفه بذلك مع انه غير معلوم **الثاني عشر** قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم **الثالث عشر** قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم **الرابع عشر** قوله تعالى آمن الرسول الى قوله سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب ان يكون القرآن مفهوما

واما الاخبار

فقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه انه عليه السلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا به هدي الى صراط مستقيم

اما المعقول

فمن وجوه احدها انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به مثل مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدي وقع بالقرآن وما لم يكن معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به والوقف على قوله الا الله واجب لوجوه احدها ان قوله والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي يقولون آمنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه لانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح وثالثها ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل ذما لكن قد جعله الله ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما الخبر فقد روينا في اول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا وروي انه عليه السلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله ولان القول بهذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله سبحانه تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للآمر بل فيه فائدة اخرى وهو ان الانسان اذا وقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا وباب التكليف اشتغال

السر بذكر الله والتفكر فيه وفي كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك
ابدا مصلحة عظيمة فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا محض كلام المعترضين في هذا الباب القول الثاني قول
من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر
المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال فقد سمت الحروف اشيا فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي
وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا ن الثاني انها اسماء الله تعالى
روي عن علي انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله
الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي الرابع انها اسماء القران وهو قول الكلبي والسدي
وقتادة الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله وصفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه احد
اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على
نفسه والكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين تدل على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس
انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والعالم والفرق بين هذين الوجهين انه في
الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك السادس بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها
على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذه رواية ابي صالح وسعيد
بن جبير عنه السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف الاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب
القرظي وقال الربيع بن انس ما منها حرف الا في ذكر الائه ونعمائه الثامن بعضها يدل على اسماء الله وبعضها على اسماء غير الله
فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد عليه السلام اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل على محمد عليه الصلاة
والسلام التاسع كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه
الجاحدون والميم اي ميم الكافرين غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي والميم
معناه مني العاشر ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان
الرسول عليه السلام لما تحداهم بمثل القران او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القران
ليس الا من هذه الاحرف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القران فلما عجزتم
عنه دل ذلك على انه من عند الله لا من البشر ○ الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه
تعالى قال اسمعوها مقطعة حتى اذا اوردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف
اولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ○ الثاني عشر قول ابي روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه
وتواصوا بالاعراض عنه فلما اراد الله صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم
لما يرد عليهم من القران فانزل الله عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه السلام
فاذا اصغوا هجم عليهم القران فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم ○ الثالث عشر قول ابي العالية ان كل حرف
منها في مدة اقوام واجال اخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة
الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها
اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين
ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل امته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون
سنة فهل غير هذا قال نعم الر قال هذا اكثر من الاول والثانية ونحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى
وثلاثين سنة فهل غير هذا قال نعم المر قال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد
على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه سيجمع له هذا كله
فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب ○
الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام اخر قال محمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما
فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد
الخامس عشر قال ابو الجوزاء عن ابن عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه السادس عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف
المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مبادي كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى وصفاته العليا واصول كلام
الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرات الحمد

ملحص صح
العرب بحله صح
وللنقره صح
هكذا
ال وح من

ويريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ ○ السابع عشر
ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر
الرسول عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله ذكرها ليكون اول ما يسمع من هذه السورة
معجزا دالا على صدقه الثامن عشر قال ابو بكر التبريزي ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة يقولون بقدم القران فذكر هذه
الحروف تنبيها على ان كلام الله مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما التاسع عشر قال القاضي الماوردي المراد من الم
انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر
العشرون الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله
ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما
يكون بالفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون الحادي والعشرون الالف
من اقصى الحلق وهو اول مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو اخر المخارج فهذه اشارة
الى انه لا بد ان يكون اول ذكر العبد ووسطه واخره ليس الا الله تعالى على ما قال تعالى ففروا الى الله والمختار عند اكثر
المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل
اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القران اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي
كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان
هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القران نزل بلغة العرب
فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما
ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ
على معنى واحد من المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا يحمل على شيء منها وهو الثاني فلما بطل هذا القسم وجب
الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي
بلغة الزنج قلنا لم لا يجوز ذلك بيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق وهما فارسيان قوله وصف
القران اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القران على المجملات والمتشابهات واذا لم يقدح ذلك في كونه هدى
وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها
موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواصوا في الابتداء على
ان لا يلتفتوا الى القران امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يتكلم بهذا القران بهذه الحروف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها
فيسكتوا فحينئذ يهجم القران على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة
غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا
وبيانه من وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم كان يتحدى لهم بالقران مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال
على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القران انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر
لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه
الحروف لما كانت اصول الكلام كانت عزيزة شريفة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكتفاء من
الاسم الواحد بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه تعالى سلمنا ما ذكرتم
لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم والاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم
ازالة الاشتباه ○ فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا قوله
الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة البتة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع
جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول صلى الله عليه
وسلم ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد التسمية به لغرض اخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قوله
الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ
اسماء للسور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على
نقلها لا سيما ما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع
الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست اسماء للسور ○ وثالثها ان القران نزل بلسان العرب وهم ما يتجاوزون ما

ما سوابه مجموع اسمين مجري مجرى معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم مجموع ثلثه اسما واربعه وخمسه فالقول بانها اسما
السور خروج عن لغة العرب وانه غير جايز ورابعها انها لو كانت اسماء لهذه السور لوجب اشتهارها بهذه السور لا بساير الاسماء
لكن لها اسماء اشتهرت بها كساير الاسماء لقولهم سورة البقرة وسورة ال عمران وخامسها هذه الالفاظ داخله في
السور وجزء منها وجزء الشي مقدم على الشي بالرتبه واسم الشي متاخر عن الشي بالرتبه ولو جعلناها اسما للسورة لزم
التقدم والتاخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما
لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفرداته ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر
عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من
وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه مقدما ومن حيث انه اسم كونه
متاخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا يخلو سورة من سور القران من اسم على هذا الوجه
ومعلوم انه غير حاصل ه والجواب ___ قوله المشكاة والسجيل ليسا من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما
ان كل ذلك عربي لكنه موافق لساير اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسما لم يوجد اولا
في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا اسماءها فتكلموا بتلك الاسماء فصادت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله
وجدان المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله فقد وجد في العقل او في السنة
بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد انما الشان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود
من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر ساير الهذيانات
لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما ساير الوجوه التي ذكرها فقد بينا ان قولنا الم غير موضوع في لغة
العرب لافادة تلك المعاني ولا يجوز استعمالها فيه لان القران انما نزل بلغة العرب ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ
على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتح ابواب تاويلات الباطنية وساير الهذيانات
وذلك مما لا سبيل اليه ه اما الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد
ثم تمييز كل واحد منهما عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السورة بلفظة معينة ليست من
الامور العظام فجاز ان لا يبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسماء خروج عن كلام العرب
اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جايز فان سيبويه
نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطايفة من اسماء حروف المعجم ه وعن الرابع لا يبعد ان يصير
اللقب اشهر من الاسم الاصلي فكذا هاهنا وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ولفظ
الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشي اسما له وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة
ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة
هذه الطريقة واعلم ان هذا هو المذهب الذي نصرناه فاقوى الاقوال التي حكيناها قول قطرب من ان المشركين قال بعضهم لبعض
لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول السورة بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان
حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القران ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك
المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقران ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد
هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا في اوايل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلماء
قالوا الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعتقد لما علم اشتمال القران على المتشابهات فانه يتامل القران ويجتهد في التفكر فيه
على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوي قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز
انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي توهم شيئا من الخطا والضلالات لمثل هذا
الغرض كان اولى اقصى ما في الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي تهديدا وبيانا لكنا نقول لم لا يجوز ان
يقال ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجي مع العربي وكان ذلك متضمنا لهذه المصلحة فان ذلك يكون جايزا وتحقيقه ان الكلام فعل من
الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة
الكلية فليس الامر كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلتم ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه اخر
من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف القران بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلنا لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه
كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله اعلم

فروع على القول بانها اسم السورة

الاول

منها و

بالزنجيه

الاول يعني الاسما على ضربين احدهما ما يتاتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما مفردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها
على زنة مفردة كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلثة اسماء فهو كدارابجرد وهو من
باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيها وهما العلمية والتانيث والثاني ما لا يتاتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اما الحروف هذا
فنقول اما المفردة ففيها قراتان احدهما قراة من قرا صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل ان يكون هو النصب بفعل مضمر
نحو اذكروا وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف لما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قري به وحكي السيرافي ان
بعضهم قرا يس وان يكون الفتح جرا وذلك ان يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله لافعلن غير انها فتحت في موضع الجر
لكونها غير منصرفة ويتاكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف وثانيها قراة بعضهم صاد بالكسر وسببه
التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم الثاني وهو ما لا يتاتى الاعراب فيه وهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على استيفاء
صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان الثاني ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف
واللام والصاد والرا والكاف والها والياء والعين والطا والسين والحا والقاف والنون والميم في تسع وعشرين سورة الثالث هذه الفواتح
جاءت مختلفة الاعداد فوردت صاد قاف نون على حرف وطه طس يس حم على حرفين والم والر وطسم على ثلثة احرف والمص والمر
على اربعة احرف وكهيعص وحمعسق على خمسة احرف والسبب فيه ان الله كلامهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط وكذا هاهنا
الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسما للسور فنعم ثم يحتمل الاوجه الثلثة اما الرفع فعلى الابتداء واما
النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسما للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتداء والمفردات المعدودة
والله اعلم

قوله تعالى ذلك الكتاب وفيه مسايل

المسلة الاولى لقايل ان
يقول المشار اليه هاهنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه
من وجوه الاول ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة
مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك الكتاب اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه
السورة وقد يسمى بعض القران قرانا قال تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرانا عجبا وقوله
انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان نزل الى ذلك الوقت وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله صلى الله عليه
وسلم عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث وثالثها انه تعالى خاطب بني اسرايل لان سورة البقرة
مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرايل وقد كانت بنو اسرايل اخبرهم موسى وعيسى صلوات الله عليهما ان الله تعالى مرسل رسولا
محمدا صلى الله عليه وسلم ومنزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله
على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليه السلام ورابعها انه تعالى لما اخبر عن القران بانه في اللوح المحفوظ بقوله تعالى وانه في ام الكتاب
لدينا وقد كان صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب
المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعد ما سبق التكلم به وتقضى والمنقضي في حكم المتباعد
وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القران
لما اشتمل على حكم عظيم وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها باسرها والقران وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غايب نظرا الى
اسراره وحقايقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغايب المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها
الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف الاشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
ومعناها تنبيه واذا قرب الشي اشير اليه وقيل هذا اي تنبيه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد يدخل الكاف
على ذا للمخاطب واللام لتاكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتاخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة
ذلك لا يفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف
بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله هاهنا على مقتضى الوضع اللغوي لا
على مقتضى الوضع العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه المقارنة يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر قال الله تعالى
واذكر عبادنا ابرهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم
الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى
وقال ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال
فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي بيمينك المسلة
الثانية لقايل ان يقول لم ذكر الاشارة والمشار اليه مونث وهو السورة الجواب لا نسلم ان المشار اليه مونث لان المونث اما

المسمى او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمونث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمونث نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو السورة وهو مونث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمونث وهو الم لا الذي هو مونث وهو السورة

المسألة الثالثة

اعلم ان اسماء القرآن كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك والكتاب جاء في القرآن على وجوه احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي ببرهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع العلوم او لان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق وثانيها القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين فيه قولان احدهما قول ابن عباس رضي الله عنهما ان القرآن والقراءة واحد كالخسران والخسارة والدليل عليه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي تلاوته اي التاي وهو قول قتادة رضي الله عنه انه مصدر من قول القايل قرأت الماء في الحوض اذا جمعته قال سفين بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرآنا وجمعت فيه علوم الاولين والاخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ القرآن اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت ساير الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فوادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والماول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالفرقان وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله تعالى واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان احدهما انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه واوامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن امن به والثالث انه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وامته واما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وخامسها التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث سماه حديثا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى [illegible] يتحدث به فان الله تعالى خاطب به المكلفين وسابعها الموعظة يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لان القايل هو الله والاخذ جبريل والمستملي محمد صلوات الله عليهما فكيف لا يقع به الموعظة وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة واما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم واما المحكم فقوله كتاب احكمت آياته واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل هو ماخوذ من الحكم الاحكام والابرام وقال المورج هو ماخوذ من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه وتاسعها الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء من الامراض والثاني انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض وبالقرآن يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بانه شفاء وعاشرها الهدى والهادي اما الهدى فقوله هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة واما الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد الحادي عشر الصراط المستقيم قال ابن مسعود رضي الله عنه في تفسيره انه القرآن وقال وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه الثاني عشر حبل الله قال تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القرآن وانما سمي به لان المعتصم به في امور دينه يتخلص به من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصي الثالث عشر الرحمة وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة واي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ينزل الملائكة بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحياة الارواح وسمي جبريل روحا فارسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح القاها الى مريم وروح منه الخامس عشر القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره او لان القرآن يتتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق السادس عشر البيان والتبيان والمبين قوله هذا بيان للناس والتبيان قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء واما المبين فقوله تعالى تلك آيات الكتاب المبين السابع عشر البصاير هذا بصاير من ربكم اي هي ادلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذي يبصر به طريق الخلاص الثامن عشر الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقيل معناه القضاء لان الله تعالى يقضي به بين الناس يوم القيمة فيهدي قوما الى الجنة ويسوق اخرين الى النار التاسع عشر النجوم فلا اقسم بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل نجما نجما العشرون المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه ثني فيه القصص والاخبار الحادي والعشرون النعمة واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس رضي الله عنهما يعني به القرآن الثاني والعشرون البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء ان ياتوا بمثله الثالث والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن الرابع والعشرون القيم قيما لينذر باسا شديدا والدين القيم ذلك الدين القيم فالله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في البيان والافادة الخامس والعشرون المهيمن مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما وصف به لان من تمسك بالقرآن امن الضرر في الدنيا والاخرة فالرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي صلى الله عليه وسلم لاجل قوم امناء الله على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس السادس والعشرون الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال يهدي الى الرشد والله تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القرآن واتبعوا النور الذي انزل معه يعني القرآن وسمي دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وسمي بيانه نورا افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمي التوراة نورا انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمي الانجيل نورا وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور وسمي الايمان نورا نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم الثامن والعشرون الحق ورد في الاسماء المباركة الشهيد الحق والقرآن حق وانه لحق اليقين وسماه تعالى حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل قال بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق اي ذاهب زائل التاسع والعشرون العزيز وان ربك لهو العزيز الرحيم وفي القرآن وانه لكتاب عزيز والنبي صلى الله عليه وسلم عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم والامة عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فرب عزيز انزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لامة عزيزة وللعزيز معنيان احدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد مثله الثلثون الكريم وانه لقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه ما غرك بربك الكريم اذ لا جواد اجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمي موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمي ثواب الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر كريم وسمي عرشه كريما لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمي جبريل كريما انه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمي كتاب سليمن كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما الحادي والثلثون العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم واعلم انه سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيما وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيما والقرآن العظيم ويوم القيمة يوم عظيم ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمي خلق الرسول صلى الله عليه وسلم عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما ان كيدكن عظيم وسحر فرعون عظيما وجاءوا بسحر عظيم وسمي نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمي عقاب المنافقين عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلثون المبارك وهذا كتاب انزلناه مبارك وسمى الله تعالى جميع اشياء فسمي الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمي شجرة الزيتون مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة [illegible] وسمي عيسى مباركا وجعلني مباركا وسمي المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمي ليلة القدر مباركة انا انزلناه في ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة

المسألة الرابعة

في بيان اتصال قوله الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التاليف وجوه ان يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه هو الذي يستاهل ان يسمى كتابا كما تقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف اي هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك او يكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل او صفة والخبر ما بعده او قدر مبتدأ محذوف اي هو يعني المولف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرا عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتاليف هذا ظاهر

قوله تعالى لا ريب فيه

فيه مسئلتان

المسألة الاولى

الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوءا

ومنه قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ كقول الشاعر

قضينا من تهامة كل ريب وخيبر ثم اجممنا السيوفا

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد نفي كونه مظنة الريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان اقرب لتاكيد هذا التاويل بقوله فان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات **السؤال الاول** طعن بعض الملاحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه **الجواب** المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القرآن وكذلك يشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه **السؤال الثاني** لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول **الجواب** لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل فيه الريب لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتال خمر الدنيا **السؤال الثالث** من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية **الجواب** قرأ ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية وهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض **المسألة الثانية** الوقف على فيه هو الوقف المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة المشهورة اولى لان القراءة الاولى تقتضي ان يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين بل يكون فيه هدى للمتقين والاولى اولى لما تكرر في القرآن من ان القرآن هدى ونور

قوله تعالى هدى للمتقين فيه مسائل **المسألة الاولى** في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هي الدلالة الموصلة الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال وقوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة اولها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين وثانيها يقال مهدي في موضع المدح كمهتدي فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدي فلم يهتد وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وكما ان الانكسار والانقطاع لازمان للتكسير والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى **والجواب** عن الاول ان الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعن الثاني ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت منزلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الائتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الائتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه اهتدى اي يكون مفضيا الى الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يهتد ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف القرآن بانه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم

المسألة الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول ان الله تبارك وتعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ولن يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدنيا بل بان يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك ان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به الباس وعن ابن عباس رضي الله عنهما انهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل

الهوى اليه

الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في اول النساء يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج وفي الشعراء اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك قول هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت وابراهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن والغرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثة وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء الا تتقون اي الا تؤمنون واما التوبة فقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا اي تابوا واما الطاعة فقوله تعالى في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم فاتقون واما ترك المعصية فقوله وأتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي ولا تعصوه واما الاخلاص فقوله في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب وكذا قوله واياي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق منه بما في يده وقال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في افعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا ولو لم يكن للمتقي فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين كفاه لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ثم قال ههنا في القرآن انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا فكانه ليس بانسان **المسألة الثالثة** في السؤالات الاول كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بشخص دون شخص فلماذا جعل هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتدي والمهتدي لا يهتدي ثانيا والقرآن لا يكون هدى للمتقين **والجواب** القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه الصلاة والسلام منذرا لكل الناس فذكر هؤلاء الناس لاجل ان هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره واما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين **السؤال الثاني** كيف وصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه قال لابن عباس رضي الله عنهما حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم بالقرآن فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القرآن مملوا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى **والجواب** ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يكن منفكا عما يبين المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى **السؤال الثالث** كلما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذا استحال كون القرآن حجة هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الاطلاق **الجواب** ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع او يكون هدى في تاكيد ما في العقول وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم **السؤال الرابع** الهدى هو الذي بلغ البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا السؤال **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدا محذوف او خبر لا ريب فيه لذلك او مبتدا اذا جعل الظرف المقدم خبرا عنه ويجوز ان ينتصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة ينبغي ان يضرب عن هذه المحال صفحا وان يقال قوله الم جملة برأسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية لا ريب فيه ثالثة وهدى

طلاق

للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جي بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيها متاخية اخذا بعضها بعنق
الثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه دل اولا على ان الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت
بنهاية الكمال فكان تقريرا لجهة المتحدي ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر
ذلك بكونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم يخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى
الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي
الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هادي وايراده منكرا

قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اعلم ان فيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين يومنون اما ان يكون موصولا بالمتقين على انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع
بتقدير اعني الذين يومنون او هم الذين يومنون واما المنقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى فاذا كان
موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما **المسئلة الثانية** قال بعضهم
الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا
للحسنات وتاركا للسيات اما الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يومنون واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلاة والصدقة
لان العبادة اما ان تكون بدنية واصلها الصلاة او مالية واصلها الزكاة ولهذا سمى الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام واما الترك فهو
داخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا تكون هذه الاشيا تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة
لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم
التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق
الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم
التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف الايمان افعال من
الامن يقال امنته اذا صدقته وحقيقته امنه من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو
زيد ما امنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يومنون بالغيب اي يعترفون به
او يثقون بانه حق واختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع **الفرقة الاولى** الذين قالوا الايمان اسم
لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج واهل الحديث والزيدية اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله
يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما امر الله به من الافعال
والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر اما المعتزلة فقد اتفقوا على
ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات
لا يمكن فيه هذه التعدية ولا يقال فلان امن بكذا اذا صلى وصام بل يقول فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء
يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر
ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال
او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار واحمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط
دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالمومن عند الله من اجتنب الكباير
والمومن عندنا من اجتنب ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مومنا عند الله وعندنا اجتناب كل
الكباير واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات
لا يكون شي منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر
على حدة ولم يجعلوا شيا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيا من المعاصي كفرا ما لم توجد الجحود والانكار لان الفرع لا
يحصل دون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي الثاني زعموا ان الايمان اسم للطاعة كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرايض
والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيا من الفرايض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم
للفرايض دون النوافل **الفرقة الثانية** الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هولاء على مذاهب الاول ان الايمان
اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هولاء اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة
فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم
من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم
بالله وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طايفة على تكفير من عداه

من الطوايف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه
تعالى عالما بالعلم او عالما لذاته وكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان
معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري رضي الله عنه والمراد من التصديق بالقلب الكلام القايم بالنفس القول الثالث قول
جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب **الفرقة الثالثة** الذين قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهولا
قد اختلفوا في قولين احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه فمات قبل ان يقربه فهو مومن كامل
الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتاب والرسل واليوم الاخر فقد زعم انها داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان
معرفة الله مع معرفة ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين
ابن الفضل البجلي **الفرقة الرابعة** الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو
الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول
غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية
وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المومنين في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى
الايمان في عرف الشرع والذي نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول
ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القايل بكون العالم حادثا والحكم
بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص
واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ
دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشي قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني
مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي هاهنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة اهو ذلك الحكم
الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الايمان
عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد فبعنقر في اثبات هذا المذهب
الى اثبات قيود اربعة الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه الاول انه كان في اصل اللغة للتصديق فلو صار في
عرف الشرع لغير التصديق لزم ان يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك ينافي وصف القران بكونه عربيا الثاني ان الايمان
اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ
الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع الثالث اجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة
فوجب ان يكون غير المعدى كذلك الرابع ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القران اضافه الى القلب قال من الذين قالوا امنا بافواههم
ولم تومن قلوبهم وقوله وقلبه مطمين بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخامس ان الله تعالى اينما
ذكر الايمان قرن به العمل الصالح ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا السادس انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه
بالمعاصي فقال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفي الى امر الله واحتج ابن عباس رضي الله عنهما على هذا بقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلثة
اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم ان الله خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا يدل على انه مومن وثانيها قوله فمن عفي
له من اخيه شي وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المومنون اخوة وثالثها قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم
ورحمة وهذا لا يليق الا بالمومن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا ابقى اسم الايمان على من لم يهاجر
مع عظيم الوعيد في ترك الهجرة لقوله الذين توفاهم الملايكة ظالمي انفسهم الى قوله ما لكم من ولايتهم من شي مع هذا جعلهم مومنين
ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول
وتخونوا اماناتكم وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا
ايها المومنون لا يقال فهذا يقتضي ان يكون كل مومن مذنبا وليس كذلك قلنا هب انه خص فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجة القيد
الثاني ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين نفى كونهم
مومنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي القيد الثالث ان الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق
بالجبت والطاغوت لا يسمى مومنا القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحكم بايمان
من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد واماله شرطا معتبرا في تحقق الايمان فان قال قايل هاهنا
صورتان الصورة الاولى من عرف الله بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ بكلمة الشهادة فهاهنا
ان حكمتم بكونه مومنا فقد حكمتم بان الاقرار باللسان غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مومن فهو باطل لقوله صلى الله

المسألة العاشرة في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون

ونافقاء القاصعاء لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله ان تبتغي نفقا في الارض فوائد احدها ادخل في التبعيض صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به ٥ وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب وللانفاق الواجب اقسام احدها الزكاة في اية الكنز وهي قوله ولا ينفقونها في سبيل الله ٥ وثانيها الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته ٥ وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت واراد بها الصدقة لقوله بعده فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح

قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون

اعلم ان قوله يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى صلوات الله عليهما او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل الخصوص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ثم ذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لان في هذا التخصيص والذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسائل

المسألة الاولى

لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق فاذا قلنا فلان امن بكذا فالمراد انه صدق به فلا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يامن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب

المسألة الثانية

المراد من انزال الوحي وكون القران منزلا ومنزولا به ان جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل لكن المستمع سمع الرسالة في علو فنزل وادى في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل فيؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع اخر فان قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقراه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم

المسألة الثالثة

قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال في اخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما الزمه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة واما قوله وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الان به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل واما قوله وبالاخرة هم يوقنون ففيه مسائل

المسألة الاولى

الاخرة صفة للدار وسميت بذلك لانها متاخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الاخرة

المسألة الثانية

اليقين هو العلم بالشيء بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بانه يتيقن الاشياء

المسألة الثالثة

انه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالاخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الاخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الاخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشاة الاولى ثم ينكر النشاة الاخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة واخره جيفة قذرة

قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون

اعلم ان في الاية مسائل

المسألة الاولى

في كيفية تعلق الاية بما قبلها وجوه ثلاثة احدها ان ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل

هدى للمتقين خص المتقين بان الكتاب لهم هدى فكان للسائل ان يسال فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذي يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد ان يكون على هدى من ربه وثانيها ان لا ينوي الابتداء به بل تجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب بان اولئك الموصوفين غير مستبعد ان يفوزوا بالهدى دون الناس عاجلا وبالفلاح اجلا وثالثها ان تجعل الموصول الاول صفة للمتقين وترفع الثاني على الابتداء واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون على الفلاح عند الله

المسألة الثانية

معنى الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل عليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتامل حاله فيهما فاذا احترس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير الا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها الا العلماء

المسألة الثالثة

في تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا وقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك قلنا اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متحدان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل

المسألة الرابعة

هم فصل وله فائدتان احداهما الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة وثانيتهما حصر الخبر في المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان اما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان

المسألة الخامسة

معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل لك الزيد التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته او على انهم الذين حصلت فيهم صفة المفلحين فهم هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو

المسألة السادسة

المفلح الظافر بالمطلوب كانه هو الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح وهذا يسمى الزارع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير فوت على وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات

المسألة السابعة

هذه الاية يتمسك بها الوعيدية من وجه والمرجئة من وجه اما الوعيدية فمن وجهين الاول ان قوله اولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن اخل بالصلوة والزكوة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلوة والزكوة

الثاني ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان تكون علة الفلاح هو فعل الايمان والصلوة والزكوة فمن اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح اما المرجئة فقد احتجوا بان الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنا وشرب الخمر وسرق واذا ثبت في هذه المطابقة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة اذ لا قائل بالفرق

والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالاخر فيتساقطان والجواب عن قول الوعيدية ان قوله اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز به خائف منه وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجئة ان وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات

قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

اعلم ان في الاية مسائل نحوية ومسائل اصولية ونحن ناتي عليها ان شاء الله تعالى اما قوله ان ففيه مسائل

المسألة الاولى

ان حرف ان لا اصالة له في العمل لكن هذا الحرف اشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة

المقدمة الاولى

في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى

ونافقاء الفارن لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله ان تبتغي نفقا في الارض **المسألة العاشرة** في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وانما ادخل من التبعيض صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب وللانفاق الواجب اقسام احدها الزكاة في اية الكنز وهي قوله ولا ينفقونها في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت واراد بها الصدقة لقوله بعده فاصدق واكون من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح

قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون

اعلم ان قوله يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى صلوات الله عليهما او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل المخصوص والخاص لا يحتمله ثم لما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لان في هذا التخصيص والذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسائل **المسألة الاولى** لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق فاذا قلنا فلان امن بكذا فالمراد انه صدق به ولا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان ههنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يامن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب **المسألة الثانية** المراد من انزال الوحي وكون القران منزلا ومنزولا به ان جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن المستمع سمع الرسالة في علو فنزل واداها في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع اخر فان قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقراه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم **المسألة الثالثة** قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك يعني الايمان واجب لانه قال في اخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يتبع ما انزله الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة واما قوله وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الان به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل واما قوله وبالاخرة هم يوقنون ففيه مسائل **المسألة الاولى** الاخرة صفة الدار الاخرة وسميت بذلك لانها متاخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الاخرة **المسألة الثانية** اليقين هو العلم بالشيء بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك يقول القائل تيقنت وجود الشيء في نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بانه يتيقن الاشياء **المسألة الثالثة** انه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالاخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الاخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الاخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشاة الاولى ثم ينكر النشاة الاخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة واخره جيفة قذرة

قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون اعلم ان في الاية مسائل

المسألة الاولى في كيفية تعلق الاية بما قبلها وجوه ثلاثة احدها ان ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين خص المتقين بان الكتاب لهم فكان للسائل ان يسال فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذي يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد ان يكون على هدى من ربه وثانيها ان لا ينوي الابتداء به بل تجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب بان اولئك الموصوفين غير مستبعد ان يفوزوا بالهدى دون الناس عاجلا وبالفلاح اجلا وثالثها ان يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله

المسألة الثانية معنى الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في تمكنهم على الهدى بتمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل عليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتامل حاله فيهما فاذا احترس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير الا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها الا العلماء

المسألة الثالثة في تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا وقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون قلنا اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متحدان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل

المسألة الرابعة هم فصل وله فائدتان احداهما الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة والثاني حصر الخبر في المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان اما لو قلت ان الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان

المسألة الخامسة معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل لك زيد التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته او على انهم الذين حصلت لهم صفة المفلحين فهم هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو

المسألة السادسة المفلح الظافر بالمطلوب كانه هو الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح وكذا سمي الزارع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير فوت على وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات

المسألة السابعة هذه الاية يتمسك بها الوعيدية من وجه والمرجئة من وجه اما الوعيدية فمن وجهين الاول ان قوله اولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن اخل بالصلوة والزكوة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلوة والزكوة **الثاني** ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان تكون علة الفلاح هو فعل الايمان والصلوة والزكوة فمن اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح اما المرجئة فقد احتجوا بان الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنا وشرب الخمر وسرق واذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة اذ لا قائل بالفرق **والجواب** ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالاخر فيتساقطان والجواب عن قول الوعيدية ان قوله اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز به خائفا منه وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجئة ان وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات

قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اعلم ان في الاية مسائل نحوية ومسائل اصولية ونحن ناتي عليها ان شاء الله تعالى اما قوله ان ففيه مسائل

المسألة الاولى اذا ان من الحروف لا اصالة لها في العمل لكن هذا الحرف اشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة

المقدمة الاولى في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى

اما في اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة احرف وانفتح اخرها ولزمت الاسماء كالافعال وتدخلها نون الوقاية نحو انني وكانني
كما تدخل على الفعل نحو اعطاني واكرمني واما المعنى فلانها تفيد معنى في الاسم وهو تاكد موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد
فقولك قام افاد حصول معنى في الاسم **المقدمة الثانية** انها لما اشبهت الافعال وجب ان تشبهها في العمل
وذلك ظاهر بناء على الدوران **المقدمة الثالثة** في انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر والتقرير انها لما صارت
عاملة فاما ان ترفع المبتدا والخبر معا او تنصبهما معا او ترفع المبتدا وتنصب الخبر او بالعكس والاول باطل لان المبتدا والخبر كانا قبل
دخولها عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له اثر البتة ولانها اعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين
فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون اقوى من الاصل والقسم الثاني ايضا باطل لان هذا ايضا مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب
شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث ايضا باطل لانه يودي الى التسوية بين الاصل والفرع لان الفعل يكون عمله في الفاعل
اولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع فان الاصل يكون عمله
في الفاعل بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة
تعين القسم الرابع وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا تنبيه على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لا اصيلة لان تقديم المنصوب
على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل هاهنا على ان العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الاصالة بل بطريق
عارض **المسألة الثانية** قال البصريون هذه الحروف تنصب الاسم وترفع الخبر وقال الكوفيون لا اثر له
في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك ۞ حجة البصريين ان هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم
بيانه والفعل له تاثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب ان تكون كذلك ۞ حجة الكوفيين من وجهين الاول انه معنى الخبرية
باقية في خبر المبتداء وهو اولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة واذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه
الحروف فهذه مقدمات ثلاث احدها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدا وبعد
دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق وثانيها قولنا الخبرية هاهنا مقتضية للرفع وذلك لان الخبرية كانت قبل دخول ان مقتضية
للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضي لان العدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية
للرفع لان المقتضي حيثما هو لو حصل ولم يوثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الاصل وثالثها قولنا الخبرية اولى بالاقتضاء وبيانه
من وجهين الاول ان كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف اجنبي مباين عنه وكانه مباين غير مجاور له لان الاسم يتخللهما
الثاني ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير اما الحرف فانه لا يشابه
الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكانت مشابهة الخبر الفعل اقوى من مشابهة هذا الحرف الفعل واذا
ثبت هذا اذ لك كانت الخبرية باقتضاء الرفعية لاجل مشابهة الفعل اولى من الحرف بسبب مشابهته الفعل ورابعها
لما كانت الخبرية اقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف اولى واذا كان كذلك
فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا
للحاصل وهو محال **الوجه الثاني** ان سيبويه موافق على ان الحرف غير اصل في العمل فتكون اعماله على خلاف الدليل وما
ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا تعملها في الخبر **المسألة
الثالثة** روى الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد فقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله قايم
ثم تقول ان عبد الله قايم ثم تقول ان عبد الله لقايم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قايم اخبار عن قيامه
وقولهم ان عبد الله قايم جواب عن سوال سايل وقولهم ان عبد الله لقايم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر رحمه الله على
صحة قوله بانها انما تذكر جوابا لسوال سايل بان قال انا رايناهم قد الزموها الجملة من المبتداء والخبر اذا كان جوابا للقسم نحو والله
ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله ويسالونك عن ذي القرنين قل ساتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في اول
السورة نحن نقص عليك نباهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم وقوله فان عصوك فقل اني بري مما تعملون وقوله اني نهيت ان اعبد الذين
تدعون من دون الله وقوله قل اني انا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم بانه يدل على امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يجيب به
الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه قوله فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول
من رب العالمين وفي قصة السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله امنتم له قبل ان اذن لكم وقال
عبد القاهر والتحقيق انها للتاكيد فاذا كان الخبر امرا ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما احتاج اليها اذا كان السامع
ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر امرا يبعد مثله كقول ابي نواس

عليك باليأس من الناس ان غنى نفسك في الياس

وانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على الياس فاما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقايم فجيد

لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار من السامع احتمل ان يكون مع الحاضرين
واعلم انها قد تجي اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملني بالسوء فكانك ترد على
نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطا في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم قالت رب اني وضعتها انثى
والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام ان قومي كذبون واما قوله الذين كفروا ففيه مسايل **المسألة
الاولى** انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه
وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد اما القسم الاول وهو الذي علم بالضرورة مجي
الرسول صلى الله عليه وسلم به فكل من صدقه في كل ذلك فهو مومن ومن لم يصدقه في ذلك فهو كافر فاما ان لا يصدقه في جميعها او بان لا
يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا كان الكفر عدم التصديق للرسول صلى الله عليه وسلم في شي مما علم بالضرورة
مجيئه به ومثاله من انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا او كونه منزها عن النقايص والافات او انكر
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنا والخمر فكذلك الذي يكون كافرا لانه ترك
تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او
بذاته وانه مري او غير مري وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه عليه الصلاة والسلام باحد القولين
دون الثاني بل انما تعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان
فلا موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزء ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان احد
الا بعد ان يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسلة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسلة بين جميع الامة ولنقل ذلك
على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على انه عليه الصلاة والسلام ما وقف الايمان عليها واذا كان كذلك وجب ان لا تكون معرفتها من
الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا نكفر احدا من هذه الامة ولا نكفر ارباب التاويل واما الذي لا سبيل اليه
الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس
بلبس الغيار وشد الزنار وامثالهما فانه كفر مع ان ذلك شي اخر سوى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا
هذه الاشيا في الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه يبني الحكم في مثل هذه الامور
على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية
ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا ياتي بهذه الافعال فحيث اتى بها
دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب **المسألة
الثانية** قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشي بصيغة الماضي تقتضي كون المخبر عنه متقدما على
ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما اخبر الله عن شي ماض مثل قوله ان الذين كفروا وانا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه
في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا على ان كلامه محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر قالوا لان الخبر على
هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بغيره والقديم يستحيل ان يكون مسبوقا بغيره فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون محدثا
اجاب القايلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده
انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر
الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله الثاني
ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد ان ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسلتنا مثله **اجاب** المستدلون عن السوال الاول فقال عند ابي الحسين البصري و
اصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا يتغير والعلم بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك
جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله وكلامه اصوات
مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه ان الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد
دخول المسجد نظيره في مسلتنا ان يقال ان قولنا ان الذين كفروا ان تكلم الله تعالى به يوم صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك
كان ذلك اعترافا بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود **اجاب** القايلون بالقدم انا لو قلنا
العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا اما ان نقول بان العلم سيوجد كان حاصلا في الازل او ما كان فان لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك تصريحا
بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم وذلك سد باب اثبات حدوث العالم **المسألة
الثالثة** قوله ان الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس المراد منها
هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة على ان المراد

من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود مثاله
اذا كان لانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل احد من الناس ذلك الجمع على التعيين واما لاجل ان التكلم
بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن معروفا به عند من يجوز تاخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب واذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك
بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم فلاجرم حسن ذلك فاقصى ما في الباب ان يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت
الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع
واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف ومن المعتزلة من احتال في دفع
ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق الا اذا
امن كل واحد منهم واذا ثبت انه في جانب الثبوت تقتضي العموم وجب ان لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه
الا يصدر الايمان عن احد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين
كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرائه على ظاهره ان لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم **والجواب**
ان قوله ان الذين كفروا صيغة الجمع وقوله لا يؤمنون ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل
واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

المسألة الرابعة اختلف اهل التفسير هاهنا في قوله
الذين كفروا وما المراد به فقال قائلون انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول
ابن عباس رضي الله عنهما وقال اخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا
بعد البينة وانكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان
عليه الصلاة والسلام حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حتى قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا
الحديث اسفا وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه الصلاة والسلام انهم لا يؤمنون
ليقطع طمعه ولا يتاذى بسبب ذلك فان الياس احدى الراحتين اما قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه
مسائل

المسألة الاولى قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف
بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكانه قال ان الذين
كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه

المسألة الثانية في ارتفاع سواء قولان احدهما ان ارتفاعه على
الخبر لان انذرتهم ام لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبر مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه
الثاني اولى لان سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول من
المعلوم ان المراد وصف الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدا
جائز ونظيره قوله سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنؤك اما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا
عليه من وجهين الاول المبتدا ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع
الاعراب بالجامع للتبعية المعنوية ٥ الثاني ان الخبر لا بد ان يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر
انه غير جائز لان الضمير هو الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت الاشارة فكان الاضمار قبل الذكر محالا **اجاب**
البصريون عن الاول بان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدا اولى لا ان يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع
في كلام العرب لقولهم في بيته يؤتى الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى قال زهير ۝

من يلق يوما على علاته هرما ... يلق السماحة منه والندى خلقا

المسألة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن اتيا بكلام منتظم ومنهم من قدح
فيه بوجوه احدها ان قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما
راوا الايات ليسجننه حتى حين فاعل بدا ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد ان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل
فان قيل المخبر عنه بانه فعل هو الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما او لا يكون اسما
فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها انا اذا قلنا الفعل لا يخبر
عنه فهذا خطا وان كان الفعل صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك
الظاهر اما جمهور النحويين فقد اطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلاجرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم
انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لفائدة زائدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة هاهنا
قلنا قولهم سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم معناه سواء عليهم انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا

في الاصرار واللجاج والاعراض عن الايات والدلائل الى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك
ولو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما يحصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال انذرتهم ام لم
تنذرهم افاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك سببا لحصول الياس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من
هذه الاية ذلك

المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستواء وقد انسلخ
عنهما معنى الاستفهام راسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء وذلك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة
يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء

المسألة الخامسة
في قوله ءانذرتهم قراءات اما بهمزتين محققتين بينهما الف ولا الف بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف
ولا الف بينهما وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية
الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج عن كلام العرب

المسألة السادسة الانذار هو التخويف
من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تاثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تاثير البشارة لان اشتغال
الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار اولى اما قوله لا يؤمنون
ففيه مسائل

المسألة الاولى قال صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة مؤكدة للجملة التي قبلها
او خبرا لان والجملة التي قبلها اعتراض

المسألة الثانية احتج اهل السنة بهذه الاية وكل ما اشبهها
من قوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سارهقه صعودا وقوله تبت يدا ابي
لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه اخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق
كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهما محالان على الله والمفضي الى المحال محال فصدور
الايمان منه محال والتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى علم منه انه لا يؤمن فكان صدور
الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر على هذا وجها ثالثا وهو
ان وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا
لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهذا محال
والامر بالايمان مع وجود علم الله بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين الوجود والعدم وكل ذلك محال ونذكر على هذا
وجها رابعا وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون البتة بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه
ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون وهذا تكليف الجمع بين النفي والاثبات ونذكر
على هذا وجها خامسا وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله تعالى عنه في قوله يريدون ان يبدلوا كلام
الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله وذلك منهي عنه ثم
هاهنا اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا
مخالفة لامر الله فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال
ولقد كان الخلف والسلف من المحققين معولين عليه في دفع اصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما
اتوا بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في هذه الاية مقامان **المقام الاول**
بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبره تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان **والمقام الثاني** بيان الجواب العقلي
على سبيل التفصيل ۝ اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه احدها ان القران مملوء من الايات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان
قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهذا انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس احدا في بيت لا يمكنه
الخروج منه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد
وقول موسى عليه الصلاة والسلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت
لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يامره بالايمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله
عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق
فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال
وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وثانيها
ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره
بكفرهم مانعا لهم من الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع

...انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة [illegible]
في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين [illegible]
ذمهم وزجرا عن الكفر وتوبيخا تعنيفا [illegible]
الاعمى معذورا [illegible] والزمن في [illegible]
ورسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان [illegible]
امرنا بالمحال ومعلوم ان هذا [illegible]
البصير ولو كان مع قيام مانع من الايمان كلف [illegible]
عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب [illegible]

المقام الثاني

قالوا ان الذي يدل على ان العلم [illegible]
والله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم و[illegible]
له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة [illegible]
للقدرة عليه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه [illegible]
عن امكان وجوده وثانيها ان [illegible]
ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن [illegible]
ثالثها لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد [illegible]
لوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا [illegible]
انات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك [illegible]
بين ما اذا اسقطت الاجرة عليه وبين ما [illegible] المحسن وذم المسيء ويلومون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل رابعها لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يامر عباده بان يعدموا [illegible] كذلك لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود وخامسها ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلمه الله تعالى وهو من الممكنات الجائزات واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو لم يعلمه الله كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال وسادسها ان المراد بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجزة على يد الكذابين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن فيل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان وسابعها انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة لجاز ورود امر الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهوى وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه [illegible] من شاهق جبل لم لا يطير الى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود وثامنها لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب اليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين وتاسعها ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب وعاشرها الآيات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال

المقام الثالث

الجواب على سبيل التفصيل للمعتزلة فيه طريقان الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا قالوا خطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا وخطأ ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين الثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه الكفر بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة منها ان منكري التكاليف والنبوات قالوا انا سمعنا كلام اهل الخبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا

كلام

علم الله تعالى

كلام اهل الخبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالجبر لا يجوز التكليف وثبت

والجواب

الذي ذكره اهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على انه لا مانع من الايمان ومن الطاعة فقد صدق قوانيه والذي قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدق قوانيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وخلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل قد غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الجبر في غاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة ويتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلالات وعن هذا قيل من تعمق تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال قوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما اختار هذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان تلك الوجوه التي رويناها بجملتها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشنيع واما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم فهي في نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي خطأ قول من يقول انه يبدل وخطأ قول من يقول انه لا يبدل فان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل فهذا لا يكفي في دفع تقرير وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات فيه اما قول الكعبي فهي في نهاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاضرا وهو الآن حاضر فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها روى الخطيب في تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله الكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما تقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ان ذلك هكذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان نقرأ اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن وثانيها روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علمه على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذا لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان في الاخبار التي رواها الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وذلك انه متناقض فاسد اما التناقض فلان قوله فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما لا يتنافيان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احد الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عنه وثالثها الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد

وانه الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى يكون بينها وبينه الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم
ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها ٥ وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن
عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود
يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت
ميثاقنا واما الحديث الثاني فهو مناظرة ادم وموسى صلوات الله عليهما فان موسى قال لادم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة
قال ادم انت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وانزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فحج ادم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى عليه السلام قد ذم ادم عليه السلام على الصغيرة وذلك
يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وذلك غير جايز وثانيها ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت
الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى صلوات الله عليه ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة ادم بل الله اخرجه منها ورابعها
ان ادم احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وساير الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة
وخامسها ان الرسول صلى الله عليه وسلم صوب ادم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد تاويلات احدها انه
عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله عز وجل او عن نفسه والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي
حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه الصلاة والسلام ذكره في نفسه لا عن اليهود وثانيها انه قال فحج ادم منصوبا اي ان موسى صلوات الله عليه
[illegible] ليس بحجة ولا بعذر وثالثها وهو المعتمد ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه لعلم الله
[illegible] الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال ادم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك
الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة ادم
قوية وصار موسى صلوات الله عليه في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسالة طويل جدا والقران مملو منه وسنستقصي القول فيها
[illegible] ذلك وفيما ذكرناه كفاية هنا

قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الاية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسايل

المسلة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشي بضرب الختم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشي كالعصابة والعمامة

المسلة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القايلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركها او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السوية فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وانه محال واما ان توقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله عز وجل او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد لانه يلزم حدوث شي لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بالصانع [illegible] العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى ٥ فنقول اذا انضم الى تلك القدرة ذلك المرجح فاما ان يصير تاثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جايزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون جايزا لانه لو كان جايزا لكان يصح في العقل حصول مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جايزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه فاختصاص احد الوقتين بترتب ذلك الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزايدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لم يتميز احد الوقتين على الاخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جايزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت انه عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له من قبول الايمان فانه سبحانه وتعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى

[في الهامش: لا جايز ان يكون من فعل العبد والا لزم التسلسل ولا جايز ان يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد صح]

اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الاية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الاية الاولى فزادوا ههنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا عن الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلا بل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الشي وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيا وكان باذانهم وقرا حتى لا تخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشي الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ٥ وثانيها انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب والشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب وثالثها انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلايل فاضيف ما فعلوه الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى دلايله عليهم كقوله تعالى في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما اقسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي ٥ وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما بهم في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة وسادسها الختم في قلوب الكفار من الله هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما تقوله اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الاية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الاية انه قد شهد بذلك وحفظه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الاية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الكافرين ونحو ذلك من العقوبات المعجلة لما علم الله فيه من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هذا مما فعله بهم من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى ان لا يفهموا سقط عنهم التكليف لسقوطه عن من مسخ وقد اسقط الله التكليف عمن نقص عقله بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذه الحال مكلفين وثامنها يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة من غير ان يكون ذلك حايلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينيه والطنين في اذنيه فيفعل الله تعالى كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرايل فتاهوا ثم يكون ذلك هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك اية للنبي ودلالة له كالرجز الذي انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله انه اصلح للعباد وتاسعها يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الاخرة كما اخبر انه يعميهم قال الله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملايكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا ولا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف بها الملايكة كونهم مؤمنين عند الله كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملايكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملايكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفايدة في تلك العلامة اما مصلحة عايدة الى الملايكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله صار ذلك منفرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى امن فقد احبه اهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرف الملايكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقراه ولان الختم بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان ياتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص السمع والقلب بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل فيحملون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقته الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع

المسلة الثالثة الالفاظ الواردة في القران القريبة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الاذان والغشاوة في البصر ثم الايات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي

[في الهامش: الفاسقين]

اذانهم وقرا وقرا فطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لتنذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات
غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت دلالة على انه لا مانع اليه وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منهما متمسكا
لطائفة فهم مصادق الدلايل السمعية لكن تعارضها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلايل فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه
المسلة من اعظم المسايل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا ويحكى ان الامام ابا القسم الانصاري سيل عن تكفير المعتزلة في هذه
المسلة فقال لا لانهم نزهوه وسيل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله وعلو كبريائه الا
ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا لا يليق بجلال حضرة الله هذه القبايح واقول هاهنا سر اخر وهو ان اثبات الاله يلجي الى القول
بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع واثبات الرسول يلجي الى القول بالقدر لانه
لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فايدة في بعثة الرسول وانزال الكتب بل هاهنا سر اخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة
والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة
بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه
المسلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد
والتنزيه وبحسب الدلايل السمعية فلهذه الماخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقايقها صعبت المسلة وعظمت فنسال الله
العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير امين يا رب العالمين **المسلة الرابعة** قال صاحب الكشاف اللفظ
يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وحكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولو
فقهم على سمعهم دون ابصارهم **المسلة الخامسة** الفايدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت للاسماع
كان ادل على شدة الختم في الموضعين **المسلة السادسة** انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه
وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني براس كبشين يعني راس كل واحد منهما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا
يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس فاذا لم يومن كقولك فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر
لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي اذاننا وقر الثالث ان تقدر مضافا محذوفا
اي وعلى حواس سمعهم الرابع قال سيبويه انه وان وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع
ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين والشمايل قال الراعي بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض واما جلدها
فصليب وانما اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم **المسلة السابعة** من قال السمع افضل من البصر لان الله
تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل الفضل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد
كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتايج عقول البعض الى البعض فالسمع كان سببا لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك
الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل فقد بطل النطق والعمى اذا بطل لم يبطل النطق
ومنهم من قدم البصر لان القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح **المسلة
الثامنة** قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في
سورة الشعراء **المسلة التاسعة** قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك
المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله للابصار والاستبصار واقول ان اصحابه من المعتزلة
لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الاستبصار يستدعي ابحاثا غامضة لا يليق بهذا الموضع **المسلة العاشرة**
قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع وغشاوة بالعين
غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطا ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع **المسلة
الحادية عشر** العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشي اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش
ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي
كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير
فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى
التنكير على الصادهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطا التعامي عن ايات الله ولهم من الالام العظام نوع عظيم لا يعلم
كنهه الا الله **المسلة الثانية عشر** اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن واستدلوا
قوله بقوله ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن لم يوجب عليه العفو ولنذكر هاهنا دلايل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب
فقد تمسكوا باموراحدها ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك واما انه خال عن

قلوبهم

جهات

جهات المنفعة فكان تلك المنفعة اما ان تكون عايدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضر بخلاف الواحد
منا في الشاهد فان عبده اذا اسا اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر بعد
ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عايدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين
الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص اخر ترجيح
للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى احد الا وهو قادر على ذلك الاضرار فالاضرار يعد غير الفاعل
فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب الذي
لا يكون ضارا ومن قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس
الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر
لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان
فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شطر العلة او لانه شرط
العلة وعلى الجملة فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب
ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق هاهنا الا احد امرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف وان وجد لكنه
لا يستعقب العقاب فكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها انه تعالى اما انه خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او للانتفاع او للاضرار
او للانتفاع وللاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤدي بهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا
يؤدي به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم الى العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم الى العقاب فاذا كان
قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جايز ان يقال خلقهم لا للانتفاع
ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عابثا ولا جايز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما
كريما وقد تطابقت العقول والشرايع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب **ورابعها** هو
انه سبحانه وتعالى هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجي اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه
الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر
وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه اخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس
فقبلها احدهما وخالفها الاخر فاثيب احدهما وعوقب الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب
فاطاع والاخر لم يحب ولم يحذر فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم منه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم
اصغى هذا وفهم ولم يصغ ذاك ولم يفهم فيقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك اخرق جاهل غبي فيقول ولم اختص هذا بالحزم والفطنة
دون ذاك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه فاذا
تناهت التعليلات الى امور خلقها الله تعالى اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله وليس يمكننا ان نسوي بين الشخصين اللذين
اطاع احدهما وعصى الاخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكننا
ان نقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله وقضائه
وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه من الفظاظة والجسارة والغباوة والطيش والخرق ثم يعاقبه
عليه وهذا خلقه مثل ما خلق الطبايع لبيبا حازما عارفا عالما ولين من العدل ان يسخن قلبه ويقوي عصبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه
ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هولاء في افعالهم واخلاقهم فيتعلم منه ثم يواخذه بما يواخذ به اللبيب
الحازم العاقل العالم البارد الراس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا فاين هذا من العدل والرحمة والكرم
والرافة فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول **وخامسها** انه سبحانه وتعالى اما كلفنا لنفع يعود الينا
لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحكيم انسانا ويقول
اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب اني فوت
على نفسي ادون المطلوبين فضعوت لاجل ذلك اعظمها وهل يحسن من السيد ان ياخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك
وتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة شي فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا اخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذا
نهاية السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة
وفظاظة وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما او شهرا او سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا عليه لامه كل احد ويقال
هب انه بالغ في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام
فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال **وسادسها** انه سبحانه وتعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة

فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه عصى الله طول عمره فاين عمره من الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما **وسابعها** ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفى الله عنه واجاب دعاه وقبل توبته الا ترى ان هذا الكريم العظيم ما بقي في الاخرة او عقول اولئك المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لا يقبل الله منهم توبتهم ولم لا يسمع نداءهم ولم لا يجيب رجاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الاخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسؤوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما يوجب القطع بعدم العقاب ثم قال من امن من هؤلاء بالقران العذر عما ورد في القران من انواع العذاب من وجوه احدها ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين لان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلائل اللفظية مبنية على اصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية وذلك لانها مبنية على الاصول كنقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هذه الاشيا لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت رواياتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتاخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي فان بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية واما الظن فلا يعارض اليقيني فلا اشتغال به **وثانيها** وهو ان التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال

واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ميعادي ومنجز موعدي

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما واذا كان كذلك وجب ان لا يصح من الله تعالى ولهذا بنا على حرف وهو ان اهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر تارة يحسن لحكمة تنشا من نفس المامور به وتارة لحكمة تنشا من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا وان كان يعلم في الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا علم الله من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المامور به لانه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشا من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشا الحكمة من الاخبار وهو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة يكون منشا الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم واما توعده بالعقاب غير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى هذا التقدير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل الكذب القبيح هو الكذب الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القران مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا **وثالثها** اليس ان ايات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا او نقول معناه ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا اجمل ما يقال في تقرير هذا المذهب واما الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول صلى الله عليه وسلم واما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله اعلم ٥

قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف المنافقين قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدا بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل

المسالة الاولى اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتلخص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد من الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسما **النوع الاول** ما اذا حصل العرفان القلبي فهنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت **القسم الاول** ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكن يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان اللسان مصدقا فوجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار **القسم الثاني** ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا **القسم الثالث** ان يحصل العرفان القلبي ويكون الانسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجاة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يات بالاقرار فهذا محل البحث وميل الغزالي الى انه يكون مؤمنا لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملو من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار **النوع الثاني** ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت **القسم الاول** ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسالة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فهاهنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لانه في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد اولى **القسم الثاني** الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة **القسم الثالث** الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد **النوع الثالث** الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني او السكوت **القسم الاول** ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا ايضا مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهذا الكفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق **القسم الثاني** ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه **النوع الرابع** القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت **القسم الاول** اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه ان كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا **القسم الثاني** القلب الخالي عن مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر **القسم الثالث** القلب الخالي عن اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله اعلم

المسالة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة **احدها** انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك **وثانيها** ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة **وثالثها** ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك **ورابعها** ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار **وخامسها** قال مجاهد انه تعالى ابتدا بذكر المؤمنين في اربع ايات ثم ثنى بذكر الكفار في ايتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة اية وذلك يدل على ان المنافقين اعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا توجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار والله اعلم

المسالة الثالثة هذه الاية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا **الثاني** انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا به لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به فلا بد ان يكون مؤمنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشيا يكون معذورا

المسالة الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها يروى عن ابن عباس

رضي الله عنهما انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر
وسميت انسانا لانك ناسي   قال ابو الفتح البستي
يا اكثر الناس احسانا الى الناس   واكثر الناس افضالا على الناس
نسيت وعدك والنسيان مغتفر   فاغفر فاول ناس اول الناس

و قيل سمي انسانا لاستيناسه بمثله **وثالثها** قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم وانهم يونسون اي يبصرون من قوله انس من جانب الطور نارا كما سمي الجن جنا لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر وقال ابن عباس رضي الله عنهما انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن بشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض **المسئلة السادسة** لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع فقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الآية لان قوله يقول لفظ الواحد واما لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية اسولة **السؤال الاول** المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته صلى الله عليه وسلم فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله واليوم الآخر **والجواب** ان حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تع لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان قلنا فلما قالوا آمنا بالله او كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا يقولون يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه **السؤال الثاني** كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم آمنا بالله والاول باطل في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل **الجواب** ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبت اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس في هذا الجنس وكيف يظن به ذلك وكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا هو اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها **السؤال الثالث** ما المراد باليوم الآخر **الجواب** يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا منقطع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له

قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون

اعلم ان الله تعالى حكى عن قبائح افعال المنافقين ثلثة اشياء احدها ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب ان نعلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله تعالى و ثالثا انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم **المسئلة الاولى** اعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء سميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهي اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرء بانه مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس اما المسئلة الثانية وهي انهم كيف خادعوا الله فلقائل ان يقول ان مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول صلى الله عليه وسلم اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التاويل وفيه وجهان الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله صلى الله عليه وسلم على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه اضاف السهم الذي يأخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول صلى الله عليه وسلم قيل انهم خادعوا الله **الثاني** ان يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنع الله معهم حيث امر باجراء

خدع

احكام

احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنع الخادع وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم **المسئلة الثالثة** وهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلاف ذلك فمقصودهم من الخداع هذا **الثاني** يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم اسراره وافشاء المؤمنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار **الثالث** انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله **الرابع** انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استيصال ابليس وذريته لكنه تعالى ابقاهم وقواهم اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد او لحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه انه تعالى عنى به فعلت الا انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون الله ثم قال وما يخادعون بيان ليقول ويجوز ان يكون مستانفا كانه قيل ولم يخدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون **المسئلة الرابعة** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون وحجة الاولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول وحجة الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما يخادعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم عن الحس والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم انؤمن كما آمن السفهاء ومكروا ومكر الله ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية بعد ذلك ابحاث احدها قرئ وما يخدعون ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله **وثانيها** النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم لان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم **وثالثها** ان المشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتمادي غفلتهم كالذي لا يحس اما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضوع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض ههنا الجهل والكفر لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الجهل والكفر فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى فعل الكفر والجهل لوجوه **احدها** ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى كذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف تأمرنا بالايمان **وثانيها** انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى لون القرآن حجة فكيف يشتغل بمعاينته وتفسيره **وثالثها** انه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم على كفرهم وكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم **ورابعها** قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم **وخامسها** انه تعالى اضاف اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم الله تعالى بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه **الاول** يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما قد روي انه صلى الله عليه وسلم مر بعبد الله بن ابي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد آذتني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا ان نتوجه بالرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شانه **الثاني** ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك وكقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي صلى الله عليه وسلم ان لم يأذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسب الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا ويقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي الا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله الى الشرائع فكفروا بها وابتلاهم الشرائع ازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم اضيفت زيادة كفرهم الى

المغالبة

الله انى يوفكون الثالث المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم
الله انى يوفكون الرابع ان العرب تصف فتور النظر بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير

ان العيون التي في طرفها مرض ❊ قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذلك المرض هاهنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم
انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف
مرضا ولقد حقق الله ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين الخامس ان يحمل المرض على الم
القلب وذلك لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج القلب
وتالمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه اما قوله ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف
اليم فهو اليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في
الحقيقة للمولم كما ان الجد للجاد اما قوله بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث احدها ان الكذب هو الخبر عن الشي على خلاف
ما هو والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الاية حجة عليه وثانيها ان قوله ولهم
عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة العذاب الاليم وذلك يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابرهيم
صلى الله عليه وسلم كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها
في هذه الاية قراتان احدهما بما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم امنا بالله وباليوم الاخر والثانية يكذبون من كذبه
الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة كما بولغ في صدق فقيل صدق

قوله تعالى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال من القائل
لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها
ما الصلاح **المسئلة الاولى** منهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول
صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال بعض المومنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة
وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع
بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم انهم في الصلاح بمنزلة سائر المومنين واما ان يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد
كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك قلنا نعم
لان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر تعالى عنهم في قوله
يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم **المسئلة الثانية**
الفساد خروج الشي عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زائدا وفيه اقوال
احدها قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي رضي الله عنهم ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله تعالى وتقريره
ما ذكره القفال وهو ان اظهار معصية الله انما كان افسادا في الارض لان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان
ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد على
ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب فلذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض نبههم على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة
لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وثانيها ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لانهم مالوا
الى الكفار مع انهم في الظاهر مومنون اوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف انصاره فكان ذلك يجري الكفار على
اظهار عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض وثالثها
قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه **المسئلة الثالثة** الذين قالوا نحن
مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن
مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالات احدها انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقويته
ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن الفساد وثانيها انا اذا فسرنا
لا تفسدوا بمداراة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى
الله عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية
على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المومنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم اما قوله الا انهم
هم المفسدون فخارج عن الوجوه الثلاثة احدها انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل احد

على ما يهواه

على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا يهارج الناس ومن هذا ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل
عسيتم ان توليتم على ما تقدم تقريره

قوله تعالى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح افعال المنافقين وذلك
لانه سبحانه وتعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن الفساد في الارض امرهم في هذه الاية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع
امرين اولهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله امنوا وههنا مسائل **المسئلة الاولى**
قوله امنوا كما امن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن
ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا
والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص واما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر
فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بما امن الناس **المسئلة الثانية** اللام في الناس فيها وجهان احدهما
انها للعهد اي كما امن الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس
ثم ههنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهولاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد
يطلق على الاكثر والثاني ان المومنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات
بالعقل المرشد والفكر الهادي **المسئلة الثالثة** القائل امنوا كما امن الناس اما الرسول صلى الله عليه وسلم
او المومنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما امن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك فقال
تعالى الا انهم هم السفهاء **المسئلة الرابعة** السفه الخفة يقال سفهت الريح الشي اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما اهتزت رماح تسفهت ❊ اعاليها مر الرياح النواسم

وقال ابو تمام

سفيه الرمح جاهله اذا ما ❊ بدا فضل السفيه على الحليم

اراد سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل للبذي اللسان سفيه لانه خفيف الهداية له ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما
وقال صلى الله عليه وسلم شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان المنافقين كانوا من اهل الخطر و
الرياسة واكثر المومنين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب
نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به
الى السفاهة فهو السفيه وثانيها ان من باع اخرته بدنياه فهو السفيه وثالثها ان من عادى محمدا صلى الله عليه
وسلم فقد عادى الله تعالى وذلك هو السفيه **المسئلة الخامسة** انما قال في اخر هذه الاية لا يعلمون
وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف على ان المومنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما النفاق وما فيه
من البغي المفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له والله
اعلم

قوله تعالى وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

هذا هو النوع الرابع
من افعالهم القبيحة يقال لاقيته ولقيته اذا استقبلته قريبا منه وقرا ابو حنيفة رحمه الله اذا لاقوا اما قوله قالوا
امنا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه
هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمومنين امنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه
لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمومنين التصديق بالقلب اما قوله واذا خلوا الى
شياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت به ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية
ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية بالمومنين الى شياطينهم وحدثوهم
بها كما تقول احمد اليك فلانا واذمه اليك واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم اما قوله قالوا انا معكم ففيه سوالات
السوال الاول هذا القائل اهم كل المنافقين او بعضهم **الجواب** في هذا اختلاف لان من حمل
الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمومنين امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم
لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يقول الشياطين المراد بهم الكفار لم يمتنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين
اكابرهم وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض اما الاصاغر فلا **السوال
الثاني** لم كانت مخاطبتهم المومنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بان الجواب ليس ما خاطبوا به المومنين
جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعدهم
على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل مع المبالغة واما لعلمهم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين

واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولون عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لا يغاية اما قوله انما نحن مستهزئون ففيه سؤالان **السؤال الاول** ما الاستهزاء **الجواب** اصل الباب الخفة من الهزوء والهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ به اي تسرع وحده انه عبارة عن اظهار موافقته مع ابطال ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزئون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنامن شرهم ونقف على اسرارهم وناخذ من صدقاتهم وغنائمهم **السؤال الثاني** كيف تعلق قوله انما نحن مستهزئون بقوله انا معكم

الجواب هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزئون رد الاسلام ورد نقيض الشيء تاكيد لثباته او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استيناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزئون واعلم ان الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء احدها قوله تعالى الله يستهزئ بهم وفيه اسولة **السؤال الاول** كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال والله لا ينفك عن الجهل لقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال **الجواب** ذكروا في التاويل ثلاثة اوجه احدها ان ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سمي بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال صلى الله عليه وسلم اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر اللهم فاهجه والعنه عدد ما هجاني اي اجزه جزاء هجائه وقال صلى الله عليه وسلم تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا **وثانيها** ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار للمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم **وثالثها** ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب عن المسبب **ورابعها** ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة كما انهم اظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امرا ان الحاصل منهم في السر خلافه وهذا التاويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس ذلك مخالفة لما اظهره في الدنيا **وخامسها** ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة اما الدنيا فلان الله تعالى يطلع الرسول صلى الله عليه وسلم على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائها عنه واما في الآخرة فقال ابن عباس رضي الله عنهما اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله تعالى من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا راى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزاء **السؤال الثاني** كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله

الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوا باستهزاء مثله **السؤال الثالث** هلا قيل ان الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزئون

الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وايضا ما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم من تهتك استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان تنزل فيهم آية يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا ان الله مخرج ما تحذرون **الجواب** الثاني قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الزيت وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير قال الله تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في النعمة وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ من وجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المدد دون المد الذي بمعنى المهلة انما هو مد له كاملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله تعالى **وثانيها** ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه **وثالثها** لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا **ورابعها** انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم يعمهون ولو كان ذلك من الله تعالى لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول التاويل من وجوه **احدها** وهو تاويل الكعبي وابي مسلم

ابن بحر الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها تزايد النور في قلوب المسلمين فسمي ذلك التزايد مددا واسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم **وثانيها** ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل السفينة اذا غرقت ما مورد **وثالثها** ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده **ورابعها** ما قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الاول ما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر **الثاني** هب انه يصح ذلك لكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيابون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والراي والعمه في الراي خاصة وهو التردد والتحير لا يدري اين يتوجه **الجواب** الثالث قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين اما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالات **السؤال الاول** كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها **الجواب** هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يلابس الذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري **السؤال الثاني** هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة **الجواب** وهذا مما يقوي المجاز ويحسنه كما قال

ولما رايت النسر عز ابن دابة · وعشش في وكريه جاش له صدري

لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر الله سبحانه الشرى اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته اما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم امران سلامة راس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الامرين لان راس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يربحوا فقد افسدوا راس مال العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة **قوله تعالى** مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون اعلم انه قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتاكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل لم يتاكد وقوعه من القلب كما يتاكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتاكد قبحه في العقول كما يتاكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا اكثر الله سبحانه في كتابه المبين وفي سائر كتبه امثاله قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال **المسألة الثانية** في اصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه **المسألة الثالثة** قالوا ان الله تعالى **المسألة الرابعة** ان الله تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما المثل وفيه اشكالات احدها ان يقال ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور ﴿٥﴾ وثانيها ان يقال ان من استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل ﴿٥﴾ وثالثها ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى اذهب نوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة والحرج فقد اتي فيه من قبل وجهه فما وجه التشبيه **الجواب** ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه

لاجل الظلمة لا عبرة الا القليل من الدنيا اما المعتبر في الدين فانه يحشر نفسه في الاخرة ابد الابدين وثانيها ان الرخص ما قاله السدي بل كانوا
منافقين اولا ابدا من اول امرهم فها هنا قاولنا آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا الايمان فقد ظهروا وحقنوا دماءهم وسلامة
اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين عد ذلك نورا من انوار الايمان ولما كان ذلك
بالاضافة الى العذاب الدائم مثل قدر شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة
التي جاءته في اعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الاخرة يشبه الظلمة وثالثها ان يقول ليس
وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والمتحير فمن كان في نور ثم زال عنه اشد من تحير
سالك الطريق على ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا ان وجه التشبيه
يجمع النور والظلمة ورابعها ان الذي اظهروه يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر
والنفاق ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم
فالنار مثل لقولهم آمنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا
بالنور وهو حين تكلم بها اظهر خلافا قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا وعملا لاتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما
سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه **وخامسها** يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان
وانما سماه نورا لانه يتزين بظاهره منهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف
نبيه والمؤمنين حقيقة امره فيظهر اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فبقي في ظلمات لا يبصر النور الذي كان له قيل قد كشف الله
امره فزال وسادسها انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار
المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات وسابعها يجوز
يجوز ان يكون المستوقد ها هنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان
الفتنة التي كانوا اثاروها كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وثامنها قال سعيد بن جبير
نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به بعد ظهوره كفروا فزال ذلك النور والله اعلم

المسألة الخامسة تاما شبه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية
في كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وجدان المتعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا ولذلك في تشبيه
الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر
فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية بقيت ها هنا اسولة واجوبة تتعلق بالتفاصيل

السوال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل
المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر **الجواب** استعير المثل للقصة وللصفة اذا كان لها شان وفيها غرابة
كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة
العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم في التوراة اي وصفهم وشانهم المتعجب منه ولما في المثل
من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة العجيب الشان

السوال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد **الجواب** من وجوه احدها انه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا
وانما جاز ذلك لان الذي وصلة الى وصف كل معرفة بجملة ولكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك
نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسره ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين وثانيها ان يكون المراد جنس المستوقدين
او اريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه
الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون
اليك نظر المغشي عليه من الموت ورابعها المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم

السوال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة **الجواب** اما وقود النار فهو سطوعها
وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق
منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليها ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانه تطهر
البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا
تقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر

اضاءت لهم احسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

واما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال لونه

اي تغير لونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال
تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم
تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج

السوال الرابع اضاءت متعدية ام لا **الجواب** كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها
واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشيء بنفسه واظلم غيره اي صيره مظلما وها هنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان تكون غير متعدية مسندة
الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت

السوال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما اضاءت **الجواب** ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب
بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون و
الظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون

السوال السادس لم قيل ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم **والجواب** الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى
اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به
اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرأ اليماني اذهب الله
نورهم

السوال السابع ما معنى وتركهم **الجواب** ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى
طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين

السوال الثامن لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون **الجواب** انه من قبيل المتروك
الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا

قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون اعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك
على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم
من الادلة والآيات بمن هو اصم في الحقيقة ولا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق
الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله تعالى فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لاجل
تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم ابدا وثانيها انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه
او عن الضلالة بعد ان اشتروها وثالثها اراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون اتقدموا ام
يتاخروا وكيف يرجعون الى حيث ابتدأوا منه

قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين
يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير
اعلم ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه احدها انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق
واجتمع مع ظلمة السحابة وظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في آذانهم حذر الموت وان البرق يكاد
يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم
ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه وتكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين
وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة
صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين
وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان يجعل اصابعه في آذانه وذلك لا ينجيه مما يريد الله تعالى
به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في
الحقيقة ليس كذلك **ورابعها** ان عادة المنافقين كانت هي التاخر في الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم
في ذلك بحال من نزلت هذه الامور به واراد دفعها بجعل اصبعيه في اذنيه **وخامسها** ان هؤلاء الذين يجعلون اصابعهم في آذانهم
ان يخلصوا من الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا تخلص لهم منها فكذلك حال المنافقين في ان الذي يخوضون فيه لا
يخلصهم من عذاب النار **وسادسها** ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع
المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل
فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق **وسابعها** المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد
والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والامهات وترك
الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي

نحو اشد الاشياء نفعًا هي سبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الايمان والقران بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي عصمة اموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم وانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئًا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الاية اسولة واجوبة

السوال الاول اي التمثيلين ابلغ

الجواب الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الاغاليظ

السوال الثاني لم عطف احد التمثيلين على الاخرى بحرف الشك

الجواب من وجوه احدها لان او في اصلها للتساوي في شيئين فصاعدًا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين تريد انهما سيان في استصواب ان تجالس ايهما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي الاثم والكفور مثلًا وبيان من وجوب عصيانهما فكذا قوله او كصيب من السماء معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وانهما سيان في الاستقلال بوجه التمثيل فبايتهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعًا فكذلك

وثانيها انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون اصحاب النار وبعضهم يشبهون اصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودًا او نصارى تهتدوا وقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون

وثالثها او بمعنى بل قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون

ورابعها او بمعنى الواو وكانه قال وكصيب من السماء وقوله تعالى ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت امهاتكم وقال الشاعر

وقد زعمت ليلى باني فاجر ... لنفسي تقاها او عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة

السوال الثالث المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو

الجواب لعلماء المعاني فيه هاهنا قولان احدهما ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبًا من امور والممثل يكون ايضًا مركبًا من امور ويكون كل واحد من المثل شبيها لكل واحد من الممثل هاهنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه احدى الجملتين بالاخرى في امرين من الامور وان لم يكن احاد احدى الجملتين مشبهة باحاد الجملة الاخرى وهاهنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدين والدنيا بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذي شبه يجب ان يقدر في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قوله او كمثل صيب فهل تقدره في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره

السوال الرابع ما الصيب

الجواب ان المطر الذي يصوب من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب راسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبًا هنيئًا اي مطرًا جودًا ويقال ايضًا للسحاب صيب قال الشماخ

واسحم دان صادق الرعد صيب

وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد هائل كما نكرت النار في التمثيل الاول وقرئ كصائب والصيب ابلغ والسماء هذه المظلة

السوال الخامس قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء

الجواب من وجهين الاول لو قال او كصيب فيه ظلمات ورعد وبرق احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلًا من بعض جوانب السماء دون بعض اما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق اخذ بافاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير ايد ذلك بان جعله مطبقًا

الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فتنعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة اخرى فذلك هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى ابطل ذلك المذهب هاهنا بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورًا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد

السوال السادس ما الرعد والبرق

الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان اجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد اذا اخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقًا اذا لمع

السوال السابع الصيب هو المطر فايما اريد فظلماته

الجواب اما ظلمات السحاب فاذا كان اسحم مطبقًا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليها ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمة متكاثفة وانتساجه بتتابع القطر وظلمة الاظلال الغمامة مع ظلمة الليل

السوال الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب

الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدًا جاز اجراء احدهما مجرى الاخر في الاحكام

السوال التاسع هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات

الجواب الفرق انه حصلت انواع مختلفة في الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع اما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع الرعد والبرق

في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع

السوال العاشر لم جاءت هذه الاشياء منكرات

الجواب لان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف

السوال الحادي عشر الى ماذا يرجع الضمير في يجعلون

الجواب الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفًا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستانفًا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يوذن بالشدة والهول فكان قائلًا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في اذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم

السوال الثاني عشر رووس الاصابع التي تجعل في الاذان فهلا قيل اناملهم

الجواب المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا ايديهما المراد بعضها

السوال الثالث عشر ما الصاعقة

الجواب انها قصف رعد ينقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء الا اتت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخمود

السوال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين

الجواب انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة اقوال احدها انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وثانيها قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله تعالى الا ان يحاط بكم

السوال الخامس عشر ما الخطف

الجواب انه الاخذ بسرعة وقرا مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود رضي الله عنه يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه بكسرهما على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي يخطف من خطف وعن ابي يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم اما قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما ياتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان يخطف ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله لزاد في قصف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضاء متعد بمعنى كلما نور لهم اخذوه والمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فيه ويعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على امكان المشي فكلما صادفوا فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف والاقرب في اظلم ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقامت المساجد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى لو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها وهاهنا مسئلة وهي ان المشهور ان لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو افادت كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله اعلم اما قوله ان الله على كل شيء قدير ففيه مسائل

المسئلة الاولى منهم من استدل به على ان المعدوم شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء

والجواب لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالموجود اذا لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا

المسئلة الثانية احتج جهم بهذه الاية على انه تعالى ليس بشيء قال لانها تدل على ان كل شيء مقدور والله تعالى ليس بمقدور فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء وقال لو كان تعالى شيئا وهو تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا يتناقض هذه الاية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فوجب ان يكون شيئا

المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله بهذه الاية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى

المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيان الاستدلال لاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل به فيبقى معمولا به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان يقدر الله تعالى على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده

المسئلة الخامسة تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي ان يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم

بين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القران قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الا
وإذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم ٥ **القول** في اقامة الدلالة على التوحيد
والنبوة والمعاد اما التوحيد فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اعلم
ان في هذه الايات مسائل **المسئلة الاولى** ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكفار
والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد **احدها**
ان فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث
فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور توجب مزيد تحريك لذلك
الثالث **وثانيها** كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة ليحصل لك من التنبيه في الادلة شرف المخاطبة والمكالمة
وثالثها انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الاية انتقل من الغيبة الى
الحضور **ورابعها** ان الايات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما في هذه الاية فانها امر وتكليف وفيه كلفة ومشقة
فلا بد من راحة تقابل هذه المكلفة وتلك الراحة هو ان رفع ملك الملوك الواسطة من البين وخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم
تكليفا شاقا فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب **المسئلة
الثانية** حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القران يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها الذين امنوا فانه مدني
قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة
فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار
على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن **المسئلة الثالثة** اعلم ان الالفاظ في
الاغلب عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ او غيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة تدل
على كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء
اخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد بانادي زيدا او اخاطب زيدا
فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما ٥ وثانيها
ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك ٥ وثالثها قولنا يا زيد يقتضي صيرورة
زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر انسانا اخر باني انادي زيدا ٥ ورابعها ان قولنا
انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذا قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد
فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها وهو ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف فظن قوم انه
لا يأتلف الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى واضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا فقالت الملائكة
اي مناسبة بينهما اتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء وكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال
النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم **المسئلة الرابعة** يا حرف وضع
في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن بسبب امر مهم جدا واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء من سهى
وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد
لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى يتحقق الاجابة مقتضى قوله انا عند
المنكسرة قلوبهم لاجلي او لاجل ان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي **المسئلة الخامسة** اي وصلة الى
نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو اسم مبهم
يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد ان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء اما الذي يعمل فيه حرف
النداء هو اي والاسم التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان ايا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة
واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان الاولى معاضدة حرف النداء بتاكيد معناه ووقوعها عوضا
ووقوعها عوضا مما يستحقه اي من الاضافة والثانية ان في كتاب الله النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التاكيدات و
المبالغات فان كل ما نادى الله به عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين امور عظام و
اشياء يجب على المستمعين ان يتفطنوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ الاكد **المسئلة
السادسة** اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا

الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وههنا ابحاث **البحث الاول** ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم
والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تاكيده بما يفيد العموم لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والا
استثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في اصول الفقه **البحث الثاني** لما ثبت ان قوله يا ايها
الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم
لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز والذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين
في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا يتناول شيء من هذه
الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر
من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا
بالعموم **البحث الثالث** قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم امر الكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة
ام لا لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية
في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد
المركب فقد وجد مركباه فالاتي بفرد من افراد العبادة والاتي بالعبادة اتى بتمام ما اقتضاه قولنا اعبدوا واذا كان كذلك
وجب خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد ان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب
الحكم على الاصل بالوصف مناسبا للحكم وههنا كون العبادة عبارة عن تعظيم الله عز وجل واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب
في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مامورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم
لا محالة **البحث الرابع** لقائل ان يقول قوله يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يكونوا مامورين
بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مامورين بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى
اما ان يتناول كونه غير عارف بالله تعالى لان حال كونه غير عارف بالله تعالى استحال ان يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة مع الجهل
بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مامورا بذلك الامر وذلك تكليف
ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله تعالى فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر
يستحيل ان يكون مامورا بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال ان يكون مامورا بالعبادة لانه اما ان يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال
لان عبادة من لا يعرف ممتنعة محال او يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان
الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله تعالى فامرهم
بالعبادة تحصيل الحاصل وهو محال **والجواب** من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة
كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهؤلاء هم القائلون بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك استدل بهذه الاية على ان
المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة
اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا والدهري لا تصح منه تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الا بعد تقدم معرفة الله
تعالى فوجبت المعرفة والمحدث لا تصح منه الصلوة الا بالطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي
واجبا فكذا ههنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان اولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك
بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام ان تم
في كل ما يتوقف العلم بكون الله امرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يقال هذا الامر يتناول المؤمنين فقوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فنحمله اما بالامر على الاستمرار
على العبادة او على الامر بالازدياد منها ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة
البحث الخامس قال منكروا التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه
على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول
الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال فالتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني
فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساويا كان ممتنع الوقوع والا فقد وقع بيان يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع اولى
واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح
كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق
وثانيها ان الذي ورد به التكليف اما ان يكون قد علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان

الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فايدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بايقاع
امر بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله وهو محال ولان بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يميز
المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة فايدة **وثالثها** ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة
فان كانت لفايدة فهي اما عايدة الى المعبود او الى العابد اما المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا لغيره
ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوايد
محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها
عبثا والعبث غير جايز على الحكيم **ورابعها** ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشي لا
يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال
ما لم يخلقه فيه فقد امره بالمحال وكل ذلك باطل **وخامسها** ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على ما دلت
عليه ظواهر القران فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عايقا له عن
الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب ان يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود في
الحكمة في التكاليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لا اتباع الظواهر **الجواب** عن الشبه الثلاثة الاول
من وجهين ان اصحاب هذه الشبه اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض **الثاني**
ان عندنا يحسن من الله تعالى كل شي سوا كان تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله

البحث السادس

قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون
والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبد لان الله تعالى اوجب عليهم
طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى يمنعهم بالاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص من الامر الدال على وجوب
العبادة والخاص مقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه

المسئلة السابعة

قال
القاضي الاية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق
بفعله الثواب لانه لما كان خلقه لنا وانعمه علينا سبب لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والاتيان باداء
اداء الواجب سبيا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى اما قوله ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
ففيه مسايل

المسئلة الاولى

اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع
وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه
الطريقة قالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات **المقام الاول**
في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه احدها ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف
المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم **وثانيها** ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك
ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني فهو اما ان يكون علم الاصول او ما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان
المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله تعالى وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع على التوحيد والنبوة
فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم **وثالثها**
ان شرف الشي قد يظهر بواسطة خساسة ضده فكلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما
من اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشياء **ورابعها** ان يكون شرف الشي بشرف موضوعه وقد يكون
لشدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع
علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب نظرا الى ان الحاجة الى علم الطب اشرف من الحاجة الى علم الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما
نظرا الى براهين الحساب اقوى اما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات
من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا اما
في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشيا استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم
والتحق بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع
الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا
هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم **وخامسها**
ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ والتغير ولا يختلف باختلاف النواحي والاوامر بخلاف ساير العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم

وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها اشرف من الايات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جا
في فضيلة قل هو الله احد وامن الرسول واية الكرسي ما لم يجي مثله في فضيلة قوله ويسئلونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا
تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل **وسابعها** ان الايات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستماية اية واما
البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة
حكم الله تعالى وقدرته على ما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل واشرف ولنذكر
معاقد الدلايل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقران مملو منه اولها ما ذكر ههنا من الدلايل الخمسة وهو خلق المكلفين
وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في القران من عجايب السموات
والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السماء ثم اردفه
بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم
الصانع وههنا استدل بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك
الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عن المغيبات
والاعلام كذلك واما صفة القدرة فكلما ذكر من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبايع
الاربعة فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل عليه انه ليس بجسم ولا في مكان قوله
قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزايه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان
واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على
بعض سبحانه واما النبوة فالذي يدل عليه قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد فقوله
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت فلو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلايل والذب عنها ودفع المطاعن
والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله او لاشتماله على دفع المطاعن و
القوادح عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به **وثامنها** ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلايل
عن الملايكة وعن الانبياء اما الملايكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد خلق مثل هذا الشي قبيح والحكيم لا
يفعل القبيح فاجابهم الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة
لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهي ظاهرة واما الانبيا عليهم السلم فاولهم ادم وقد
اظهر الله حجته على فضله بان اظهر علمه على الملايكة وذلك محض الاستدلال اما نوح عليه السلم فقد حكى الله عن الكفار قولهم يا نوح قد
جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق
في هذا العلم الذي هو حرفة الانبيا صلوات الله عليهم اجمعين واما ابرهيم صلى الله عليه وسلم فالاستقصاء في شرح احواله في هذا الباب
مطلوب وله مقامات **احدها** مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين
وهذا طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه
وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا **وثالثها** حاله مع قومه تارة
بالقول واخرى بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون **ورابعها** حاله مع ملك زمانه في قوله ربي
الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى اخره وكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه الدلايل ودفع الاسولة والمعا
رضات عنها فهذا كله بحث ابرهيم السلم في المبدا واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى اخره واما موسى صلوات الله
وسلامه عليه فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلم انما يعول في الامر على دلايل
ابرهيم عليه السلم وذلك لان الله حكى في سورة طه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي
ذكره ابرهيم عليه السلم في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب ابايكم الاولين وهذا هو الذي قال
ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشي اخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي قال ابرهيم
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا ابينها على ان التمسك بهذه الدلايل حرفة هولاء المعصومين وانهم كما
استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى صلوات الله عليه على النبوة بالمعجزة ففي قوله
قال اولو جيتك بشي مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق واما محمد صلى الله عليه وسلم فاشتغاله بالدلايل على التوحيد والنبوة
والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القران مملو منه ولقد كان صلى الله عليه وسلم مبتلى بجميع فرق الكفار فالاول الدهرية
الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بالدلايل **والثاني** الذين ينكرون القادر المختار والله
تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتاثيرات الافلاك وذلك يدل على

وجود القادر **والثالث** الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي فمثل من
جعل الكواكب موثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل صلوات الله عليه في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك السفلي
فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى اكثر الدلائل على فساد قولهم **الرابع**
الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني
الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقران مملو من الرد عليهم ثم ان طعنهم من
وجوه تارة بالطعن في القران فاجاب الله بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما وتارة بالتماس سائر المعجزات بقوله وقالوا
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القران ينزل نجما نجما وذلك تطرقوا النميمة اليه فاجاب الله عنه بقوله كذلك
لنثبت به فؤادك **الخامس** الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين انواعا كثيرة
من الدلائل **السادس** الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فائدة فيه **فاجاب** الله عنه بقوله
ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر واندرنا في صحة التكليف واجاب الله عنه بانه لا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت
ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا **المقام الثاني**
في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقي فاما
ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض
دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم كان احدهما دون الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب واذا بطل التقليد
لم يبق الا هذه الطريقة النظرية اما المنقول فيدل عليه الايات والاخبار اما الايات فاحدها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة اي البرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله
مامورا به وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع
ومن اثبت نبوته علمنا انه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مامورا به ثم انا مامورون
باتباع محمد صلى الله عليه وسلم لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مامورين بذلك
الجدال **وثانيها** قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون
ممدوحا وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام بقوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا **وثالثها**
ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القران افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم
يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض **ورابعها**
ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي الالباب وايضا ذم المعرضين
فقال وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها **وخامسها** انه تعالى ذم
التقليد فقال تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا وقال بل وجدنا
اباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابرهيم لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل
ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القران ودين الانبياء ومن دعا الى
التقليد كان على خلاف القران وعلى وفاق دين الكفار واما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روى الزهري عن سعيد
ابن المسيب عن ابي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امراتي ولدت غلاما اسود فقال
هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال هل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال عسى ان يكون نزعه عرق قال وهذا
عسى ان يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس **وثانيها** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى كذبني ابن ادم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن له ان يشتمني اما تكذيبه اياي
فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول خلقه باهون علي من اعادته واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد
ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية
في نفي الجسمية والوالدية والمولودية **وثالثها** ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة رضي الله عنها انا نكره الموت فذاك كراهيتنا لقاء الله
فقال عليه الصلاة والسلام لا ولكن المؤمن من احب لقاء الله واحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على
ان النظر والتفكر في الدلائل مامور به واعلم ان للخصم مقامات **احدها** ان النظر لا يفيد العلم **وثانيها** ان النظر
المفيد للعلم غير مقدور **وثالثها** انه لا يجوز الاقدام عليه **ورابعها** ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما امر به **وخامسها**

انه بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بوجوه **احدها** انا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك
الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده
ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار حارة وجد الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الاضعف الى الاول والثاني
باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال **وثانيها** انا راينا علماء تفكروا واجتهدوا
وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وزلوا واذا شاهدنا ذلك
في الوقت جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر
والنظر **وثالثها** ان المطلوب اذا كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن
غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل ان يتوجه الطلب اليه **ورابعها** ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك
محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة
للاثبات وجب ان يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال
وخامسها ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل النتيجة مجموع المقدمتين ثم حصول المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال
لانا جربنا انفسنا فوجدناها متى وجهناها الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم اخر وربما سلم بعضهم ان النظر
في الجملة يفيد العلم لكنه قال النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة
متصورة استحال التصديق بوجوبه ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن التحيز
والجهة او كونه موصوفا بالقدرة والعلم اما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب
علما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم
بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق لا يقال ذاته تعالى
وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي لها الا انها متصورة بحسب لوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام
فنحكم على هذا التصور لانا نقول هذه الامور المعلومة اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات فاذا لم
نعلم الذات لم يمكننا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو ايضا
تصورا بحسب صفات اخر لم يحصل تصور الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال **الوجه الثاني** ان اظهر الاشياء
عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي نشير اليها بقولنا انا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقولي انا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول
هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول لا داخل البدن ولا خارجه فاذا كان الحال في اظهر الاشياء
كذلك فما ظنك بابعد الاشياء مناسبة عنا وعن احوالنا **المقام الثاني** وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد
احتجوا عليه بوجوه احدها ان تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير
مقدورة اما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا
يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق
عليه انه غير معلوم والا لصدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة
تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية
استحال كون التصديقات البديهية غير كسبية وذلك لان عند حصول طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما
ان يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد احدهما الى الاخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت
مشكوكة وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حصول ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب
الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون ايضا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية
وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبية لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد ان يكون نظريا
فلا يخلو اما ان يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك
المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظنيا او اعتقاديا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات
واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا **وثانيها**
ان الانسان اما ان يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا
للمعلوم دون الجهل فان لم يعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا للمعلوم وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه
فاذا لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد

ممكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه **وثالثها** ان الموجب للنظر اما ضروري العقل او نظره او السمع والاول باطل لان الضروري ما اشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه **والثاني** ايضا باطل لانه ان كان العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكن العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك تكليف ما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه **والثالث** باطل لان قبل النظر لا يكون ممكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب

يستقبحونه

المقام الثالث وهو ان بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله ان يامر المكلف به وبيانه من وجوه **احدها** ان النظر يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على امر يفضي به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون الفكر قبيحا والله لا يامر بالقبيح **وثانيها** ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقصان وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فانا رأينا ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا ازالوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق **وثالثها** ان مدار الدين لو كان على النظر في الدلائل لوجب ان لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان لا يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب ما خطر بباله من الاسولة والمباحث **ورابعها** انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه

المقام الرابع ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح ولكنا نسلم الدلالة على ان الله ورسوله ما امر بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما ان يكون العلم بدلائلها عاما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها الى التأمل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولا تحرر ادنى الناس في هذا العلم فلا يمكن تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة لو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يسأله عن هذه المسائل ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لا يخطر بباله شيء من ذلك علمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة اصول الدلائل حاصلة لاكثر العقلاء انما المحتاج الى الدقيق دفع الاسولة **والجواب** عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة الدلائل قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء من الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان ايضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني على الظني اولى ان يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان ويظهر ببطلانه ذلك السؤال مثاله اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهواء صافيا قال سبحان الله ثم ان الناس من يقول ذلك باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية فيكون المبني عليها تقليديا لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه

المقام الخامس ان نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم اما القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز وقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد منهم انه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق **واما الاثر** فقال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يبتلي الله احدا بكل

ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية **اما الحكم** فهو انه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال

الوصايا

الجواب اما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر معذور فهي فاسدة لانهم تمادوا في استخراج تلك الشبه فبطل قولهم انها ليست باختيارنا واما الشبه التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم ان يكون ايرادهم لهذه الشبه التي اوردوها قبيحا واما الشبه التي تمسكوا بها ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء صلوات الله عليهم باسرهم ما جاءوا الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي احسن واما قوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج فاما قوله تفكروا في الخلق فذاك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليكم بدين العجائز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي واما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم واما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على اهل البدعة واما مسألة الوصية فما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصية على العرف فهذا تمام هذه المسئلة وبالله التوفيق

المسئلة الثانية اما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد اما الآية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اي تقدر واما الشعر فقول زهير

ولانت تفري ما خلقت • وبعض القوم يخلق ثم لا يفري •

وقال آخر

ولا تئط بايدي الخالقين • ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم •

واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه الخلاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء **قال** القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتأتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لانه تعالى كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك

المسئلة الثالثة اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الله والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه ستة لا مزيد عليها **احدها** الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابرهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب **وثانيها** الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله اليه الاشارة بقوله ههنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سيأتي تقريره **وثالثها** الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقوله ابرهيم صلوات الله عليه لا احب الآفلين **ورابعها** الاستدلال بحدوث الصفات الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين اما دلائل الانفس فهي ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول ههنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد في تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية واختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا لوجب

اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد أن يكون لأمر منفصل وذلك الأمر إن كان جسما عاد البحث في أنه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك
الأجسام وإن لم يكن جسما فإما أن يكون موجبا أو مختارا والأول باطل وإلا لم يكن اختصاص الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد
أن يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم ولا جسماني وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الأعراض
على وجود الصانع لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات إذا عرفت هذا فنقول إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من
الدلالة بالإيراد في أول كتابه لوجهين **الأول** أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى الأفهام وأشدها التصاقا با
لعقول وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن يكون أبعدها عن الدقة وأقربها إلى الأفهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام
لا جرم ذكره الله تعالى في أول كتابه ذلك **الثاني** أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة
في القلوب وهذا النوع من الاستدلال أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق
فهو يذكر نعم الخالق علينا فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكر النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد
فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع **واعلم** أن للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب **أحدها**
يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال بلى هاجت يوما
رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحون فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج
حتى دفعت إلى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى ينجيك فلما ذهبت هذه الأشياء
عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر
إن الصانع هو الذي كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي أنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده **وثانيها** جاء في كتاب ديانات
العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من إله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم الذي إذا
نزل بك من جملتهم قال الله تعالى قال عليه الصلاة والسلام ما لك من إله إلا الله **وثالثها** كان أبو حنيفة رحمه الله
سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوما في مسجده قاعدا إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال
لهم أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة
بالأثقال قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها
هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير
متعهد ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ
فبكوا جميعا وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا **ورابعها** سألوا الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود
الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم والنحل فيخرج منها
العسل والشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الظباء فيخرج من نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه كذلك مع أن الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك
وآمنوا على يديه وكانوا سبعة عشر **وخامسها** سئل أبو حنيفة مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى وبالعكس فيدل ذلك
على الصانع **وسادسها** تمسك أحمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب
الإبريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ **وسابعها**
سأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات **وثامنها** سئل أبو
نواس عنه فقال:

تأمل في نبات الأرض وانظر ۞ إلى آثار ما صنع المليك
على قضب الزبرجد شاهدات ۞ بأن الله ليس له شريك

وتاسعها سئل أعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث يدل على الحمير وآثار الأقدام على المسير فسماء
ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على العليم القادر **وعاشرها** قيل لطبيب بم عرفت ربك قال بإهليلج
مجفف أطلق ولعاب ملين أمسك وقال آخر عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعسل وبالآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع
وحادي عشرها حكم الله سبحانه في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين

المسألة الرابعة قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم أن العبادة لا تستحق إلا بذلك فلما ألزم عبادة
ربه ولأجله تلزم العبادة فإن قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم
الجواب من وجهين الأول أن الأمر وإن كان على ما ذكرتم ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريق
ذلك واحد **الثاني** أن من قبلهم كالأصول لهم وخلق الأصول يجري مجرى الإنعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم
عظيم إنعامه عليهم لا تظن أني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما قبل أن وجدت بألوف سنين بسبب أني كنت خالق الأصول

المسألة الخامسة في قوله تعالى لعلكم تتقون **البحث الأول** أن كلمة لعل للترجي

والإشفاق تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر أو يخشى لعل الساعة قريب ألا ترى إلى قوله والذين آمنوا
مشفقون منها والترجي والإشفاق لا يحصل إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التأويل
وهو من وجوه **أحدها** أن معنى لعل راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله لعله يتذكر أو يخشى أي اذهبا
أنتما على رجائكما وطمعكما في إيمانه ثم إن الله تعالى عالم بما يؤول إليه أمره **وثانيها** أن من عادة الملوك والعظماء أن
يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات إذا الظفر
منهم بالرمزة أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فإذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى
هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى **وثالثها** ما قيل إن لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا
يكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للإطماع والكريم الرحيم إذا أطمع فعل ما يطمع لا محالة فجرى إطماعه مجرى وعده المحتوم
فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي **ورابعها** أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء
حصول المقصود لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم فكل من فعل
بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء **وخامسها**
قال القفال لعل مأخوذ من تكرر الشيء كقولهم علل بعد نهل واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد
فأصل لعل عل لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا أي لعلك وإذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك
معناه افعله فإن فعلك مؤكد طلبك له ومقويك عليه **البحث الثاني** أن لقائل أن يقول إذا كانت العبادة تقوى
فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون والجواب
من وجهين **الأول** لا نسلم أن العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة
فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل هو موجب الاحتراز فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه
وإذا قيل في نفس الفعل إنه اتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجري اسمه عليه **الثاني**
أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم
لهذا الغرض وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة **المسألة السادسة** قرأ أبو عمرو وخلقكم بالإدغام
وقرأ أبو السميفع وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه أنه أقحم الموصول الثاني بين الأول
وصلته تأكيدا كما أقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا أبا لكم **التيم الثاني** بين الأول وما أضيف إليه أما قوله تعالى الذي جعل لكم
الأرض فراشا والسماء بناء إلى آخر الآية ففيه مسائل **المسألة الأولى** لفظ الذي وهو موصول مع صلته إما
أن يكون في محل النصب وصفا للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم وإما أن يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح

المسألة الثانية الذي كلمة موضوعة للإشارة إلى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب
الرجل الذي أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي وهو
حقيق قولهم إنه مستعمل لوصف المعارف بالجمل إذا ثبت هذا فقوله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء يقتضي كونهم كانوا عالمين
بوجود شيء جعل الأرض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله

المسألة الثالثة أن الله تعالى ذكر هاهنا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الأنفس وثلاثة من الآفاق فبدأ أولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والأمهات
وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الأرض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض وهو قوله
وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب أسباب الأول أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه وعلم الإنسان بأحوال
نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة وكان أولى بالذكر فلهذا
السبب قدم نفس الإنسان ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء والإنسان أعرف بحال الأرض منه
بأحوال السماء وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالأمر المتولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر
فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء **الثاني** وهو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الأرض
والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الأصول على الفروع **الثالث**
أن كل ما في السماء والأرض من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان وحصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لأن الإنسان حصل فيه الحياة
والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة هاهنا أتم كان أولى بالتقديم واعلم أنا لما ذكرنا
السبب في الترتيب فلنذكر كل واحد من هذه الدلائل من المنافع

المسألة الرابعة أنه سبحانه وتعالى ذكر
هاهنا أنه جعل الأرض فراشا ونظيره قوله أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وقوله الذي جعل لكم الأرض مهدا واعلم أن كون
الأرض فراشا مشروط بأمور **الأول** كونها ساكنة وذلك لأنها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة

فان كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الا
هاوي والارض اثقل من الانسان والثقيلان اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطأ لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض
فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى
الشرق والانسان يريد ان يتحرك الى الغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وانه لا يمكنه الوصول
الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون
على وجوه **احدها** ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كانت كذلك لم يكن لها مهبط ولا منزل وهذا فاسد لما ثبت
بالدليل تناهي الاجسام **وثانيها** الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها
اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت
طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجهين **الاول** ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن
سبب وقوف الارض **الثاني** لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا **وثالثها**
الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض المواضع اولى من بعض فبقي في الوسط
وهذا باطل لوجهين **الاول** ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكثر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك **الثاني**
الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا تعود **وثالثها** قول من جعل سبب سكونها
دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم ادير القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في
وسطها لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة **الاول** الدفع اذا ابلغ في القوة الى هذا الحد
فلم لا يحس به الواحد منا **الثاني** ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها **الثالث** ما باله لم يجعل
انتقالنا الى المغرب اسرع من انتقالنا الى المشرق **الرابع** يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان يكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم
من الدافع القاسر ابطأ من اندفاع الاصغر **الخامس** يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند
الابتداء ابعد من الفلك **وخامسها** ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا
ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد ان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل
المختار **وسادسها** قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة
فتدافع الاعتمادات يلزم الوقوف والسؤال ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا
ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة
فوقها فمشاهد على انها لو كانت معلقة بلا علاقة لكانت تلك العلاقة محتاجة الى علاقة اخرى لا الى نهاية وهذا الوجه يثبت انه لا دعامة
تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره فلهذا قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده **الشرط الثاني** في كون الارض فراشا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يولم
البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية ولتعذر حفرها وتركيبها كما يراد وان لا تكون في
غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل **الشرط الثالث** ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه
وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله لونه اغبر ليستقر النور عليه ويتسخن فيصلح ان يكون فراشا
للحيوانات **الشرط الرابع** ان تكون بارزة عن الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فكان يجب ان تكون البحار محيطة
بالارض ولو كانت كذلك لم تكن فراشا فقلب الله طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت ان تكون فراشا
لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة
اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها
فههنا اولى **المسئلة الخامسة** في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشياء المتولدة فيها
من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله تعالى **الثانية** ان يتخمر الرطب به فيحصل التماسك
في ابدان المركبات **الثالثة** اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملية وسبخة وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض
قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا **والرابعة** اختلاف الوانها فاحمر وابيض
واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود **الخامسة** انصداعها
بالنبات ومنه قوله تعالى والارض ذات الصدع **والسادسة** كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله تعالى قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم
بماء معين **السابعة** العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي وانهارا **الثامنة**

ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك
تمام البيان فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم **التاسعة** الخبء الذي تخرجه الارض من الحب والنوى
قال يخرج الخبء في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي تردها عليك سبعمائة حبة كمثل حبة
انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة **والعاشرة** حياتها بعد موتها قال الله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض
الجرز فنخرج به زرعا وقال واية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبا **الحادي عشر** ما فيها من الدواب المختلفة
الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة
الثانية عشر ما فيها من النبات المختلفة الوانه وانواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج
فاختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا
انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة
قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام وايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي
الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال تعالى
ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن والله تعالى عالم بها فانه تعالى جعل الارض سائرة لعضائكم بعد مماتكم
فقال وجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء
والارض فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه **الثالث عشر** ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها
ما يصلح للزينة فيجعل فصوص الخواتم وفي كبارها ما [illegible] وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحجر
وقلة النفع بهذا الشريف **الرابع عشر** ما اودع الله فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل فان البشر استخرجوا
الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج السماء الهواء ثم عجزوا عن ايجاد
الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فلو قدروا على ايجادها
لبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودة اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة وكذلك فان ما لا مضرة
على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج من الرمل فاذا تامل العاقل في هذه اللطائف و
العجائب اضطر الى الافتقار بهذه التدابير الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا
الخامسة عشر كثرة ما يوجد على الجبال والارض من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة
الى الحطب للطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد
الارض وجعل فيها رواسي ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وجيحون والفرات ومنها
الصغار وهي كثيرة فكلها تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد **المسئلة السادسة**
في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها
وثانيها لما اتى ادم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة قال الله تعالى لا يسكن في جواري من عصاني
وثالثها قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل
ذلك **ورابعها** في اكثر الامر ورد السماء مقدما على الارض في الذكر وقال اخرون بل الارض افضل لوجوه **احدها**
انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة **وثانيها** قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى
وثالثها قوله تعالى في البقعة المباركة من الشجرة **ورابعها** قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله **وخامسها** وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا
فيها **وسادسها** وصف جملة الارض بالبركة فقال تعالى قل اءنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله وجعل فيها رواسي
من فوقها وبارك فيها فان قيل فاي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومرعاها وانها مساكن الناس
اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي الارض ايات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون
جعلها ايات الموقنين تشريفا لهم كما قال تعالى هدى للمتقين **وسابعها** انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما
قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه تعالى قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا **وثامنها** ان الله
تعالى اكرم نبيه صلى الله عليه وسلم فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا اما قوله والسماء بناء ففيه مسائل
المسئلة الاولى انه تعالى ذكر امر السموات والارض في مواضع ولا شك ان اكثار الله من ذكر السموات والارض
يدل على عظم شأنها وعلى ان له سبحانه وتعالى فيها اسرارا عظيمة وحكمة بالغة لا تصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم **المسئلة
الثانية** في فضائل السماء وهي من وجوه **الاول** ان الله تعالى زينها بسبعة اشياء بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا

نمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش وهو رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم وما يسطرون فهذه سبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلايل السمعية من الايات والاخبار **الثاني** انه تعالى سمى السموات باسماء تدل على عظم شانها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء كالمهل وتمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبداها في اثنتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصا الشديد في كيفية حدوثها وفنايها يدل على انه سبحانه وتعالى خلقها لحكمة بالغة عليها قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا **الثالث** انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضياء والصفاء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد **والرابع** قال تقدم السموات والارض على صفتين فالسموات مؤثرة غير متاثرة والارض متاثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا ففي اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لابد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات واما الارض فقابلة ذكانت الارض الواحدة كافية **الخامس** ذكر في لون السماء وما فيه من صواب الدبر فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير وشكله افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال تعالى اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعني وما فيها فصول ولو كان سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة

المسئلة الثالثة في فضايل السماء

بيان فضايل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم اما السماء فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل النفع فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعل الليل لباسا وجعل النهار معاشا **والثالث** انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحرق ما عليها من حيوان ويهلك ما عليها من نبات على ما قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم فيستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتا تغور الحرارة في الشجر والنبات ويتولد منه مواد الثمار ويستلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوي ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبايع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوانات للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتحل فضول الابدان ويجف وجه الارض فتهيا للبناء والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى النشاط فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة اهلكت الابدان وفسدت واما حركة الشمس فتامل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في ساير المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى الغروب فتشرق الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله تعالى يقول لو وقعت من جانب الشرق فالغني قد رضي بناء على راس الفقير فكان لا تصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان للغني منعه نور الشمس فانا ادير الفلك وادورها عليه حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم تكن للكواكب حركة لكمل الكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان ساير الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالتها كلها الى النارية ولم تكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دايم يكون فيه الفجوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف دايم يوجب الاحتراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئا وظهر الكان الميل قليل المنفعة وكان التاثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كانت هناك ميل يحفظ الحركة من جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تاثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير متناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها ٥

كذا وجد في الاصل بياض

تعدا كله هو الكلام

في الشمس

في الشمس اما القمر وهو المسمى باية الليل فاعلم ان الله سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت وغروبه في وقت اخر مصلحة اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل ويخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد بقول المتنبي

وكم لظلام الليل عندي من يد ۞ تخبر ان المانوية تكذب

واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شي اخفاه الظلام اظهره القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء نورك واذا شاء كورك فلا اعلم مزيدا اساله لك وان اهديت الى سرورا فقد اهدى الله الي نورا ثم انشا يقول

ماذا اقول وقولي فيك ذو حصر ۞ وقد كفيتني التفصيل والجملا

ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا ۞ او قلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجال ويفضح السارق ويدرك الطالب ويهتك العاشق ويبلي الكتان ويهرم الشاب وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس من وجهين احدهما ان القمر مذكر والشمس مونث لكن المتنبي طعن فيه بقوله

فلا التانيث لاسم الشمس عيب ۞ ولا التذكير فخر للهلال

وثانيهما انهم قالوا القمر ان تحملوا الشمس باوجه القمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله تعالى قدمها على القمر في قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم مومن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال خلق الموت والحيوة وقال ان مع العسر يسرا وقال فمنهم ظالم لنفسه اما النجوم ففيها منافع المنفعة الاولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة بها والثالثة الاهتداء بها للمسافر في البر والبحر ٥ قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة اقسام غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع تارة ويغرب اخرى وايضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل اما الذي تدعيه الفلاسفة في معرفة الابعاد والاجرام فدع عنك عرضا قد ضل فيه السواح

شعر

قال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال ولا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة ابعد الاشيا عنهاى العرب مع تعديهم عن معرفة الحقايق عرفوا ذلك فقال قايلهم ۞ واعرف ما في اليوم والامس قبله ۞ ولكنني عن علم ما في غد عمي ۞ وقال لبيد ۞ والله ما يدري الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع

المسئلة الرابعة

في شرح لون السماء بناء ٥ قال الجاحظ اذا تاملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعمور فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم معضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله اعلم اما قوله تعالى ٥ وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض كانت كالصدف والدرة المودعة فيه ادم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فكانه قال يا ادم لا احوجك الى شي غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشيا في الدنيا مع انها بحر وهف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض امك بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه عن حكم نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بامه وذلك لان مكانك من الام التي ولدتك اضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان تدخل في بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فضلة من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله حيث دعاك مرة بالخروج الى الدنيا فخرجت اليها الى الدنيا اليها بالراس طاعة منك لربك واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيب برجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض والسما بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني ادم ليتفكروا في انفسهم وفي احوال ما فوقهم وتحتهم ويعرفوا ان شيا من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وههنا سوالات

السوال الاول

هل يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرى العادة او يقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي جعلها الله تعالى

والجواب

لا شك على كلي القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسايط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون وراحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسايط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلايل النقلية ما ورد الخبر بانه تعالى يخترع نعيم اهل الجنة للمتنابين من غير هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل

السوال الثاني

لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون الوسايط في هذه المدة الطويلة

الجواب

يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكر وامن

الحكمة المفصلة وجوهها احدها انه تعالى لما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلان يتحملوا امثال اقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء اما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا الوقت لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب **وثالثها** انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبر في ذلك وافكار صالحة **السؤال الثالث** قوله وانزلنا من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع عن الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فيجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر **الجواب** من وجوه احدها ان السماء سميت لسموها فكل ما سماك فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها ان المحرك لاثارة تلك الاجزاء الرطبة انزل من السماء ماء ماء **وثالثها** ان قول الله تعالى هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السماء فيجب ان يقال ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض **السؤال الرابع** ما معنى من في قوله من الثمرات **الجواب** فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكرين اعني ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كانه قيل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم والثاني ان يكون للبيان كقولك انفقت من الدراهم الفا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج **السؤال الخامس** الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار **الجواب** تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الآخرة **اما قوله** فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سؤالات **السؤال الاول** بم تعلق فلا تجعلوا **الجواب** فيه ثلاثة اوجه احدها ان يتعلق بالامر اي اعبدوا الله ولا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد **وثانيها** بلعل والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوا به غيره فانه من اعظم موجبات العقاب **وثالثها** بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء **السؤال الثاني** ما الند **الجواب** انه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها آلهة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا **السؤال الثالث** ما معنى وانتم تعلمون **الجواب** معناه انكم بكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وههنا مسائل

المسألة الاولى انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والآخر سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله ففي الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابئة فهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله والفريق الثاني الذين يعبدون المسيح والفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الآن بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شانه يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك وللعلماء فيه وجوه احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل انيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئات التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين بها طلب الزلفى الى الله سبحانه وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد التشبيه **وثانيها** ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس رأوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغير احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم والاولون اعتقدوا انها هي الآلهة في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا

والنحوسه

لها اصناما

لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لتلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ورابعها انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا يوم القيامة عند الله على ما اخبر الله عنهم هذه المقالة في قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى يصير بحيث لا يعلم بطلانه ببديهة العقل

المسألة الثانية فان قال قائل ما مرجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات الخالق العالم انه لا يجوز عبادة الاوثان **الجواب** قلنا انه تعالى انما نبه على كون الارض مخلوقة حين بينا ان السماء والارض تشارك سائر الاجسام في الجسمية فلا بد ان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز بتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو ايضا الى مخصص آخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت انهم عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان تأثير الطلسمات لا يكون الا بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع منه واما القول السادس فهو ايضا مبني على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يوجب القول بفساد عبادة الاوثان على كل التأويلات والله اعلم

المسألة الثالثة اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا فزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها فقالوا هذه ارباب نستنصرها فننصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك سابور ذي الاكتاف واعلم ان بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل وسواع لبني هذيل ويغوث لبني مذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات للطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو يقول شعره

اربا واحدا ام الف رب — ادين اذا تقسمت الامور

تركت اللات والعزى جميعا — كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين

اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشرك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن اثباته من طريقين الاول ان يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا على كلام سائر الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة

علي جدل لا يقبلون الحق فكشف الباطل كذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوي القوادح فلما لم ياتوا بمثلها علمنا عجزهم عنها
فثبت ان القران لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذا تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا
هو تقرير هذه الدلالة وظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد **واعلم**
انه قد اجتمع في القران وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها فدل ذلك علي
كونه معجزا احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف
حرب او وصف غارة وليس في القران من هذه الاشياء شيء فكان يجب ان لا يحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب في كلامهم
وثانيها انه تعالي راعي فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا الا تري ان لبيد
ابن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القران
فصيحا كما تري **وثالثها** ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك
القران لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته **ورابعها** ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن
كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القران التكرار الكثير ومع ذلك لكل واحد منها في نهاية الفصاحة فلم يظهر
التفاوت اصلا **وخامسها** انه اقتصر علي ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث علي مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار
الاخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة **وسادسها** انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر
النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشي عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل
شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القران فانه جاء فصيحا في كل الفنون علي غاية الفصاحة الا تري
انه سبحانه قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالي وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال في الترهيب
افامنتم ان يخسف بكم جانب البر الاية وقال ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الي اخره وقال وخاب كل جبار عنيد الي قوله
وياتيه الموت من كل مكان وقال تعالي في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الي قوله ومنهم من اغرقنا وقال في
الوعظ ما لا مزيد عليه افرايت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثي وما تغيض الارحام وما تزداد الي اخره
وسابعها ان القران اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القران وعلم الفقه كله ماخوذ من القران وكذا علم اصول الفقه
وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الاخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تامل كتابنا في دلائل الاعجاز علم ان القران قد بلغ
في جميع وجوه الفصاحة الي الغاية القصوي **الطريق الثاني** ان نقول القران لا يخلو اما ان يقال انه كان بالغا في الفصاحة
الي حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثاني كانت المعارضة علي هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة
مع توفر دواعيهم علي الاتيان بها امر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القران معجز علي جميع الوجوه وهذا الطريق اقرب الي الصواب
المسئلة الثانية انما قال نزلنا علي لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول علي سبيل التدريج وذكر
هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة
علي حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلي سنن ما نري عليه اهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من
الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسايله وخطبه دفعة فلو انزله الله تعالي
لانزله علي خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القران جملة واحدة فالله تعالي ذكر ها هنا ما يدل علي ان القران معجز مع ما يزيل
هذه الشبهة وتقريره ان هذا القران النازل في هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله او
بما يقرب منه علي التدريج وان كان الثاني وجب ثبت انه مع نزوله علي التدريج معجز وقوله علي عبدنا يريد رسول الله صلي الله عليه وسلم وامته
المسئلة الثالثة السورة هي طائفة من القران وواوها ان كانت اصلا فاما ان تسمي بسور المدينة وهي حائطها
لانها طائفة من القران محدودة كالبلد المسور او لانها محتوية علي فنون من العلم كاحتواء سور المدينة علي ما فيها واما ان تسمي بالسورة التي
هي الرتبة لان السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقي فيها القاري وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة
محلها في الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القران كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه
فان قيل ما فايدة تقطيع القران سورا قلنا وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته
انواع كان افراد كل نوع من صاحبه احسن وثالثها ان القاري اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في اخر كان انشط له وابعث علي التحصيل
منه لو استمر علي الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوي فرسخا نفس ذلك عنه ونشط للسير **ورابعها**
ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيحل في نفسه ذلك ويغتبط ومن ثم كانت القراءة في الصلاة
بسورة تامة افضل **المسئلة الرابعة** قوله فاتوا بسورة يدل علي ان القران وما هو عليه من كونه سورا هو
علي حد ما انزله الله تعالي بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم علي هذا الترتيب في ايام عثمان رضي الله عنه فلذلك التحدي بالقران جاء

علي وجوه

علي وجوه احدها قوله فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدي **وثانيها** قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا **وثالثها** قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات **ورابعها** قوله فاتوا
بسورة من مثله وتظيره هذا لمن يتحدي بتصنيفه فيقول ايتني بمثله ايتني بنصفه ايتني بربعه ايتني بمسئلة مثله فان هذا هو النهاية في التحدي وازالة
العذر فان قيل قوله فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان
الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام علي امثال
هذه المكابرات مما يطرق التهمة الي الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الي حد الاعجاز
فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الي توهين امره معجزا فعلي التقديرين يحصل المعجز
المسئلة الخامسة الضمير في قوله من مثله يعود الي ماذا فيه وجهان احدهما انه عايد الي ما في قوله مما نزلنا فاتوا
بسورة مما هو علي صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عايد الي عبدنا اي فاتوا ممن هو علي حاله من كونه بشرا اميا لم يقرا الكتب
ولم ياخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل علي الترجيح وجوه احدها ان ذلك مطابق لساير
الايات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره فاتوا بسورة مثله **وثانيها** ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا
فوجب صرف الضمير اليه الا تري ان المعني وان ارتبتم في ان القران منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا
الي الرسول صلي الله عليه وسلم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فاتوا قرانا من مثله **وثالثها** ان الضمير لو كان عايدا الي القران لا
يقتضي كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او تفردوا وسواء كانوا اميين او كانوا عالمين محصلين اما لو كان عايدا الي محمد فذلك لا يقتضي الا
كون احادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد صلي الله عليه وسلم
لان الجماعة لا تماثل الواحد والقاري لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز علي الوجه الاول اقوي **ورابعها** انا لو صرفنا الضمير الي القران فكونه
معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الي محمد صلي الله عليه وسلم فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم
وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد صلي الله عليه وسلم كان الاول اولي **وخامسها**
انا لو صرفنا الضمير الي محمد صلي الله عليه وسلم لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القران عمن لم يكن مثل محمد صلي الله عليه وسلم في كونه اميا
ممكن ولو صرفناه الي القران لدل ذلك علي ان صدور مثله من الامي وغير الامي ممتنع فكان هذا اولي **المسئلة السادسة**
في المراد من الشهداء وجهان المراد من ادعوا الهتكم وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع
او تضر فقد دفع في نشر عن محمد صلي الله عليه وسلم الي فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا
انكم مبطلون في ادعاء كونها الهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين احدهما في ابطال كونها الهة والثاني في ابطال
ما ينكرونه من اعجاز القران وانه من قبله الثاني ان المراد من الشهداء اكابرهم او من يوافقهم من انكار امر محمد صلي الله عليه وسلم والمعني وادعوا اكابركم
ورؤساكم ليعينوكم علي المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فايهما
اولي قلنا اما الاول فممكن لان الشهدا جمع شهيد بمعني الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر والاوثان والاكابر
مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا واذا حملنا اللفظ علي هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني
فالاولي حمله علي الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا علي من يصح ان يشاهد او يشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي بالشهادة وذلك
لا يتحقق الا في حق رؤسايهم اما اذا حملناه علي الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهدا علي الاوثان او يقال وادعوا من تزعمون انهم شهداوكم
والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه علي الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء علي الاوثان او يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم
شهداوكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه علي الاول صح الكلام لانه يصير كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم علي هذا
الانكار فان المتفقين علي المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة وصحت الاضافة في قوله شهداوكم ولانه كان من العرب اكابر يشهدون
علي المتنازعين في الفصاحة بان احدهما اعلي درجة من الاخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام علي الحقيقة اولي من حمله علي المجاز
المسئلة السابعة اما دون فهو ادني مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الحقير ودون الكتب اذا جمعها
لان جمع الشيء ادناء بعضها من بعض يقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذ من دونك اي من ادني مكان
منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل من تجاوز
حدا الي حد قال تعالي لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الي ولاية الكافرين فان قيل ما
متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداوكم وهذا فيه احتمالان الاول المعني ادعوا الذين اتخذتموهم الهة من دون الله
وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم علي الحق وفي امرهم ان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القران المعجز بفصاحته غاية
التهكم بهم والثاني ادعوا شهداكم من دون الله اي من دون اوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة
والاشعار بان شهداهم وهم فرسان الفصاحة تابي عليهم الطبايع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة **وثانيها**

الواحد

ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون

المسئلة الثامنة قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن نفى كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز **وثانيها** ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي فيه ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم **وثالثها** ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه تحدى لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فوجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول **ورابعها** ان المعجز انما يدل لما فيه من نقض العادات فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز **وخامسها** ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن دالا في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله **الجواب** ان المطلوب من التحدي بان ياتي الخصم بالمتحدي به قصدا او ان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا تكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدي موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كلما اورده علينا فيبطل كلماته

اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الاية دالة على المعجز من وجوه **احدها** انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص في ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القرآن او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر المعجز **وثانيها** انه صلى الله عليه وسلم وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فقد تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهاية بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلولا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق **وثالثها** انه عليه الصلاة والسلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع بالخبر بانهم لا ياتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور في البتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا في امره **ورابعها** انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من ايامه صلى الله عليه وسلم الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الاية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات

السؤال الاول انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جيء باذا الذي للوجوب دون ان الذي للشك **الجواب** فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسبانهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام **الثاني** ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاويه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه تهكما به

السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تاتوا به **الجواب** لان هذا اخصر مما ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله ولن تاتوا بسورة من مثله

السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها **الجواب** لا محل لها لانها جملة اعتراضية

السؤال الرابع ما حقيقة لن في جواب النفي **الجواب** لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا ثم فيه ثلاثة اقوال احدها اصله لا ان وهو قول الخليل **وثانيها** لا ابدلت الفها نونا وهو قول الفراء **وثالثها** حرف منتصب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل

السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله **الجواب** اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد فاناب اتقاء النار منابه متبعا ذلك تهويل صفة النار

السؤال السادس ما الوقود **الجواب** هو ما ترفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدت النار وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقرا عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين اهله

السؤال السابع صلة التي يجب ان تكون قضية معلومة فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة **الجواب** لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا قبل هذه الاية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة

السؤال الثامن فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة **الجواب** تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مشارا الى ما عرفوه اولا

السؤال التاسع ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة **الجواب** انها نار ممتازة عن النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماؤه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما يحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر

السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا **الجواب** لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الاية مفسرة لها فقوله وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم تمسكا بهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغرابا في تحسيرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفى بها النيران فكانه قال تلك النار نار بلغت لقوتها ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفية لنيران الدنيا اما قوله تعالى اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل الصلاة

الكلام في المعاد

قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون

اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكفار وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى اذا ذكر اية في الوعيد ان يعقبها باية في الوعد وههنا مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل والله تعالى ذكرها في كتابه وبين الحق فيها من وجوه **الوجه الاول** انه تعالى حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كائن من غير ذكر الدليل وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول عليه امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم **الوجه الثاني** انه اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فاجابهم الله بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة اولها قوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء بالالتذاذ بالوقاع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن الحيوان فجمعها الله تعالى في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع كثيرة من كتابه منها سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله فاذا انزلنا عليها الماء وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ثم قال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق الى قوله انه على رجعه لقادر **وثانيها** قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال ان الحب واقسامه معلول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي في حصول العفونة فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة

تفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان فرقتان واما المطول فيظهر في راسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه
من الصلابة العظيمة التي بسببها تعجز عن فلقه اظافير الناس اذا وقع في الارض الندية وتفلق باذن الله ونواة التمر تفلق من نقرة على ظهرها
وتصير مجموع النواة على نصفين يخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط
فيغوص اعماق الارض فالحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احديهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع
النواة والماء والهواء والتربة اوليس يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء
وفطرة قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت **وثانيها** قوله تعالى افرايتم الماء الذي
تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقريره ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر
قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصة ويصعد ما من شانه الهبوط والنزول **وثانيها** ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد
تفرقها **وثالثها** نشرها بالرياح **ورابعها** انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر
اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر الحياة والرطوبة مساوقة التراب والماء **وثانيها** لما قدر على جميع
تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها **والثالث** تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك
الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ها هنا **والرابع** انه تعالى انشا السحاب لحاجة الناس اليه
فها هنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما يستحقون من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه
الدلائل في مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلائل التوحيد ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى قوله ان رحمت الله قريب من
المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون **ورابعها** قوله
افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة
والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك الله في داخل تلك الشجرة تلك
الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتاليفها وان الله تعالى
ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون **واعلم** ان الله تعالى ذكر في هذه السورة
امر الماء والنار وذكر في النمل امر الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدا الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى
الارض هامدة فكانه سبحانه بين ان العناصر الاربعة في جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر

النوع الثاني من الدلائل الدالة على امكان الحشر

هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على الاعادة
اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله تعالى في سبحان وقالوا ائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا
قل كونوا حجارة او حديدا الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها في الروم
وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشاها اول مرة

النوع الثالث

في الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في ايات منها في سورة سبحان اولم
يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم ومنها في سورة يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في سورة الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى
بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق ءاذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد الى قوله تعالى طلع نضيد رزقا للعباد واحيينا
به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد

النوع الرابع

الاستدلال على
وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما من الاخر ومنها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدا
الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها
في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار

النوع الخامس

الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر
والنشر فمنها خلق ادم ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابرهيم
عليه السلم رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام ثم
بعثه ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلم فانه استدل على امكانهما بعين ما استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل
ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف ولذلك قال وليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلم
وهي قوله تعالى واتيناه اهله ومثلهم معهم فقوله واتيناه اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهر الله
تعالى على يد عيسى عليه السلم من احياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى باذني وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون

طيرا باذني ومنها قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى اصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى
في كتابه على صحة القول بالحشر وستاتي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في
القران على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة
قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا
ووجه الزام الكفران دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في
المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز
الوجود في نفسه او على جهله حيث تعذر تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول بالعجز والجهل
لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للقطع بالكفر والله اعلم **المسئلة الثانية** هذه الايات صريحة في كون
الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في انها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى
قال في اية اخرى اعدت للمتقين لانه تعالى قال ها هنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا
اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسئلة
الثالثة** اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم
بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان النعيم
منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الاية دالة على كمال النعم والسرور ولنتكلم الان في
الفاظ الاية اما قوله وبشر الذين امنوا ففيه سؤالات **السؤال الاول** علام عطف هذا الامر **الجواب**
من وجوه احدها انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب
المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق **وثانيها**
انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم **وثالثها**
قرا زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت **السؤال الثاني** من المامور بقوله وبشر **الجواب**
يجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل احد كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور
التام يوم القيمة لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مامور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه وفخامته
حقيق ان يبشر به كل من قدر على البشارة **السؤال الثالث** ما البشارة **الجواب** انها الخبر الذي يظهر
السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره
السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من اوائل ضوئه
اما فبشرهم بعذاب اليم من الكلام الذي يقصد الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزا به كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب
اموالك **اما قوله تعالى** وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار **المسئلة
الاولى** هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير
والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل **المسئلة الثانية** من الناس من اجرى هذه الاية على ظاهرها فقال
من اتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فان قيل له فما قولك فيمن اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع لان فعل
الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال والقول ايضا بالتحابط محال فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض
الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا بان القول بالتحابط محال لوجوه احدها ان الاستحقاقين اما ان يتضادا او لا يتضادا فان تضادا كان
طريان الطارئ مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال **وثانيها** ان المنافاة
حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ اولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال او يندفعا
فحينئذ يبطل القول بالمحابطة **وثالثها** ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المتقدم اكثر او اقل فان تساويا فلنفرض انه كان
قد حصل استحقاق عشرة اجزاء من الثواب وطرى استحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل
بازالة كل واحد من اجزاء استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تاثير هذا الجزء في ازالة الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء من تاثير
جزء اخر في ازالته فاما ان يؤثر كل واحد من هذه الاجزاء الطارئة مؤثرا في ازالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم ان يكون
لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال واما ان يختص كل واحد
من الاجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير مخصص وذلك محال لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان كان المقدم
اكثر فالطارئ لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي ان يزيل به اولى من سائر الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال
لان الزائد لا يزول بالناقص او يتعين للبعض الزوال من غير مخصص وهو محال او لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا هذا الطارئ اذا زال

بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقي الطاري او يزول اما القول ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فباطل لانه اما ان يو
ثر كل واحد منهما في ازالة الاخر معًا او على الترتيب والاول باطل لان المزيل لابد ان يكون موجودًا حال الازالة فلو وجد الزوالان معًا لوجد
المزيلان معًا فيلزم ان يوجد حال ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان يصير غالبًا واما ان كان المتقدم اقل
فاما ان يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء الطاري وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير
مرجح وهو محال واما ان يصير الكل مؤثرًا في الازالة فيلزم ان يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وهو محال فقد ثبت بهذه
الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا نقول في الجواب قولان الاول قول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان
ان لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا انه ما اتى به اولًا كان هدرًا وهذا قول ظاهر السقوط **الثاني** ان العبد لا يستحق على

الطاعة ثوابًا ولا على المعصية عقابًا استحقاقًا عقليًا واجبًا وهو قول اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات

المسئلة الثالثة

احتجت المعتزلة على الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بان لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يكن حمل الاية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازًا

المسئلة الرابعة

الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر فكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فان قيل لم نكر الجنان وعرف الانهار الجواب اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب او يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه اما قوله كلما رزقوا منها من ثمرة فلا يخلو اما ان يكون صفة ثانية لجنات او خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك الجنان اشباه ثمار الدنيا ام لا وههنا سؤالات **السؤال الاول** ما موقع من ثمرة **الجواب** فيه وجهان الاول كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئًا حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان من الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدى من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدى من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة والرمانة الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع الثمار **الثاني** هو ان يكون من ثمرة بيانًا على منهاج قولك رايت منك اسدًا تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمر او الحبة الواحدة والله اعلم

السؤال الثاني كيف يصح ان يقولوا هذا الذي رزقنا الان هو الذي رزقنا من قبل **الجواب** لما اتحد في الماهية وان تغاير في العدد صح ان يقال هو هو ذلك اي بحسب الماهية ذاك فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب **السؤال الثالث** الاية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي ياتيهم من الجنة برزق اخر جائهم قبل ذلك فالمشبه به هو من ارزاق الدنيا او من ارزاق الجنة **الجواب** فيه وجهان الاول انه من ارزاق الجنة الدنيا ويدل عليه وجهان الاول ان الانسان بالمالوف آنس والى المعهود اميل واذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه ثم اذا اظفر بشي من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده اشرف مما عهده او لا عظم عليه ابتهاجه وفرحه به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في الاخرة ووجدوا رمانة الدنيا الجنة اطيب واشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها اشرف من فرحهم بشي ما شاهدوه في الدنيا والدليل الثاني ان قوله كلما رزقوا يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فهم في المرة الاولى من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك فوجب حمله على ارزاق الجنة **القول الثاني** المشبه به رزق الجنة ايضًا والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين **الاول** المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص **الثاني** المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كالاول على ما روي عن الحسن ثم هؤلاء يختلفون فمنهم من يقول الاشباه كما يقع في المنظر فيكون الثاني كالاول يقع في الطعم فان الرجل اذا التذ بشي وعجب منه لا يتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاءه ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول ان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يؤتى احدهم بالصحفة فياكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الاية قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة بحيث يصير روح الانسان كالمراة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه التي حصلت لي حال كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الاخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الاخرة افادت هذه

بالاحتياط

هداء

ح

حين

الاشيا

الاشيا لزوال العائق اما قوله واتوا به متشابهًا ففيه سؤالان **السؤال الاول** الى ما يرجع الضمير في قوله واتوا به **الجواب** ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشي المرزوق في الدنيا والاخرة يعني اتوا بذلك النوع متشابهًا يشبه الحاصل منه في الاخرة ما كان حاصلًا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضًا فالى الشي المرزوق في الجنة يعني اتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضًا

السؤال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابهًا من نظم الكلام **الجواب** ان الله تعالى لما حكي عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله هذا الذي رزقنا من قبل اخبر الله تعالى بصدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابهًا اما قوله ولهم فيها ازواج مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن من جميع الخصال الذميمة لا سيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة وهذا يدل على انه لابد من التنبيه لمسائل احدها المراة اذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان منعك عنهن حال كونك ملوثًا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان اولى **وثانيها** ان من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول من الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك فان ادم لما اتى بالزلة اخرج منها **وثالثها** من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف يقبل صلاته وههنا سؤالات **الاول** هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف **الجواب** هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة

واذا العذارى بالدخان تقنعت ... واستعجلت نصب القدور فملت

والمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرا زيد بن علي مطهرات وقرا عبيد بن عمير مطهرة يعني متطهرة **السؤال الثاني** هلا قيل طاهرة **الجواب** في المطهرة اشعار بان مطهرًا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو الذي زينهن لاهل الثواب اما قوله تعالى وهم فيها خالدون قالت المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالاية والشعر اما الاية فقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون فنفي الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم فقول امري القيس

وهل يعمن الا سعيد مخلد ... قليل الهموم ما يبيت باوجال

وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام او لم يدم واحتجوا فيه بالاية والعرف اما الاية فقوله تعالى خالدين فيها ابدًا ولو كان التابيد داخلًا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارًا واما العرف فيقال حبس فلان فلانًا حبسًا مخلدًا ولانه يكتب في مكتوب الاوقاف وقف فلان وقفًا مخلدًا فهذا هو الكلام في هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب ام لا وقال اخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة كلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعًا في القلب وذلك يقتضي ان لا ينفك اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله اعلم

قوله تعالى

ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلًا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلًا يضل به كثيرًا ويهدي به كثيرًا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون **اعلم** انه تعالى لما بين بالدليل كون القران معجزًا اورد ههنا شبهة اوردها الكفار قدحًا في ذلك **فاجاب** عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القران ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القران عليها يقدح في فصاحتها فضلًا عن كونها معجزًا واجاب الله عنه بان صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملًا على حكمة بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق الاية بما قبلها ثم في الاية مسائل

المسئلة الاولى

عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود اي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الاية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا والقول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين قال القفال رحمه الله الكل محتمل ههنا اما اليهود فلانه قيل في اخر الاية الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرائيل واما الكفار والمنافقين فقد ذكروا في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلًا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فالذين في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في ايذاء الرسول وقد مضى في اول السورة الى هذا الموضع ذكر المنافقين وذكر اليهود وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز

ان يترك ذلك استدامة من غير سبب لان معناه معيد في نفسه **المسئلة الثانية** اعلم ان الحيا تغير وانكسار يعتري الانسان
مما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحيوة يقال حي الرجل كما قالوا نسي وحشي وشظي الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء جعل الحي بما يعتريه من الانكسار
والتغير منتكس القوة منتقص الحيوة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورايت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا
ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في الجسم ولكنه وارد في الاحاديث وقال سلمان عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم يستحي اذا رفع العبد اليه يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تاويله وفيه وجهان الاول
وهو القانون في امثال هذه الاشياء ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا
على بدايات الاعراض مثاله ان الحيا حالة تحصل للانسان ولكن لها مبدا ومنتهى اما المبدا فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب
الى القبيح واما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحياء في الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدا الحيا ومقدمته
بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال
العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدا اعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك
النهاية وهي انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب **الثاني** يجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا
ما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام
ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس اثباتا فنفيه ايضا لا يطلق عليه بطريقة النفي المطلق وانما يقال انه تعالى به فاما ان يقال
لا يستحيي ويطلق ذلك فمحال لانه يوهم نفي ما لا يجوز عليه وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي
وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كلما ورد في القرآن اطلاقه جاز ان
يطلق في المخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال ولقائل ان يقول لا شك ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه
فكان الاخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوته
بل لو ورد اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك احسن من انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان احسن ان يكون ذلك قبيحا

المسئلة الثالثة اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه احدها
اطباق العرب والعجم على ذلك اما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا باحقر الاشياء فقالوا في التمثيل بالذرة اجمع من ذرة واضبط
من ذرة واخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب اجرأ من الذباب واخطى من الذباب واشبه بالذباب من الذباب والح من الذباب وفي
التمثيل بالقراد اسمع من قراد واصغر من قراد واعلق من قراد وادب من قراد وقالوا في الجراد اطير من جرادة واحطم من جرادة واصفى
من لعاب الجرادة وفي الفراش اضعف من فراشة واجهل من فراشة وفي البعوضة كلفتني مخ البعوضة مثل في تكليف ما لا يطاق
واما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وامثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية واردت ان تطير عنها يا هذه
استمسكي فاني اريد ان اطير فقالت النخلة ما شعرت بوقوعك فكيف بطيرانك **وثانيها** انه ضرب الامثال في الانجيل عيسى
عليه السلام بالاشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان
بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب غلب عليه الزوان فقال عبيد الزارع يا سيدنا اليس حنطتنا كانت جيدة نقية قال بلى
قالوا فمن اين هذا الزوان قال لعلكم اذ ذهبتم ان تلقطوا الحنطة تقلعوا معه زوانا دعوهما يربيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين
ان يلقطوا الزوان من الحنطة وان يربطوه حزما ويحرقوا ويجمعوا الحنطة الى الخزائن وافسر لهم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو ابو البشر
والقرية هي العالم والحنطة الجيدة النقية هو نحن ابنا الملكوت الذين يعملون بطاعة الله والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس والزوان
هو المعاصي فزرعها ابليس واصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنوا اجالهم فيحصدون اهل الخير الى ملكوت
الله واهل الشر الى الهاوية وكما ان الزوان يلتقط فيحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين
وجميع عمال الاثم فيلقونهم في اتون الهاوية هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له
اذن تسمع فليسمع واضرب لكم مثلا اخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلا اخذ حبة خردل وهي اصغر الحبوب فزرعها في قريته فلما نبتت
عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعششت في فروعها فكذلك الهدى من دعا الى الله ضاعف الله له اجره وعظم
ذكره ونجاه من اهتدى به وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم
وتبقون الغل في صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخائركم
حيث السوس والارضة فيفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص فيحرقها السموم ويسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله
وقال شعر فيجد دواب تلها لباسها وهناك رزقها وهن لا يغزلن ولا يسحبن ومنهن ما هو في جوف الحجر الاصم او في جوف العود من
ياتيهن بلباسهن وارزاقهن الا الله افلا تعقلون وقال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم كذلك لا تخاطبوا السفهاء فيسبوكم فظهر ان الله تعالى
ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة واما من العقل فان من طبع الخيال حب المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده ادركه العقل

يلتقطوا

الغل

ولكن

ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه ادركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني يكون اكمل وايضا فنحن نرى ان الانسان
يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا فاذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب
الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان اما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق
الكبير والصغير وحكمه في كل ما خلق وبرا عام لانه قد احكمه جميعه وليس الصغير اخف عليه من العظيم والعظيم اصعب عليه من الصغير واذا كان
الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضرب به تعالى مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الاليق بها الذباب
والعنكبوت ضرب المثل بهما لا الفيل والجمل فاذا اراد تعالى ان يقبح عبادتهم الاصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل
بالذباب اذ ليس ان قدر مضرتها لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب المثل بيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن واضعف من ذلك وفي مثل
ذلك كلما كان المضروب به المثل اضعف كان المثل اقوى واوضح **المسئلة الرابعة** قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة
زائدة كقوله فبما رحمة من الله وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القرآن زيادة ولغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه
هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان احديهما النصب وفي لفظة ما على هذه القراءة الاولى انها ابهامية وهي التي اذا قرنت
باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له
ان يقول اردت كتابا اخر ولم ارد هذا ولو قال مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتابا كان الثاني انها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام
الصفة واما على قراءة الرفع ففيها وجهان الاول انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف المبتدا كما حذف في لاما على
الذي احسن الثاني ان يكون استفهامية كانه قال ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا كانه قال لما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب الله المثل به
بل له ان يمثل بما هو اقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار ودينار يعني انه يهب ما هو اكثر من ذلك **المسئلة**
الخامسة قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم **المسئلة السادسة**
انتصب بعوضة بانها عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ضمنا معنى جعل هذا اذا كانت ما صلة او ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة
فهي تابعة لما بين تفسيره والمفسر معا بحجو عنهما عطف بيان او مفعول ومثلا حال مقدمة واما رفعها فبكونها خبر مبتدا اما
اذا كانت ما موصولة او موصوفة او استفهامية فامرها ظاهر واذا كانت ابهامية فهي على الجواب كانه قال لما قيل ما هو قال بعوضة
المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه
البعوض وهو بعض الشيء لانه قطعة منه والبعض في اصله وصفه على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي لقلة
جرمه وصغره لان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والوجه القوي هو الاول قالت وهو من عجايب خلق الله فانه صغير جدا وخرطومه
في نهاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل
اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب الله في راس خرطومه من السم **المسئلة الثامنة** في قوله فما فوقها وجهان
احدهما ان يكون المراد فما هو اعظم منها في الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بكل هذه الاشياء والثاني
اراد فما فوقها في الصغر اي بما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصود في هذا التمثيل تحقير الاوثان
وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا وثانيها ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل
بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار وفي
اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان تحمل الذل في اكتساب الدنيا **وثالثها** ان الشيء كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره
اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله سبحانه فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير
واحتج الاولون بوجهين الاول ان لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذلك فانما معناه انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا
رضي الله عنه وكان الرجل متهما فيه فقال علي رضي الله عنه انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد بهذا الاعلام ما في نفسك الثاني كيف يضرب
المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر الجواب عن الاول ان كل شيء كانت ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء اخر كان
ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللوم والدناءة اي هو اكثر لوما ودناءة منه فكذا اذا قيل هذا فوق
ذلك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا
للدنيا **المسئلة التاسعة** اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء وفيه معنى التاكيد تقول زيد ذاهب
فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر
المؤمنين واعتدادهم بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه **المسئلة العاشرة** الحق الثابت الذي
لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج **المسئلة الحادية عشر**
ماذا فيه وجهان ان يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وان يكون مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه
الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت ما اراد الله

المسئلة

الشيء الذي لا يكون يمكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه تعالى في مواضع كثيرة من الآيات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون
فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة
وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم وقال انى يصرفون وقال انى يؤفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة وخامسها
انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ
برب الناس الى آخرها وقل اعوذ برب الفلق وقوله تعالى وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لا يستحق من المذمة ما استحقوه ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم
ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل حصة الله تعالى في ذلك اكثر اذ تضليل ابليس
سواء وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله تعالى فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تبرئة
ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله تعالى تعالى الله
عن قول الظالمين **وسادسها** انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه
وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم
الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله هو الذي
اضلهم او حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء سبحانه فيقول عليهم قد ذمهم بذا
وعابهم بما فيه ذمهم بما لم يفعلوه والله تعالى متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم ويعيرهم وهو شريك
فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح ان الاضافة خلق الضلال الى الله تعالى **وسابعها** انه تعالى ذكر اكثر الآيات التي فيها
ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب
كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهو محال
وثامنها نفي الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا
يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان تعالى يضل
عن الحق لكان قد ساواهم في الاضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد زاد عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل والله سبحانه
مع انه لا يهدي فهو يضل **وتاسعها** انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليهم فلو كان المراد ما هم
عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بالفعل الذي هم ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون وبه مغتبطون ولو جاز ذلك لجاز ان يعاقب
بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز **وعاشرها** ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين باختياره لنفسه فدل ذلك
على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه للعهد **وحادي عشرها**
انه تعالى فسر الاضلال المنسوب في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا او بكونه نكالا وعقوبة فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة
وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا قال تعالى كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلاله للعبد يكون على هذا
الوجه من انزال الآيات متشابهة او فعلا ممتحنا بها لا يعرف الغرض فيه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة
فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المجمل الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما
العقوبة والنكال فقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وكذلك يضل الله
الكافرين فبين تعالى ان اضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا بهذين وجب ان لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك
فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب
فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله فوجب المصير الى التاويل والتاويل الذي ذهبت الجبرية اليه فقد ابطلناه فوجب
المصير الى وجوه اخر من التاويل واحدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في اضلاله فيقال لذلك
الشيء انه اضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا
اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا اي لم يزدهم دعائي
الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لم ينسوا في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية
منهم سببا لنسيانهم اضاف الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم
ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه وتعالى ان نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف
احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما

الثانية عشر الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان
الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل
في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى
فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين
البصري معناه انه علم الله تعالى باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي او الصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو
هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما ان تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية و
ذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وهو ذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية او قائما بجسم آخر
وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما **المسألة الثالثة عشر**
الضمير في انه الحق للمثل او لان يضرب او في قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص
يا عجبا لابن عمرو هذا **المسألة الرابعة عشر** مثلا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت
بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية **المسألة الخامسة**
عشر انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا ونريد ان نتكلم هاهنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه في كل ما يجيء من هذا المعنى
من الآيات فلنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعدي
فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك كببته فاكب وقد تجيء لمجرد الوجدان
حكي عن عمرو بن معدي كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وسألناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال
اتيت ارض فلان فاعمرتها اي وجدتها عامرة وقال المخبل تمنى حصين ان يسود جذاعه فامسى حصين قد اذل واقهرا
اي وجد ذليلا مقهورا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي اما قوله كببته
فاكب فلعل المراد كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بمعروف واما قوله قاتلناكم فما
اجبناكم فالمراد ما اثر قتالنا في صيرورتكم جبناء وما اثر هجاؤنا لكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول في البواقي وهذا الذي قلناه
اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا والثاني انه وجده
ضالا اما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان احدهما انه صيره
ضالا عن الدين والآخر عن الجنة اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء
الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم
وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم وقال
الشيطان لما قضي الامر الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون
فقال واضل فرعون قومه وما هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى بانه تعالى ما دعا الى الكفر
وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب واذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد
الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر فقد حملوه على انه
تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال
عبارة عن جعل الشيء ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء داخلا وخارجا وقالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز لا بحسب
الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه الاول انه لا يصح من طريق اللغة ان يقال لمن منع
غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد
من شبهه ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها انه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونه مضلا مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين
الضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد واما عند القدرية فان العبد
لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال
وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال
حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان
لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم
في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العبد به وقد اجمعت الامة على كونه
تعالى مبينا وثالثها انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشيء

صلحوا عند نزولها وفسد والايضا لذلك فهكذا الصنف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذا كان حدوثها عند ضرب تعالى الامثال
لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر تعالى
ان ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف
زيادة الايمان وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء
ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى ان الاضلال معناه هذا الامتحان
ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به وقال ٥

دع عنك لومي فان اللوم اغراء اي يغري الملوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين
ضلوا بسبب الايات المشتملة على الامتحان ففي هذه الاية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم
هذا الامتحان حسن هذه الاضافة **وثانيها** ان الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم
عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشد وابيت الكميت ٥

وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

وقال طرفة ٥ وما زال شربي الراح حتى اضلني صديقي وحتى ساءني بعض ذلك

اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا
سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اي سميته فاسقا فاجرا واجيب عنه بانه متى صيره في نفسه ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلا
فصار الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز ان يقال لم جعلته
ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية **وثالثها** ان يكون الاضلال
هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه
اذا لم يتعهده بالتأديب ومثله قول العرجي ٥

اضاعوني واي فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه في الارض لم يرده حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته **ورابعها** الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب
بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيامة في
ضلال وذلك لا يكون الا عذابه وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم
تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب **وخامسها**
ان يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم
ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم
اذا واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى ٥ قال النابغة ٥

واب مضلوه بعين جلية وغودر بالجولان حزم ونائل

وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي ائذا دفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحتمل هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي يهلكه ويعدمه
فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الضلال عن الدين **وسادسها**
ان يحمل الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تأويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم
وليس فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القران من هذا الجنس على هذا
المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله
اذا حملنا الهمزة على الاضلال على التعدية **وسابعها** ان يحمل الهمزة على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول
هذه المسألة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين **وثامنها** ان يكون
قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار كأنهم قالوا ماذا اراد الله بهذا مثلا الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه
ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما يضل به
الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسقين هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن
الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة احدها مسألة الداعي
وهو ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل احدهما دون الاخر **وثانيها** مسألة العلم على ما سبق تقريرها
في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وما ارينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاما محصلا قويا ونحن لا شك نعلم انه لا يخفى عليكم مع ما معكم
من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي يتكلفونها ولما انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فانصفوا انتم ايضا واعترفوا بانه لا وجه

لكم عن هذين الوجهين فان التعابي والتغافل لا يليق بالعقلاء **وثالثها** ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده
لكن احدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للمهتدي مع انه ما قصد الا
تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل
قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطاء فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطا لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه
عليه ذلك بسبب ظن اخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل كل ظن لا الى نهاية وذلك محال **ورابعها** ان التصورات غير كسبية
والتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلثة **المقدمة الاولى**
في بيان ان التصورات غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها
استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل
ان يكون طالبا له **المقدمة الثانية** في بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون
كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع التصورين على سبيل الوجوب نفيا
واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه **المقدمة الثالثة**
في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة
كانت تلك النظريات ايضا مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات
يمكن الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم
في عدم استبداد اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها ولنتكلم الان فيما
ذكروه من التأويلات اما التأويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها اثر في تحريك الدواعي او ليس لها اثر فيه ٥
ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان
فلا بد ان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا اثر انزال هذه المتشابهات في
الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه الثاني هب انه لا ينتهي الى حد الوجوب
الا ان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر
للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله واما ان لم يكن لذلك اثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال
على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور
الاجنبية فكذلك وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تأويلهم اما التأويل الثاني وهو التسمية
والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه لا يقال اذا سماه الله تعالى بذلك حكم عليه به فلو اتى المكلف به لا
نقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا
وهذا عين الجبر الذي يفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وهاهنا ينتهي البحث الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل
يعلم ببديهة عقله سقوطهما واما التأويل الثالث وهي التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن
بالوالد ان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه الوالد عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد انه
افسد ولده واضله وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا من هذه المفسدة لزم مفسدة اخرى اعظم من
الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف واضله بمعنى انه منعه من الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما
التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا اسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر
فيمكن ان يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وسعر في عذاب جهنم في الاخرة ويكون قوله يوم يسحبون في النار من صلة سعر واما
قوله اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ننتفع بهم في هذا اليوم الذي
كنا نرجوا شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيامة ويحتمل
كذلك يخذلهم في الدنيا فلا يوفقون لقبول الحق اذا القول الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا اخذهم الله ووافوا يوم القيامة وقد ضلت
اعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا واما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله تعالى
ويهدي به كثيرا يمنع من ذلك حمل الاضلال على الاهلاك واما التأويل السادس وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال
يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الايات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب سماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على القبائح
فكيف يجوز حمله عليه واما التأويل السابع وهو ان قوله يضل اي يجده ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه
عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء واما التأويل الثامن فهو في غاية الركاكة
يوجب تعطيل النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير

فصل بينهما بل جمع حرف العطف وهو الواو ثم ذهب الى ان ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى فهذا تمام الكلام في الاضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه **احدها** الدلالة والبيان قال تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي ثم هذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سواء شكر ام كفر فالهداية ثابتة في الحالتين واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا الايتاء للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم وقال ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين بلى قد جاءتك اياتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاءه من الايات وقال او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة للكافرين **وثانيها** قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم اي لتدعو ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى ضلال وهدى **وثالثها** التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو ان يسلبهم ذلك فيكون مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر انهم لا يهديهم وانهم قد جاءتهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه **ورابعها** الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وهذا تاويل الجبائي **وخامسها** الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا اي تقدمه امامه واصل هدى من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول ويقول العرب اقبلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها **وسادسها** يهدي اي يحكم بان المؤمن مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال الله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم وما شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال ومن يهد الله فهو المهتدي اي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق بان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها بما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه اخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه **احدها** انه لا يصح في اللغة لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال انه هداه اليه فلا **وثانيها** لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركات اما ان يكون بتخليق الله تعالى او لا بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به فهذا هو القول بالاعتزال **الثاني** انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله يخلقه اولا ويكتسبه العبد او لا ثم يخلقه الله تعالى او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا فوجب ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لهما فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق والمعنى هذا الاتفاق وجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتاويل على ان خالق هذه الافعال هو الله تعالى لها بواسطة او بغير واسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله تعالى التوفيق

المسألة السادسة عشر لقائل ان يقول لم وصف المهتدين بالكثرة والقلة وصفهم لقوله وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم وتجدون الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وتجد الناس اخبر تقله الجواب ان الهدى كثير في انفسهم وحيث يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهتدين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة

المسألة السابعة عشر

قال الفراء الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها اي خرجت فالفاسق هو الخارج عن الطاعة وسمي الفارة الفويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو مؤمن ام كافر فعند اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام

المسألة الثامنة عشر اختلفوا في المراد من قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها **احدها** ان المراد بهذا الميثاق حجة الله القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد اذ كان يلزم من هذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم **وثانيها** يحتمل ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتاويل الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذا ثبت هذا ثبت رجحان التاويل الاول على الثاني من وجهين الاول ان على التقدير الاول يمكن اجراء الاية على العموم وعلى الثاني يلزم تخصيص الثاني ان على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا ابرمه الله واحكمه بما انزله من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واوضحها وازال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء صلوات الله عليهم وانزل الكتب مؤكدا لها واما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا اشياء بالقسم الملزوم ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى **وثالثها** قال القفال يحتمل ان يكون المقصود بالاية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته **ورابعها** قال بعضهم ان الله تعالى عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم من صلب ادم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب به علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك **وخامسها** عهد الله الى خلقه ثلثة عهود الاول اخذه على جميع ذرية ادم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى توثقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من اياته وكتبه ورسله

المسألة التاسعة عشر اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل وذكروا وجوها **احدها** اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله تعالى بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التاويل تكون الاية خاصة **وثانيها** امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل **وثالثها** انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك

المسألة العشرون اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلزم الانسان كلما التزمه وترك التعدي الى الغير وعند زوال التظالم وفي زواله العدل الذي به قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون انه قال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه اخبر انه من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه **احدها** انهم خسروا نعيم الجنة فانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله وجد ذلك وان عصاه ورثه المؤمنون فذاك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامة **وثانيها** انهم خسروا حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا ولا في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله **وثالثها** انهم انما اصروا على الكفر خوفا من ان يفوتهم اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما عند ما تصير الرسول صلى الله عليه وسلم ماذونا في الجهاد او عند موتهم قال القفال رحمه الله والجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن اعطى شيئا ولم ياخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمي الكفار والذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقال الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا والله اعلم

قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون

اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع ثم من هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة اولها نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الاية **اعلم** ان قوله كيف تكفرون بالله

وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد التبكيت والتعنيف لأن عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم بين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه ومَوّله وعرضه للأمور الحسان كانت معصيته لأبيه أعظم فبين سبحانه بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر وبعثهم على اكتساب الإيمان فذكر تعالى من نعمه ما هو الأصل في النعم وهو الإحياء فهذا هو المقصود الكلي فإن قيل لم كان العطف الأول بالفاء والبواقي بثم قلنا لأن الإحياء الأول قد تعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الإحياء والإحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به النشور تراخيا ظاهرا وباطنا وههنا مسائل

المسألة الأولى قالت المعتزلة هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه **أحدها** أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول كيف تكفرون بالله توبيخا لهم كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم **وثانيها** إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع في النار فكيف يصح أن يقول موبخا كيف تكفرون **وثالثها** أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما خلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس أن يؤمنوا حال ما منعهم عن الإيمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الإعراض ويقول أنى يؤفكون وكيف تصرفون ويخلق فيهم الكفر الإفك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر في باب إلزام الحجة على العباد **ورابعها** أن الله تعالى إذا قال للعبد كيف تكفرون فقد ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه وليس كذلك فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وإن ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد أن يقول حصل في حقي أمور كثيرة موجبة للكفر **فالأول** أنك علمت الكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر **والثاني** أنك أردت الكفر مني وهذه الإرادة موجبة **والثالث** أنك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على إزالة فعلك **والرابع** أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر **والخامس** أنك خلقت في إرادة موجبة للكفر **والسادس** أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر والإيمان يتوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الإيمان ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله **وخامسها** أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة أعني نعمة الحياة على قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويحرقه بالنار فأي نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره صحفة فالوذج مسموم فإن ظاهره وإن كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فإن أحدا لا يعده نعمة ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بالله مع أنه أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة

الجواب أن هذه الوجوه عند البحث ترجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع أنه قال كيف تكفرون بالله وأيضا فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للإيمان امتنع كونها مصدرا للكفر بعينه إلا لمرجح وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال وإن كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر وإذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا التقدير لا يعقل قوله كيف تكفرون واعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمعارضته بهذين الوجهين فإنهما يهدمان جميع كلماته ويسوسان كل شبهاته وبالله تعالى التوفيق

المسألة الثانية اتفقوا على أن قوله وكنتم أمواتا المراد وكنتم ترابا ونطفا لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا من النطف لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أو مجاز والأكثرون على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لأن الميت ما تحله الموت ولا بد أن يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحياهم الله ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فهاهنا حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة وهو كونه مواتا فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأقرب هو الأول لأن قوله في الجماد إنه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال رحمه الله وهو كقوله تعالى هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى أن الإنسان كان لا شيء يذكر فجعله الله حيا سميعا بصيرا ومجاز من قولهم فلان ميت الذكر وهذا أمر ميت وهذه سلعة ميتة إذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال أبو بجيلة السعدي

فأحييت لي ذكري وما كنت خاملا ولكن بعض الذكر أنبه من بعض

فكذا معنى الآية وكنتم أمواتا أي خاملين لا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئا فأحياكم أي جعلكم خلقا سميعا بصيرا **المسألة الثالثة** احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لأنه تعالى بين أنه يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده

قوله

قوله ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين لأنه قول الكفار ولأن كثيرا من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم حين استخرجهم وقال ألست بربكم قالوا بلى وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر **الجواب** لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة وأيضا فلقائل أن يقول إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لأن قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول ثم إليه ترجعون لأن كلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع إلى الله حاصل عقيب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الأمر من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا **المسألة الرابعة** قال الحسن رحمه الله كيف تكفرون بالله يعني به العامة فأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكي في قوله أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها إلى قوله فأماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة أيوب عليه السلام وآتيناه أهله ومثلهم معهم فإنه تعالى رد عليه أهله بعدما أماتهم **المسألة الخامسة** تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم إليه ترجعون على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد أنهم إلى حكمه يرجعون لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم فيه إلا الله كقولهم رجع أمرهم إلى الأمير أي إلى حيث لا يحكم غيره **المسألة السادسة** هذه الآية دالة على أنه لا قدرة على الإحياء والإماتة إلا لله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت وكذا من الكواكب والأملاك والأركان والمزاجات كما حكي عن قوم في قوله إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر **الثاني** أنها تدل على صحة الحشر والنشر والتنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها في المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية **الثالث** أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب **الرابع** أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه **الخامس** أنها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لأنه قال فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم بين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع إليه أما أنه لا بد من الموت فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعدما كان نطفة فإن الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وجعله بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والأولاد والدور والقصور ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في الدنيا منه خبر ولا أثر ويبقى مدة مديدة في اللحود كما قال ومن ورائهم برزخ ينادي فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون بل ينساه الأهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي

يمر أقاربي جذاء قبري كأن أقاربي لم يعرفوني

وقال أيضا إلهي كأني بنفسي وقد أضجعت في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى عليها غريب لغربتها وناداها من شفير القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند جزعها ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائي إلا أن تقول ملائكتي انظروا إلى فريد قد نأى عنه الأقربون ووحيد قد جفاه المحبون أصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا وكان في الدنيا داعيا ومجيبا وللإحسان إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيا فأحسن إلى هناك يا قديم الإحسان وحقق رجائي فيك يا واسع الغفران وأما أنه لا بد من الرجوع إلى الله فلأنه سبحانه يأمر بأن ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقفون خاشعين كما قال وخشعت الأصوات للرحمن وقال بعضهم إلهنا إذا قمنا من ثرى الأجداث مغبرة رؤوسنا ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول يوم القيامة مطرقة رؤوسنا وجائعة لطول القيامة بطوننا وبادية لأهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الأوزار ظهورنا وبقينا متحيرين في أمورنا فلا تضعف المصائب بإعراضك عنا ووسع برحمتك وصلواتك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة **قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم** اعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله الحياة أولا ثم أتبعه بذكر السماء والأرض أما الخلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم أما قوله لكم فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق لأجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فلمصالح أبداننا ولنتقوى على الطاعات وأما في الدين فالاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الأرض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى أن ذلك إنما خلقها لنفع كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه فكأنه سبحانه قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون وقد خلق لكم ما في الأرض جميعا وقال كيف تكفرون بقدرة الله على الإعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم كل ما في الأرض فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه سبحانه ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال أنا صببنا الماء صبا وقال في أول سورة أتى أمر الله والأنعام خلقها لكم فيها

دث الى اخره و هاهنا اسولة **المسلة الاولى** قالت اصحابنا انه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لان من فعل فعلا لغرض كان مستكملا بذلك
الغرض والمستكمل لغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل انه فعله تعالى معلل بغرض عائد الى العبد لا اليه قلنا
عود ذلك الغرض الى ذلك العبد هل هو اولى بالله تعالى من لا عود ذلك الغرض او ليس اولى فان كان الاول فهو اولى فقد استفاد بذلك الفعل فيعود
المحذور المذكور وان كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك العبد عرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه **وثانيها**
ان من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله محال **وثالثها** انه تعالى
لو فعل فعلا لغرض لو كان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض اخر ولزم التسلسل وهو محال
ورابعها انه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما
فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم ما في الارض وفي قوله
الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل الغرض لا جرم اطلق عليه لفظ الغرض بسبب هذه
المشابهة **المسلة الثانية** احتج اهل الاباحة بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا
يكون لاحد اختصاص بشيء اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد من دليل منفصل والفقهاء
استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في اصول الفقه **المسلة الثالثة** قيل انها تدل على حرمة
اكل الطين لانه خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل ان يقول في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للوصفين
ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم
عما عداه **المسلة الرابعة** قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي انه لا تصح الحاجة الى الله تعالى ولا
لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه ايضا لا لغيره اما قوله تعالى ثم استوى الى السماء ففيه مسايل **المسلة الاولى**
الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضد الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها
عن ذلك ولان في الاية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك
العلو حاصلا اولا ولو كان حاصلا اولا لما كان متاخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التاويل
ونقرره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى عليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا
من غير ان يلتفت الى شيء اخر ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا اخر بعد
خلقه الارض **المسلة الثانية** قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر بقوله
قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى تقدير الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين اخرين كما يقول القائل من الكوفة الى
المدينة عشرون يوما والى مكة ثلاثون يوما يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى الى السماء في يومين اخرين ومجموع ذلك ستة
ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام **المسلة الثالثة** قال بعض الملاحدة هذه الاية
تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله ثم استوى الى السماء وقال في سورة والنازعات
أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضي ان يكون خلق الارض
بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها **احدها** يجوز ان يكون خلق الارض قبل السماء الا انه ما دحاها وهذا
يقتضي ان تكون الدحية هي البسط ولقائل ان يقول هذا مشكل من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية
فاذا كانت الدحية متاخرة عن خلق السماء فكان خلقها لا محالة ايضا متاخرا عن خلق السماء **الثاني** ان قوله خلق لكم ما في الارض
جميعا ثم استوى الى السماء يدل على انه خلق الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء في الارض لا يمكن الا اذا كانت
مدحوة فهذه الاية تقتضي كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض **الجواب** ان قوله والارض بعد
ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السماء على الارض ولا يقتضي ان تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض
ولقائل ان يقول قوله أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضي ان يكون خلق السماء وتسويتها مقدما على تدحية الارض
لكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فحينئذ يعود السؤال **وثانيها** وهو الجواب الصحيح ان قوله ثم ليس للترتيب
هاهنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم دفعت عنك الخصوم ثم ولعل
بعض ما اخره في الذكر قد تقدم فكذا هاهنا والله اعلم **المسلة الرابعة** الضمير في فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات
تفسيره كقولهم ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا تبين كان افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد
ذلك شفاء لها بعد التشوف وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماءة والوجه العربي هو الاول ومعنى
تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه عن العوج والفطور واتمام خلقهن **المسلة الخامسة** اعلم ان القران قد دل على وجود

سبع سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الى الارض كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة
زحل قالوا وطريق الى معرفة هذا الترتيب امور وجهين الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما
يصيران كوكبا واحدا ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة المشتري وكمودة زحل
ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا
الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب او فوقها لانها لا تنكسف بشيء منها وانمحاء
انوار سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين احدهما ذكر بعضهم انه راى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف
لان منهم من زعم ان في وجه الشمس شامة كما انه حصل في وجه القمر المحو **الثاني** اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة
وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب ان يكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون
الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا
واعلم ان اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة هي التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت
الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو الذي يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا
على اثبات الفلك الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلك والافلاك
الحاصلة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم اخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل للثوابت وهذه الدلالة
ضعيفة من وجوه **اولها** لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان تكون مركوزة في جسم اخر وهذا الاحتمال لا يفسد
الا بافساد المحاذاة ودونه خرط القتاد **وثانيها** سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذه الكواكب مركوزة في
ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا نحتاج الى اثبات الفلك الثامن **وثالثها**
لم لا يجوز ان يكون ذلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل الا ترى ان هذه السيارات تكسف هذه
الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فاما الثوابت القريبة
من القطبين فلا فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه
الثوابت القريبة من القطبين التي يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم
نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر
الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك انه قال بعض المحققين منهم انه لا يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة
او كرات منطوية بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال
ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينية اما الاول فلان حركاتها
وان كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها يتم الدورة في ستة وثلثين
الف سنة والاخرى تتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا قسمنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي
هو حصة السنة الواحدة ثلث عشر جزء من الف وما يجيء جزءا من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والماية والالف
مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع عن استواء حركات الثوابت واما الثانية فلان استواء حركات الثوابت
في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في
مقادير الحركات كما يقولون في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها متساوية لفلك الثوابت فكذا هاهنا واقول ان هذا الاحتمال
الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة
الحركات لكن تتفاوت قليلا لا تفي بادراكها اعمارنا وارصادنا وان كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن اصحاب
الهيئات من قطع باثبات افلاك اخر غير هذه التسعة ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل
عليه بوجوه **الاول** ان الراصدين للفلك الاعظم وجدوه مختلف الاقدار فكل من كان رصده اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان
بطلميوس وجده **كح ما** ثم وجد في زمان المامون **كح له** ثم وجد بعد المامون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان
المنطقتين ان ينطبق مثلهما تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى يدور قطباها
حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت تدور وقطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال
منحرفا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنها اخرى تارة الى
الجنوب عندما يرتفع قطب فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الان **الثاني** اصحاب الارصاد اضطربوا
اضطرابا شديدا في مقدار الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطلميوس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في
ازمنة متساوية او مختلفة وان يقول في بعضها اولية انها مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه

القولين احدهما قول من جعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة
الاعتدال لاختلاف بعدها عن الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله **الثاني** قول اهل الهند والصين وبابل واكثر علماء
الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي
وذكر ناوب الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتاخر ثماني
درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من **كب** درجة من الحوت الي اول الحمل واعلم ان هذا الخبط مما ينبهك على انه لا
سبيل للعقول البشرية الي ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل
السمعية فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على
نفي الزائد والله اعلم **المسئلة السادسة** قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه
لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها والسموات وما فيها من العجائب والغرائب الا اذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها و
ذلك يدل على امور **احدها** فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين استدلوا
على علم الله تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا
بد ان يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه
عالما فثبت بهذا ان قول المتكلمين في هذا المذهب وفي الاستدلال مطابق للقران **وثانيها** فساد قول المعتزلة وذلك لانه
سبحانه بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد ان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر و
التخصيص بقدر معين لا بد ان يكون بارادة والا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة فثبت ان خالق الشيء لا بد ان يكون
عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية فلما لم يحصل هذا
العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه **وثالثها** قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية وبين قوله وفوق كل
ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم لذاته وقوله فوق كل ذي علم عليم **والجواب** وقوله انزله بعلمه خاص والخاص
مقدم على العام والله اعلم ٥ **اما قوله تعالى** واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون ٥ اعلم ان هذه الاية دالة على كيفية خلق ادم عليه السلم
وعلى كيفية تعظيم الله اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني ادم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي اوردها
في هذا الموضع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اذ قولان احدهما انه صلة زائدة الا ان العرب
يعتادون التكلم بها والقران نزل بلغة العرب **والثاني** وهو الحق انه ليس في القران ما لا معنى له وهو نصب باضمار
اذكر والمعنى واذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذين الامرين احدهما ان المعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير
من المواضع كقوله واذكروا اذ جعلكم اذ انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون
اذ ارسلنا اليهم اثنين والقران كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان يكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك
ذلك هاهنا اكتفاء بذلك المصرح **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب باذ قالوا
الملك اصله من الرسالة يقال الكني اليه اي ارسلني اليه والمالكة والالوكة الرسالة واصله الهمزة اي من مالكة فحذفت الهمزة
والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملائك جمع ملأك على الاصل كالشمائل في جمع شمال
والحاق التاء لتانيث الجمع **المسئلة الثالثة** من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي ان يكون مقدما على الكلام
في الانبياء لوجهين **الاول** ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله والمؤمنون كل
امن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدا الله به **والثاني** ان الملائكة وسائط بين الله
تعالى وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة
لان لا طريق لنا الي معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصلا للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم
الكلام في النبوات والاولى ان يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا واذهاننا وبحسب وصولنا اليها بافكارنا
واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان
فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب ان يقال الملائكة لا بد ان يكون ذوات قايمة بانفسها ثم ان تلك
الذوات اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو ان الملائكة ذوات متحيزة فهاهنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوائية تقدر
على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهو قول اكثر المسلمين **وثانيها** قول طوائف من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة
في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احيا ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة وان المنحسات منها
ملائكة العذاب **وثالثها** قول معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما

في الحقيقة جوهران حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح
كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة
لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه
من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال من جعل الملائكة اشياء متحيزة جسمانية **القول الثاني** ان الملائكة ذوات قايمة
بانفسها وليست بمتحيزة ولا باجسام فهاهنا قولان احدهما قول طوايف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة
لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة
فهي الشياطين **وثانيهما** قول الفلاسفة وهي انها جواهر قايمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة
لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الي الاضواء ثم
ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هو بالنسبة الي اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الي ابداننا ومنها ما هي اعلى شانا
من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الي الملائكة
الذين يدبرون السموات كنسبة اوليك المدبرين الي نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت
انواعا اخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة
وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة **واختلف** اهل العلم في انه هل يمكن الحكم بوجود
الملائكة من حيث العقل او لا سبيل الي اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل دلايل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم
في تلك الدلايل ابحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية واشير اليها **فاحدها** ان المراد من الملك
الحي الناطق الذي لا يكون مايتا فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود اقسام ثلثة فان الحي اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان او يكون
ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهايم او يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق
الميت واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان تقتضي ايجاد اشرف المراتب ٥
واعلاها كان ذلك اولي **وثانيها** ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بان الحيوة والنطق
اشرف من اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل ان تحصل الحيوة والعقل والنطق في هذا العالم المذكور المكدر الظلماني ولا تحصل البتة
في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف **وثالثها** ان اصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة
واصحاب الحاجات والضرورات اثبتوها من جهة اخرى وهي ما شاهدوا من عجيب اثارها في الهداية الي المعالجات النادرة والغريبة وتركيب
المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الي من سمعها ولم يمارسها
وقطعية بالنسبة الي من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها واما الدلايل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلم في اثبات الملايكة
بل ذلك كالامر المجمع عليهم والله اعلم **المسئلة الرابعة** في شرح كثرتهم قال عليه الصلاة والسلام اطت السماء وحق لها
ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد وراكع وروي ان بني ادم عشر الجن والجن وبنو ادم عشر حيوانات البر وهولاء كلهم عشر الطيور
وهولاء كلهم عشر حيوانات البحور وكلهم عشر ملايكة الارض الموكلين بها وكل هولاء عشر ملايكة سماء الدنيا وكلهم عشر ملايكة السماء الثانية
وعلى هذا الترتيب الي ملايكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملايكة الكرسي نزر قليل ثم كل هولاء عشر ملايكة السرادق الواحد
من سرادقات العرش التي عددها ستماية الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيهما وما بينهما فانها
كلها تكون شيا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قايم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هولاء
في مقابلة الملايكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم الا الله تعالى ثم مع هولاء ملايكة الذين هم اشياع اسرافيل
عليه السلم والملايكة الذين هم جنود جبرئيل عليه السلم وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعالى رطاب الالسن
بذكره وتعظيمه متسابقون في ذلك مذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته انا الليل والنهار ولا يسأمون لا تحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم
ولا كيفية عبادتهم الا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ملكوته سبحانه وتعالى على ما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **واقول** رايت
في بعض كتب التذكير ان النبي عليه الصلاة والسلم حين عرج به راي ملايكة في موضع بمنزلة سوق يتمشى بعضهم تجاه بعض فسال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الي اين يذهبون فقال جبرئيل عليه السلم لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت ولا ارى واحدا منهم قد رايته قبل ذلك ثم سالوا واحدا
منهم وقيل له منذ كم خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربع ماية الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربع ماية
الف مرة فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر في القران اصنافهم واوصافهم اما الاصناف فاحدها
حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يوميذ ثمانية وثانيها الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملايكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وثالثها اكابر الملايكة فمنهم جبرئيل عليه السلم وميكائيل لقوله تعالى من كان عدوا لله وملايكته
ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وتعالى وصف جبرئيل عليه السلم بامور الاول انه صاحب الوحي

كون حملة العرش ثمانية مقرر لكن في يوم القيمة
واما الان فانها اربعة كذا حققه
مولانا شمس الدين الفناري
في شرح مفتاح الغيب
عم

الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك **الثاني** انه تعالى ذكره قبل ساير الملائكة في القران من كان عدوا لجبريل وميكال ولان جبريل صاحب الوحي والعلم وميكال صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء الجسماني فوجب ان يكون جبريل عليه السلم اشرف من ميكائيل **الثالث** انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين **الرابع** سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلم اذ ايدتك بروح القدس **الخامس** ينصر اولياء الله ويقهر اعداءه من الذين من الملائكة مسومين **السادس** انه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين ٥ مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء فجميع الانبياء والرسل امته وكونه كريما على ربه انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مداين قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن حملة الاكابر الملائكة اسرافيل عليه السلم وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فذاك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح وكما قال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم اما اسرافيل عليه السلم فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون **ورابعها** ملائكة الجنة قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم **وخامسها** ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع الزبانية **وسادسها** الموكلون ببني ادم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة **وسابعها** كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون **وثامنها** الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم وهو المراد بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله رحمكم الله واما اوصاف الملائكة فمن وجوه احدها ان الملائكة رسل الله قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا اما قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض والثاني قربهم الى الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو قرب الشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون **وثالثها** وصف طاعاتهم وذلك من وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع اخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما اذن لهم في ذلك فثبت في هذا مواظبتهم على العبادة الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثالث انهم لا يفعلون شيئا الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون **ورابعها** وصف قدرتهم من وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي الذي هو اصغر من العرش ثم ان الكرسي الذي هو اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم الثاني ان علو العرش شي لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قوتهم ينزلون منه في لحظة واحدة والثالث قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فصاحب الصور يبلغ في القوة الى ان نفخة واحدة منه تصعق من في السموات ومن في الارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظم هذه القوة ٥ الرابع ان جبريل عليه السلم بلغ في قوته ان قلع جبال لوط وبلادهم دفعة واحدة **وخامسها** وصف خوفهم ويدل عليه وجوه الاول انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خايفين وجلين حتى كان عباداتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون الثاني قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق روي في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير الثالث روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه جبريل عليه السلم ناحية اذ انشق افق السما فاقبل جبريل عليه السلم يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلم ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلم فاشار الي جبريل ان تواضع فعرفت انه لي ناصح فقلت نبيا عبدا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت اردت ان اسالك عن هذا فرايت من حالك ما شغلني عن المسالة ثم من هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه الله تعالى يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه بينه وبين الرب

سبعون

سو ملايكة

سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السماء او من الارض ارتفع بذلك اللوح فضرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شيء انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رايت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة اعلى واجل من كلام امير المومنين علي رضي الله تعالى عنه قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملاهن اطوارا من ملائكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظاير **المسالة الخامسة** اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الله سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزاير البحر فقال تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل **المسالة السادسة** جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدا والخبر وهما قولك في الارض خليفة فكانا مفعولين ومعناه مصير في الارض خليفة **المسالة السابعة** الظاهر ان الارض التي في الاية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهي اول من طاف بها وهي الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر **المسالة الثامنة** الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلايف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء الارض فاما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان احدهما انه ادم عليه السلم وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني ولد ادم والذين قالوا المراد ادم عليه السلم فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين الاول انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن ادم الارض كان ادم عليه السلم خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه ويروى ذلك عن ابن عباس الثاني انما سماه الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الراي متاكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد ادم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويوكده قوله هو الذي جعلكم خلايف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليقة بالقاف فان قيل ما الفايدة في ان قال الله للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة **والجواب** من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا عليه ذلك السوال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السوال ويسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى علم عباده المشاورة ٥ اما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الى اخر الاية ففيه مسايل **المسالة الاولى** الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف ذلك لنا وجوه الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون الا ان هذه الاية مختصة بملائكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون فقوله ويفعلون ما يومرون يتناول جميع فعل المامورات وترك المنهيات لان المنهي عن الشيء مامور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يومرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من المامورات الا ويصح استثناوه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه الثاني قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهذا صريح في براتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي الثالث انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسامون ومن كان كذلك امتنع عليه صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل عليه على ذلك وجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني ادم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبار الذنوب ٥ وثالثها انهم بعد ان طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا الحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه الصلاة والسلم

ثلث مهلكات وفيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم **ورابعها** ان قوله لا علم لنا الا ما علمتنا شبه الاعتذار
فلولا تقدم الذنب لما اشتغلوا بالعذر **وخامسها** ان قوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين
فيما قالوه اولا **وسادسها** ان قوله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل
على ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله عالما بكل المعلومات **وسابعها**
ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا والاول لا يليق لانه اذا اوحى
الله ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا **وثامنها** روي عن ابن عباس انه قال سبحانه قال
للملائكة كانوا احبد ابليس في محاربة الجان اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين سبحانك اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا
غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق ادم
همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق ادم عليه السلم وفضله
عليهم وعلم ادم الاسماء كلها وقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انه لا يخلق خلقا الا وانتم افضل منه ففزع القوم عند ذلك
الى التوبة قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وفي بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها ارسل الله عليهم نارا فاحرقتهم الشبهة
الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكرا
ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم من الشهوات لعصيتماني فقالا يا ربنا
لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما بشهوات بني ادم ومكنوا في الارض وامر الله الكوكب المسمى بالزهرة ان يكون في
صورة امراة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها
في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا
الخمر ثم دعواها الى ذلك فقالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر الله فسجدا للصنم
فارتفعت الزهرة وملكاهما الى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ انهما انما اصابهما ذلك بسبب تعييرهما بني ادم وفي رواية اخرى ان الزهرة
كانت فاجرة من اهل الارض وانما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي به كانا يعرجان
الى السماء فتكلمت المراة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت
وماروت قبيح ما فعلاه ثم خيرهما بين عذاب الاخرة اجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين
في هوى الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما احد الا من ذهب اليهما الى ذلك الموضع لتعلم السحر
وتعلقوا في ذلك بقوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ○ الشبهة الثالثة ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى
وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة ○ الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة قالوا فدل هذا
على ان الملائكة يعذبون لان اصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون **الجواب**
عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله وهذا من اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك
السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك فهو كافر ولا الانكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك
السؤال امور احدها ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم راى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له
اتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم العظيمة لمن يفسد ويسفك من الامور التي لا تهتدي العقول
فيها الى وجه الحكمة فاذا انت تفعلها واعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك
واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته لا يخفى على كل العقلاء وثانيها
ان يراد الاشكال طلبا للجواب عن محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين
السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك بحالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك
فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين فكان الملائكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة
قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب
وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه **وثالثها** ان الشرور
وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اعني ان الخيرات الحاصلة من اجل
تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجادها لا تركها وهذا جواب الحكماء ورابعها

ان سؤالهم

وخامسها ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه
ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها مسالة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما
قال موسى صلوات الله عليه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء
الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق
بما اختاره الله **وسادسها** انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل **وسابعها**
قال القفال يحتمل انه تعالى لما اخبرهم ان يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل اي ستفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام ○
قال جرير ○ الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح اي انتم كذلك ولو كانت استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت
الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك
قال الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون فانكم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم باطنهم وظاهرهم فاعلم من
بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم **اما الوجه الثاني** وهو انهم ذكروا بني ادم بما لا ينبغي وهو غيبة ○
الجواب ان محل الاشكال في خلق بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض
لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني ادم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال
الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير
ممنوع منه مطلقا لقوله واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس
لكن المراد بيان ان هذا السؤال انما اوردناه لنمدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من
ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل اما الوجه الرابع ان قولهم
لا علم لنا الا ما علمتنا شبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن لا نسلم ان الاولى للملائكة ان لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا الاعتذار
الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب ان يكون
باذن الله تعالى واذا كانوا ماذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص **اما الوجه**
الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء حصل عن الوحي او قالوه استنباطا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم
من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الاول عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل ادم عليه السلم
في الارض الثاني عرفوا خلقه وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد ان يتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من
الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا
فيه وجوها **احدها** انه تعالى لما قال اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال
يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه كان في الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء **وثالثها**
قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله
يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم
ورابعها لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن الى يوم القيمة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك **وخامسها** اذا
كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار
عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام **ثم قال** اهل التحقيق والقول بانه كان الاخبار
عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة **اما الوجه السادس**
وهو ان الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الاحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها واما الشبهة الثانية وهي قصة
هاروت وماروت **الجواب عنها** ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة
ان الله قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا يا رب ذلك لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله تعالى
وتجهيل له وذلك صريح الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين **وثانيها** في القصة انهما خيرا
بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول
عمره وبالغ في ايذاء انبيائه **وثالثها** في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على
المعصية **ورابعها** ان المراة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره
بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها واما
الكلام في تعليم السحر فسياتي في تفسير تلك الاية في موضعها ان شاء الله تعالى **اما الشبهة الثالثة**

فنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من الملائكة **واما الشبهة الرابعة** وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة
فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار و قوله اولئك اصحاب النار لا يدل على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الاية بل انما عرف ذلك بدليل
اخر فقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة جهنم النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها **المسألة الثانية**
اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبرية انهم خيرات محض ولا قدرة
لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه **احدها**
ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية او ترك اولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل **وثانيها** قوله تعالى
ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح
بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على الاستكبار **وثالثها** انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين
بفعلها لان الملجأ الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل الشيء لقد استشهد بعض المعتزلة فقلت له اليس
ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه استحق الذم لتركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان و
المفضي الى المحال محال فيكون ذلك الثواب محال الامتناع من الله واذا كان الترك محال الامتناع من الله كان ذلك الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا
للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع
وما قدر على الجواب **المسألة الثالثة** الواو في وبحمدك للحال كما تقول احسن الي فلان وانت احق بالاحسان والتسبيح
تبعيد الله عن السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن
السهو فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السهو يدخل فيه التبعيد عن السهو في الذات والصفات
والافعال اما في الذات فان لا يكون محلا للامكان فان منبع السهو هو العدم وامكانه فنفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم
نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن
الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا تكون
افعاله لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشيء منها فلا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات
مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه واخرى
التعجب اما الاول فجاء على وجوه الاول انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ٥ الثاني انا المدبر
للسموات والارض سبحانه رب السموات والارض الثالث انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين الرابع انا المنزه عن قول
الظالمين فسبحان ربك رب العزة عما يصفون الخامس انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني السادس انا السلطان الذي كل
شيء سواي فهو تحت قدرتي وقهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء ٥ السابع انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب
الثامن انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد التاسع انا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون
عما يقولون عما يشركون اما التعجب انا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا الثاني انا
الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون الثالث انا الذي اعلم لا
بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الرابع انا الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة
فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم تقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا
انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان اردت رضى الحق فسبح ومن الليل فسبحه واطراف النهار وان اردت الخلاص من النار فسبح
سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واصبر على تسبيحي فسبحان الله فسبح وسبحوه وان لم تفعل بتسبيحي فالضر عابد الكل لان امر يسبحني
ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا
سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى سبحانك تبت اليك والصحابة يسبحون في
قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر و
الرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام
على ما قال سبح لله ما في السموات ثم قال ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا حاجة لها الى
ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ...
اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية
لتنتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك من المعاصي سبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله قرضا
حسنا وان كنت انا الغني حتى ارد الواحد عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له ... وان كنت غنيا عن
اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة الى العسكر ولو يشاء الله لانتصر منهم لكن اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا الله ينصركم

سبحان

من مواظبتنا على ذكري واذكروا الله في ايام معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم احد منى يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى خدمتك فاني
انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات ٥
الكثيرة قل الله ثم ذرهم **المسألة الرابعة** اما قوله بحمدك قال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال
اي نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا
من غير استحقاق بل نستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني انا نسبح بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك
كما قال داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله اليه الان قد شكرتني حيث عرفت
ان كل ذلك مني واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروي ان ابا ذر دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم
او بالعشي فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته سبحان الله وبحمده رواه مسلم
وروي سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي وانت جالس لا تصلي امض على عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر به عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له
يا فلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه وقال له هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته قام عمر وقال يا نبي الله مررت على فلان وانت تصلي
وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال مر الى عملك فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم هلا ضربت عنقه فقام عمر رضي الله
عنه مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة
له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان قال عمر يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر
عن صلاة اهل السموات قال نعم قال اقراه مني السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك
والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيمة
يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني ان المراد بقوله نسبح بحمدك ونقدس لك اي نصلي لك والتسبيح
هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما **المسألة الخامسة** التقديس التطهير ومنه الارض
المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة **وثانيها** قول مجاهد
نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك **وثالثها** قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك
ورابعها نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الاية تدل على العدل ٥
من وجوه احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك
ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى **وثانيها** لو كان الفساد والقتل فعلا لله لكان يجب ان يكون الجواب
ان يقول اني مالك افعل ما اشاء **وثالثها** ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري عن الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه
محال **ورابعها** اذا كان لا فاحشة ولا قبيح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس
وخامسها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون
الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب **وسادسها** لو كان الفساد والقتل
من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه
الوجوه المعارضة بمسالة الداعي والعلم والله اعلم **المسألة السادسة** ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح
ان يكون جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها احدها انه للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له
من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فقوله اعلم ما لا تعلمون فاني اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين
وانتم لا تعلمون **وثانيها** انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ان فيهم ايضا جمعا من المتقين ومن لو
اقسم على الله لابره **وثالثها** انه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة على الاجمال دون التفصيل فيه مفسدة لكم
ورابعها انه التماس لان تتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض وفيه وجه خامس
وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ووجه سادس
وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم اثنيتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي
ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الي بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وبقوله وادخلني برحمتك
في عبادك الصالحين **قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال**
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم

الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم
ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل ادم عليه السلم ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك
كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتاكد ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسايل **المسئلة الاولى**
قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك
الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله وعلم ادم الاسماء كلها والكلام في التمسك بهذه الاية سؤالا وجوابا ذكرناه
في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد ان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور احدها
لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جايز ان يحصل
للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته
معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جايز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول ان يحصل لهذه اللغات مع ما فيها من الحكمة
العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد **وثانيها** انه تعالى خاطب الملايكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك
الكلام **وثالثها** ان قوله وعلم ادم الاسماء كلها فيقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت
اسماء قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم **ورابعها** ان ادم عليه السلم لما تحدى الملايكة
بعلم الاسماء فلا بد ان تعلم الملايكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع
تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق العلم الضروري بان واضعا وضع هذه
الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الناس وعلى هذا لا تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون
الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على
الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملايكة بطريق اخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله
تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سياتي بيانه ان شاء الله
تعالى على حده **المسئلة الثانية** من الناس من قال قوله وعلم ادم الاسماء اي علمه صفات الاشيا ونعوتها وخواصها
والدليل عليه ان الاسم اما اشتقاقه من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشيا وخواصها دالة على ماهياتها
فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشي كالمرتفع على ذلك الشي فان العلم بالدليل حاصل قبل
العلم بالمدلول فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ
الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان لا يكون هو المراد
لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقايق الاشيا اكثر من الفضيلة في معرفة اسمايها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة
على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك **وثانيها** ان التحدي انما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من
مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي ايت بكلام مثل كلامي في الفصاحة
اما العربي لا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا
يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا اما العلم بحقايق الاشيا فالعقل يتمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي فيه
القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسما كل ما خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد ادم اليوم من العربية
والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد ادم عليه السلم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم عليه السلم وتفرق اولاده في نواحي
العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن نسوا ساير اللغات
فهذا هو السبب في تغير الالسنة في اولاد ادم عليه السلم قال اهل المعاني وعلم ادم الاسماء كلها لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد
وعلم ادم المسميات ويحتمل ان يكون المراد وعلم ادم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول اولى لقوله انبئوني باسماء هؤلاء انبئهم باسمائهم
فلما انباهم باسمائهم ولم يقل انبئوني بهؤلاء فان قيل لما علم الله تعالى انواع جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا
فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملايكة والجن والانس وهم العقلاء فغلب الاكمل كما جرت العادة بتغليب
الكامل على الناقص كما غلبوا **المسئلة الثالثة** من الناس من تمسك بقوله انبئوني باسماء هؤلاء على جواز
تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى استنباهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل عليه قوله تعالى ان كنتم صادقين
المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان ما ظهر من ادم عليه السلم من علمه بالاسماء معجز دال على نبوته عليه السلم في ذلك
الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حوا ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملايكة لان جميعهم وان كانوا رسلا
فقد يجوز الارسال الى الرسل كبعثة ابرهيم الى لوط عليهما السلم واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون
معجزا فثبت كونه رسولا في ذلك وللقايل ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله وعدم حصوله

لمن لا علمه موافق للعادة وايضا فاما ان يقال الملايكة علموا ان تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا
ذلك قدروا على ان يذكروا اسما تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا يظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان
ادم عليه السلم اصاب فيما ذكر وان كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا
السؤال من وجهين الاول ربما كان لكل صنف من اصناف الملايكة لغة من هذه اللغات وان كان صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر
ثم ان جميع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصابته من تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا
عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا الثاني لا يمتنع ان يقال ان الله تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من ادم عليه السلم تلك الاسما
عرفوا صدقه فعرفوا كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادات فلم لا يجوز ان يكون ذلك من باب فعل الكرامات او من باب الارهاص
وهما عندنا جايزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسلة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بانه عليه السلم ما كان نبيا في ذلك
الوقت بوجوه احدها انه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكانت قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جايز فوجب ان لا
يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد ذلك بهذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكباير
على ما سياتي شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جايز
فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل **وثانيها** لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون
فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملايكة او الانس او الجن والاول باطل لان الملايكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا
يجوز ان يجعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا فالمرء
الى قبول القول ممن هو من جنسه اسكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جايز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان
هناك احد من البشر الا حوا وان حوا انما عرفت التكليف لا بواسطة ادم عليهما السلم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف
وما جعل ادم واسطة ولا جايز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السما احد من الجن ولا جايز ايضا ان لا يكون مبعوثا الى احد
لان المقصود من جعله رسولا التبليغ بحيث لا يبلغ لم يكن في جعله رسولا فايدة وهذا الوجه ليس في نهاية القوة **وثالثها**
قوله ثم اجتباه ربه فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب ان يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن
ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتبا متلازمان لان الاجتبا لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات
وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته **المسئلة الخامسة**
ذكروا في قوله ان كنتم صادقين وجوها احدها معناه اعلموني اسما هؤلاء ان علمتم لم تكونوا صادقين في كل الاعلام **وثانيها**
معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن في النفس العلم
بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم **وثالثها** ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شي مما
يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما **ورابعها** ان كنتم صادقين
في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء **المسئلة السادسة** هذه الاية
دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما اظهر كمال حكمته في خلقة ادم عليه السلم الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شي
اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشي لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فوجوه **الاول** ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم
بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه **احدها**
مواعظ القران قال في سورة البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القران وفي سورة النسا وانزل عليكم
الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في ال عمران **وثانيها** الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا
وفي سورة لقمن ولقد اتينا لقمن الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اوليك الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة **وثالثها**
الحكمة بمعنى النبوة وفي النسا فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة والنبوة وفي ص واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وفي
سورة البقرة واتاه الله الملك والحكمة **ورابعها** القران في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكر ان الله ما اعطى من العلم الا القليل
قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل لا يمكننا ان ندرك كميته فانظر كم سماه كثيرا
ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والعلم لا نهاية لقدره وعدده
ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينبهك على فضيلة العلم **الثاني** قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقد فرق بين سبعة نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق
بين الاعمى والبصير وفرق بين الظلمة والنور فقال هل تستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا

تاملت وحدث كل ذلك مأخوذ من الفرق بين العالم والجاهل الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم المراد باولي الامر منكم العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثالثة قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في ايتين فقال تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الرابع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف اولها للمؤمنين من اهل بدر قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم والثانية المجاهدين قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين والثالثة عمل الصالحين من ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى والرابعة للعلماء والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلماء افضل الناس الخامس قوله انما يخشى الله من عباده العلماء وان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب احدها الايمان والراسخون في العلم يقولون امنا وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم وثالثها البكاء ويخرون للاذقان يبكون ورابعها الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله وخامسها الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء

واما الاخبار فوجوه **احدها** روى ثابت عن انس رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار وثانيها قال انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة **ورابعها** ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز الله العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم **وخامسها** قال عليه الصلاة والسلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحار **وسادسها** ابو هريرة رضي الله عنه مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء **وسابعها** ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا فضل العالم على العابد سبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فينهى عنها والعابد مقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يعرفها **وثامنها** الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي فقيل من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله **وتاسعها** قال عليه الصلاة والسلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضالا الى الهدى كان عمله كعبادة اربعين عاما **وعاشرها** قال عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن لئن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس او تغرب **الحادي عشر** ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا من طلب العلم ليحدث الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا **الثاني عشر** عامر الجهني رضي الله عنه مرفوعا يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيمة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء **الثالث عشر** ابو واقد الليثي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر اما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الثالث فانه رجع فولى فلما فرغ صلى الله عليه وسلم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول فاوى الى الله فاواه الله واما الثاني فاستحيا من الله فاستحيى الله منه واما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه

اما الاثار فوجوه الاول العالم اروف بالتلميذ من الاب والام لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وافاتها والعلماء يحفظونهم من نار الاخرة وشدائدها الثاني قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول وقلب عقول الثالث قال بعضهم سل مسألة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس الرابع مصعب بن الزبير رضي الله عنهما قال لابنه يا بني تعلم العلم فان لم يكن لك مال كان لك جمالا

الخامس قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل
السادس وقال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام

الا ما لا بد منه الثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله غير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام ودقائق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله عليه الصلاة والسلام سائل العلماء اي العلماء بامر الله غير العالمين به فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بالمخالطة واما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في ذلك المجالسة منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هذه الثلاثة ثلاث علامات اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الرجا لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه عالما بالقسمين الاولين حتى لا يحتاج الفريقان الاولان اليه ويستغني عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء على غيره السابع قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت وكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت الثامن قال شقيق الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن مخلص وذلك لاني افسر القران واقول عن الله عز وجل وعن الرسول صلى الله عليه وسلم فمن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه فهو منافق ومن ندم على ما صنع وعزم على ان لا يذنب كان مؤمنا مخلصا وقال ايضا ثلاثة من النوم يبغضها الله وثلاثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر التاسع قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء لخمس خصال احدها كما ان المطر نزل من السماء كذا العلم نزل من السماء والثاني كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالث كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذا العلم فانه فرع الوعد والوعيد الخامس كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به **العاشر** كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جريء على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ من ايات الله **الحادي عشر** الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمسة جاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه في جنب العدل وجاء بالريا فركزه في جنب العبادة وجاء بالخيانة فركزها في جنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة **الثاني عشر** لم يسأل احدا عن شيء حتى اتى عليه الثالث كل من طلب منه شيئا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال والرابع كان يستغني بعلمه عن الناس والخامس كانت سريرته وعلانيته سواء **الثالث عشر** اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب **الرابع عشر** اطلب خمسة في خمسة اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة الثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا الرابع اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة الخامس اطلب العلم في المنفعة لا لكثرة الرواية **الخامس عشر** قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامناء الله في الامة واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان الغازي طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعي ذئبا فكيف تحصل الرعاية **السادس عشر** قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى حافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع الرجل اذا مات يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العلم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه **السابع عشر** قال الفقيه ابو الليث ان من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات الاول ينال فضل المتعلمين والثاني

ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم جعلت له منه نصيب والخامس ما دام في الاستماع يكتب له طاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك العلم وسيلة له الى حضرة الله لقوله عز وجل انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفاسق فيرد قلبه عن الفسق ويميل الى العلم ولهذا امر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين

الثامن عشر قيل من العلما من يضن بعلمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلما من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شي من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسارة ولا يرى الفقراء له اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه فان وعظ عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطاء فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه في الدين فذاك في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار

التاسع عشر قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله ثمانية اشيا من جلس مع الاغنيا زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقرا حصل له الشكر والرضى بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد في اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد في الجراة في الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد رغبة في العلم

العشرون ان الله علم سبعة نفر سبعة اشياء علم ادم اسماء الاشياء وعلم ادم الاسماء كلها وعلم الخضر علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما وعلم يوسف التعبير رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث وعلم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم وعلم سليمان منطق الطير علمنا منطق الطير وعلم موسى التوراة وتعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وعلم محمدا صلى الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمه الكتاب والحكمة الرحمن علم القران فعلم ادم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلم وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد كان سببا لوجدان الشفاعة ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب بعلم الصحبة لا يجدون صحبة محمد فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف بتاويل الرويا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله نجا من حبس الشبهات ويهدي من يشاء وايضا فان يوسف عليه السلم ذكر كرامة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم ما ذكر منة الله على نفسك حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقايدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلما سادة والفقها قادة ومجالستهم زيادة

الحادي والعشرون المومن لا يرغب في طلب العلم حتى ترى ست خصال من نفسه احدها ان يقول ان الله امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر على ادائها الا بالعلم والثانية ان الله تعالى اوجب علي شكر نعمته وانا لا اقدر عليها الا بالعلم والثالث ان الله تعالى امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والرابعة ان الله امرني بالصبر على بلايه وانا لا اقدر عليه الا بالعلم الخامسة ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان وانا لا اقدر عليها الا بالعلم

الثاني والعشرون طرق الجنة في يدي اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان مصدقا في دعواه يرزقه الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثنا والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة

الثالث والعشرون اطلب اربعة من المواضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع سلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة المدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه

الرابع والعشرون لا تتم اربعة اشيا الا باربعة اشيا لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كالشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيث بلا مطر

الخامس والعشرون قال علي بن ابي طالب لجابر بن عبد الله رضي الله عنهما قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع اخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير اخرته بدنيا غيره فالويل لهم والثبور سبعين مرة

السادس والعشرون قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا

لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه

السابع والعشرون اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منه وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسوال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه

الثامن والعشرون اذا اشتغل العلما باكل الحلال صار العوام اكلين الشبهات واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي اكلا للحرام واذا صار العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا

اما الوجوه العقلية فامور

احدها ان الامور على اربعة اوجه قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة وقسم يرضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة وقسم لا يرضاه العقل ولا الشهوة معا **اما الاول** فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فنزلة العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة فمن اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في البعد عن المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب تلك الاجزاء هو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وتبعيده فلا جرم كان ذلك مولما والاحراق بالنار لما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يبعد الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار فانها تغوص في جميع الاجزاء واقتضت تبعيد الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق اشد كان الالم هناك اصعب واما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك اللذة النظرية انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المبصرات فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك اشرف واكمل وانقى وابقى وجب ان تكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف من البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سياتي بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك انه اشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واي معلوم اشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلنا انه اذا سيل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس راسه حيا من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقا الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقا واعلم ان هاهنا وجوها اخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا باس بان نذكرها هنا الوجه الاول ان اول ما نزل قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الايات فاي مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم بالقلم فاجيب عنه ان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انه اخس الاشياء واخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت في اول حالك في تلك الدرجة التي هي نهاية الخساسة فصرت في اخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشي في هذا المقام اولى ٥ اما الثاني انه تعالى قال اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى ٥ انما استحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره ٥ الثالث قوله سبحانه وتعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الاية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلما من اهل الخشية قوله انما يخشى الله من عباده العلماء بيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاوهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله عز وجل وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع امنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيمة واذا خافني في الدنيا امنته يوم القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه وذلك لان من لم يكن عالما بالشي استحال ان يكون خايفا منه

ثم ان العلم بالذات لا يكفي بالخوف بل لا بد له معه من العلم بامور ثلثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على
افعالهم القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان
يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون
السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح افعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو اطلع على اطلاع
السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة
لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على
كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب للفوز بالجنة
وذلك لانه اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف امر الله وبعد ذلك الشيء مشتملا على منفعة ومضرة
وصريح العقل يشهد بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة في
مقابلة الالم الاجل صار ذلك الايمان سببا للفرار عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور
فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل الجنة ٥
ثانيها ان ظاهر الاية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا
تحصل الا للعلماء والاية الثانية وهو قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية فكونها
لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الايتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الاية فيها تخويف
شديد وذلك لانه لو ثبت ان الخشية من الله من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة
ينبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وعظمت
اذا خلت عن افادة الخشية كان من العلم المذموم ٥ وثالثها قال انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب
الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا
يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي مبالاة به واي التفات اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب
للعلماء والتعظيم ٥ الرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته
وفرط محبة الله اياه حيث امر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من
العلم لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا الخامس كان لسليمان عليه
السلام من ملك الدنيا ما كان حتى قال رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم
حين قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من
سليمان ان يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذلك على قوله واوتينا من كل
شيء وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اول الاقوال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكلا اتينا حكما
وعلما ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف ٥ السادس قال بعضهم الهدهد مع انه
في الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم اشرف الاشياء والا لما امكن ٥
للهدهد ان يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين
وما ذاك الا ببركة العلم ٥ السابع قوله عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان احدهما ان التفكر
يوصلك الى الله والعبادة توصلك الى ثواب الله والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله ٥ والثاني ان التفكر عمل
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلوة لذكري
جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره ٥ الثامن
قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة هي
العلم وقال ايضا الرحمن علم القران فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره ٥ التاسع
ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم اما التوراة فقال الله تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب الا
واردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والاخرة اما الزبور فقال سبحانه يا داود قل لاحبار
بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء
فان التقى والعلم والعقل ثلث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وانا اريد هلاكه واقول انما قدم
تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا في ان الخشية لا تحصل الا مع العلم والموصوف بالامرين اشرف من
الموصوف بامر واحد ولهذا السر قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد ان يكون عالما اما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل

كالبدن

كالبدن والعلم كالشجرة والتقوى كالثمرة اما الانجيل فقال تعالى في السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم
فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم
وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم
يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى ينادي يوم القيامة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون
ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول اني قد فعلت اني قد استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم ادخلوا
في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام
يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب ٥
وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء ٥ **اما الاخبار**

الاول عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله للعلماء اني لم اضع علمي فيكم
وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم **الثاني** قال ابو هريرة وابن عباس رضي الله عنهما
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي اخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم
وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة ولم يكن في الجنة
منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها اوفر النصيب واشرف المنازل **الثالث** ابن عمر
رضي الله عنهما مرفوعا اذا كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت
والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين من حمل الى محمد علما يريد به وجه الله اجلسوا على
هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة **الرابع** عن عيسى بن مريم عليه السلام ان من امة محمد
صلى الله عليه وسلم علماء حكماء كانهم في الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من
من العلم ويدخلون الجنة بلا اله الا الله **الخامس** قال عليه الصلاة والسلام من اغبرت قدماه في طلب
العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض الجنة
ويوسع له في قبره مد بصره ويتنور على جيرانه اربعين قبرا عن يمينه واربعين عن يساره واربعين من خلفه واربعين امامه
ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفئ بحرا من جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم
ومن اهان العلم فقد اهان النبي ومن اهان النبي فقد اهان جبريل ومن اهان جبريل فقد اهان الله ومن اهان الله اهانه يوم القيامة
السادس قال عليه الصلاة والسلام الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى اجود الاجواد
وانا اجود ولد ادم واجودهم من بعدي رجل عالم نشر علمه فيبعث يوم القيامة امة واحدة ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل
السابع عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة
ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والاخرة والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا يبتغي به
علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم السكينة
وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه ابو مسلم في الصحيح **الثامن** قال عليه السلام يشفع
يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي فاعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة **التاسع**
عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانس
من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء والدليل عليه
عند الاخلاء يرفع الله به اقواما ويجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم وائمة في الخير تقتفى اثارهم ويقتدى بافعالهم ٥
وينتهى الى ارائهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتهم تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس
وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم
وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والاخرة والتفكر
فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع ويعبد وبه يوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال من الحرام **العاشر**
ابو هريرة رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية
او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له بالخير **الحادي عشر** قال عليه الصلاة والسلام اذا سالتم الحوائج فاسالوها الناس
قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من قال صباح الوجوه قال الراوي ٥
فالمراد باهل القران من يحفظ معانيه **الثاني عشر** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف

ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه من امر بالمعروف ونهى عن المنكر وخليفة كتابه وخليفة رسله والدنيا سم الله القتال
لعباده فخذوا منها بقدر السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء ذا احتاطوا فيه لانهم يقولون هذا حرام فا
جتنبوه وهذا حلال فخذوه **الثالث عشر** في الجزء العاشر بني لم يوح اليه **الرابع عشر**
قال عليه الصلاة والسلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه
الرواية والاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجلان عالم ومتعلم وساير الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب
بمنزلة المتعلم وما احسن قول الاعراب لولده لن سبعا جالسا او ذئبا جالسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا
ناقصا **الخامس عشر** قال عليه الصلاة والسلام من اتكى على يدي عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل
راس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة **السادس عشر** قال عليه الصلاة والسلام رواية ابي هريرة رضي
الله عنه يبكي السموات والارض السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني
افتقر وعالم يلعب به الجهال **السابع عشر** قال حملة القران عرفاء اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة
والانبياء سادة اهل الجنة **الثامن عشر** فقال العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء وقال الراوي
الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى انما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من راى في النوم ان بيده
مفاتيح الجنة فانه يوتى علما من الدين **التاسع عشر** قال عليه الصلاة والسلام لله عز وجل كل
يوم الف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعين رحمة للعلماء وطالبي
العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لساير الناس **العشرون** قال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل
اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم قال النظر الى العالم قلت ثم اي قال زيارة العالم ثم قال ومن
كتب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عرضا من الدنيا فانا كفيله في الجنة **الحادي والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام عشرة يستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض
واليتيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمراة المطيعة لزوجها **الثاني والعشرون**
سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما
الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قال فما الدنيا قال سوق الاخرة
الثالث والعشرون انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى انه
لم يبق من عمر هذا الرجل الذي يحدث الا ساعة وكان هذا اوقت العصر فاخبره النبي صلى الله عليه وسلم بذلك
فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم وقبض
قبل المغرب **قال الراوي** فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم
في ذلك الوقت **الرابع والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام الناس كلهم موتى الا العلماء والخبر مشهور **الخامس والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام سبعة للعبد يجري بعد موته من علم علما واجرى نهرا او حفر بيرا او بنى مسجدا
او ورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة يجري له بعد موته فقدم عليه السلم التعليم على جميع الاقسام
لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسماني **السادس والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا
العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة
ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد **السابع والعشرون** اوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن ابي طالب
رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلاة فانها قرة عيني واذكر الحق
فانه نصرة فوادي واستعمل العلم فانه ميراثي **الثامن والعشرون** ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم مثل الدنيا كمثل اربعة رهط رجل اتاه الله علما واتاه مالا فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل اتاه الله علما ولم
يوته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سواء ورجل اتاه الله مالا ولم يوته
علما فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل ورجل لم يوته الله علما ولم يوته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت
فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء **الاثار الاول** كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي
طالب رضي الله عنه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل ان هذه القلوب اوعية فخيرها
اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح
لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجاوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال
ينقصك والعلم يزكوا على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكتسب به الانسان

الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه **الثاني** عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان
الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم وخاف واسترجع الى ذنوبه انصرف الى منزله وليس
عليه ذنب فلا تفارقوا مجلس العلماء فان الله تعالى لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس العلماء **الثالث**
ابن عباس رضي الله عنهما خير سليمان عليه السلم بين الملك والعلم فاختار العلم فاعطي الملك والعلم معا **الرابع** سليمان
عليه السلم لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه بالماء روى عن نافع بن الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب
الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف يا وقاف الفخ يغطى له باصبع من تراب
فلا يراه فقال ابن عباس اذا نزل البلاء عمي البصر **الخامس** قال ابو سعيد الخدري رضي الله عنه تقسم الجنة على عشرة
الاف جزء تسعة الاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله امره فكانوا اعداه ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم
من العقول يقسمون المنازل فيها وجزء للمومنين الفقراء الضعفاء **السادس** قال ابن عباس رضي الله عنهما لولده يا بني عليك
بالادب فانه دليل على المروة وانس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الرسا
وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك **السابع** الحسن البصري رضي الله عنه صرير قلم العلماء
تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض
تلالا نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فقالوا هذا عبد الله اكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلم **الثامن**
في كتاب كليلة ودمنة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلماء اهلك دينه
ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته **التاسع** قال سقراط من فضيلة
العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في ساير الاشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك
العاشر قيل لبعض العلماء لا تنظر فتغمض عينيه فقيل لا تسمع فسد اذنيه قيل له لا تتكلم فوضع يده
على فيه قيل له لا تعلم فقال لا لا اقدر عليه **الحادي عشر** اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان
المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد **الثاني عشر**
قال بعضهم احيوا القلوب احيوا انفسكم بيضا بربنا بكم كما يحيي الموات بالنبات والنواة فان نفسا سعد من السهوات والسهيات
افضل من ارض مصلح النبات كما قال الشاعر ۵ وفي الجهل قبل الموت موت لاهله ۵
واجسامهم قبل القبور قبور ۵ وان امرءا لم يحي بالعلم ميت ۵ فليس له حتى النشور نشور ۵
اما النكت من وجوه احدها المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها
انظر الى ذلة ادم عليه السلم فانه تعلم استغفر والشيطان عوى وبقي في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل **الثاني**
ان يوسف عليه السلم صار ملكا احتاج الى وزير فسال ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لك لا تختر الا فلانا
فراه يوسف في اسوا الاحوال فقال لجبريل كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك
لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف
استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين **الثالث**
اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك
اليه اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي فقال كنت اهلا لخدمتك حيث لم تر في اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك
رايت نفسي اهلا لخدمة الله وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك لجهلي والان عرفت ان الباب باب الرب **الرابع**
تحصيل العلم انما صعب عليك لفرط حبك الدنيا لان الله تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد
اكبر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف
اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا **الخامس** قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم
ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة فاذا
ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا ابديا لا اخر له **السادس**
قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم يكن الا بسبب
انها علمت مسئلة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كانت قالت سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه اعتماد البري عن
الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لا يعلم حالكم فقوله وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه
الانبياء عن المعصية فتلك النملة علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقيقة الاشياء من الموجو
والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين **السابع** الكلب اذا علم فارسله المالك على اسم الله تعالى

صار صيد النجس طاهرًا والنكتة ان لعناك العلم انضم الى الكلب وصار النجس ببركته الله لعلم طاهرًا فها هنا النفس والروح
طاهرتان في اصل الفطرة الا انها تلوثت باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وصفاته فنرجوا من عميم لطفه ان ينقلب النجس
طاهرًا والمردود مقبولًا **الثامن** القلب رئيس الاعضاء وتلك الرياسة ليست للقوة فان العظم اقوى منه ولا للعظم
فان الكبد اعظم منه ولا للحدة فان الظفر احد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات ۞

اما الحكايات

فانه يحكى ان هرون الرشيد كان معه الفقها وكان فيهم ابو يوسف
فاتى برجل وادعى عليه انه اخذ من بيتي مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه يقطع يده فقال ابو يوسف
لا يقطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا
للآخذ اسرقتها فقال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا يقطع وان اقر بالسرقة لكن بعد
ما وجب الضمان باقراره بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره
فتعجب الكل **ب** عن الشعبي عند الحجاج فاتى بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا فقال الحجاج
انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها واضحة
بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال ائتيك بها واضحة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت
من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتيني بهذه الاية قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فقال ائتيك
بها واضحة من كتاب الله قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان
ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع راسه فقال كاني لم اقرا هذه الاية من كتاب الله حلوا وثاقه
واعطوه من المال كذا **ج** يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاءوا الى ابي حنيفة رضي الله عنه ليناظروه في ترك القراءة
خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا امر المناظرة لاعلمكم لاناظره فاشاروا
الى واحد فقال هذا اعلمكم فقالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام
عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته ولزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا قد رضينا به اماما
فكان قوله قولنا فقال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام
د هجا الفرزدق واحدًا فقال ۞ لقد ضاع شعري على بابكم ۞ كما ضاع در على خالصة ۞
ان خالصة كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك تقوم بحسبه المروانين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان
وشكت الى الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على اقطع الوجوه مكبلا مقيدًا فلما حضر وما كان له من الرمق مقدار ما
يقوم على الرجل على شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك انت القائل ۞
لقد ضاع شعري على بابكم ۞ كما ضاع در على خالصة ۞
فقال ما هكذا قلت وانما غيره علي من اراد بي مكروهًا وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع ۞
لقد ضاء شعري على بابكم ۞ كما ضاء در على خالصة ۞ فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها ان خرجت من الستر والقت
على الفرزدق ما عليها من الحلي وفيه زيادة على الف الف درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى
الحلي من الفرزدق بمائة الف درهم وردها على خالصة **ه** دعا المنصور ابو حنيفة يومًا فقال الربيع وهو يعاديه
يا امير المومنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز وهو ينكره فقال ابو حنيفة هذا
الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون لك البيعة ثم يرجعون الى منازلهم يستثنون فيبطل
فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة لكنت البادي
وانا الدافع **و** ويحكى ان مسلما قتل ذميا عمدًا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة فبعثت الى ابي يوسف وقالت
اياك ان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف وحضر الفقهاء وجيء باولياء الذمي والمسلم قال
الرشيد احكم بقتله فقال يا امير المومنين هو مذهبي غير اني لم اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم
قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه **ز** دخل الغضبان على الحجاج ابتداء فقال لعدو الله عبد
عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغدى بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك فقال وعليكم السلام
ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان احترزت لنفسك اما انا لا يرد عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء
بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به يرتدي ونعسا للجهل ومن في اودية
تردي **ح** بلغ عبد الملك قول الشاعر ۞ ومنا سويد والبطين وقعنب ۞ ومنا امير المومنين شبيب ۞
فامر به فادخل عليه فقال انت القائل ومنا امير المومنين شبيب فقال انا قلت ومنا امير المومنين شبيب نصب الراء

فناديناك واستغثنا بك فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك لصنعه يسير بعلمه وهو انه حول الضم فتحة ۞
ط قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود
وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كذا ما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه ۞
ي قال رجل لابي حنيفة اني حلفت لا اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما ملكت لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء
فيه قال سفين من كلم صاحبه حنث فقال ابو حنيفة اذهب فكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفين واخبره بما قال
ابو حنيفة فذهب سفين الى ابي حنيفة مغضبا وقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك فقال سفين اعيدوا على ابي
حنيفة السؤال فاعادوا فاعاد ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قلت فقال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة
وسقطت يمينه فان كلمها فلا حنث عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنها فقال سفين انه ليكشف لك من
العلم عن شيء كلنا عنه غافل **يا** دخل اللصوص على رجل واخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق والثلاث ان لا يعلم احدًا
فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة فقال
احضر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد على هذا متاعه قالوا نعم
قال فاجمعوا كل متهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدًا واحدًا فقولوا له هذا لصك فان كان ليس بلصه قال لا وان
كان لصه فليسكت فاذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه
يب كان في جوار ابي حنيفة فتى يغشى مجلس ابي حنيفة فقال يومًا لابي حنيفة اني اريد ان اتزوج ابنة فلان وقد خطبتها
اليهم وقد طلبوا مني المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل الامر عليك بعد ذلك ثم اقرضه
ابو حنيفة هو ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر
باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على اهل المراة وجاءوا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة
له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه فاجابوا اليه
فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا اخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة ايما احب اليك ترضى
بهذا القدر والا اقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا اخذ
منهم شيئا ورضي بذلك فحصل ببركة علم ابي حنيفة فرح كل واحد من الخصمين **يج** عن الليث بن سعد قال رجل لابي حنيفة
لي ابن ليس بمحمود السيرة اشتري له جارية بالمال العظيم فيعتقها واازوجه امراة بالمال العظيم فيطلقها فقال له ابو حنيفة
اذهب به الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فاذا اطلقها عادت عليك مملوكة
وان اعتقها لم يجز عتقها اياه قال الليث فما عجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه **يد** سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليفطرن
امراته في نهار رمضان فلم يعرف احد وجه الجواب فقال ابو حنيفة ليسافر مع امراته فيطاها نهارًا في رمضان **يه**
جاء رجل الى الحجاج فقال سرق لي اربعة الاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدًا فقال الحجاج لعلك ابتيت من
قبل اهلك قال سبحان الله قال سبحان الله امراتي خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له
الطيب ثم دعا الشيخ فقال له ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد
واذا شممتم الطيب وقال من وجدتم منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فاخذوه فقال له الحجاج من اين لك هذا الدهن
قال اشتريته فقال له اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال هذا صاحب اربعة الاف درهم عليك ۞
بامراتك فاحسن ادبها ثم اخذ الاربعة الاف درهم من الرجل وردها الى صاحبها **يو** قال الرشيد يومًا لابي يوسف
عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك وقد حلف ان لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الان يطلب حل
يمينه قال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث **يز** قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة اذا انا بالباب يدق
ويقرع فقلت انظروا من ذلك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال
دعوتك في مسئلة ان ام محمد يعني زبيدة قلت لها اني امام العدل وامام العدل في الجنة فقالت انك ظالم عاص قد
شهدت لنفسك بالجنة فكذبت بذلك وحرمت عليك فقلت له يا امير المومنين اذا وقعت في معصية فهل تخاف
الله في تلك الحال وبعدها فقال اي والله اخافه خوفا شديدًا فقلت له انا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال
الله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفني وامرني فلما رجعت الى داري رايت البدر متبادرة الي **يح** ان ابا يوسف
اتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازارًا ومشى خائفا الى دار الخليفة فلما دخل
عليه سلم فرد الجواب واواه فعند ذلك سكنت روعته ثم قال الرشيد ان حليا لنا غابت في الدار فاتهمت بها جارية
من جواري الدار الخاصة فحلفت لتصدقني والا قتلتك وقد ندمت فاطلب لي وجها فقال ابو يوسف فاذن لي في

الدخول عليها فاذن له فراى جارية كانها فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال لها احفظي
ما اقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي عنه اذا دعاك الخليفة وقال لك اسرقت الحلي فقولي نعم فاذا قال لك فهاتيه
فقولي ما سرقتها ثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد وامر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلي فقال
الخليفة اسرقت الحلي قالت نعم قال لها فهاتيها قالت لم اسرقها قال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار
وفي الانكار وخرجت من اليمين وسكن غضبه وامران يحمل الى ابي يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلو اخرنا
ذلك الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشر بدر مع ابي يوسف الى منزله

بط قال بشر المريسي للشافعي كيف تدعي انعقاد الاجماع مع ان اهل الشرق والمغرب لا يمكن معرفة اجماعهم
على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي رضي الله عنه هل تعرف اجماع الناس على خلافة
هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع

لب اعرابي فقصد الحسين بن علي رضي الله عنهما فسلم عليه وساله حاجة
قال سمعت جدك يقول اذا سالتم حاجة فاسلوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القران او
صاحب وجه صبيح فاما العرب فتشرفت بجدك واما الكرم فدابكم وسيرتكم واما القران ففي بيوتكم نزل واما الوجه
الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين
ما حاجتك فكتبها فقال الحسين سمعت ابي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسن وسمعت جدي يقول المعروف بقدر
المعرفة فاسالك عن ثلاث مسائل ان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت عن ثنتين فلك ثلثا
ما عندي وان اجبت عن الثلاثة فلك ما عندي وقد حمل الى الحسين صرة مختومة من العراق فقال سلوا فوق الا بالله فقال اي
الاعمال افضل قال الاعرابي الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما زين المرء
قال علم معه حلم قال فان اخطاه ذلك قال فمال معه كرم قال فان اخطاه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان
اخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه

اما الشواهد العقلية

في فضيلة العلم فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان امر
معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتاذى لذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل
للرجل الصالح الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف
لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقص لذاته وايضا فالعلم اينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا
راى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى من الانسان بكثير من
الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا راوا من جنسهم من كان اوفر عقلا منهم واعز فضلا فيما هم بصدده انقادوا
له طوعا فالعلماء اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فان كثيرا ممن كانوا
يعاندون النبي صلى الله عليه وسلم قصدوه ليقتلوه فما كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله في قلوبهم منه روعة فهابوه
وانقادوا له ولهذا قال الشاعر ٭ لو لم يكن فيه ايات مبينة كانت بداهته تنبيك عن خبر ٭
وايضا فلا شك ان الانسان افضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات
يساويه فيه او يزيد عليه فاذا تلك الفضيلة ليست الا اختصاصه بالمزية النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها
صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وايضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات
فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط
والمؤلف ويبالغ في تقسيم كل واحد منهما الى انواعها وانواع انواعها واجزائها واجزاء اجزائها والجزء الذي شارك
غيره والجزء الذي يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده
وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي انتقش فيها جميع المعلومات بتفاصيلها واقسامها فاي سعادة تبعد هذه الدرجة
ثم انه بعد صيرورته كذلك يصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الارواح وسببا للحيوة الابدية
لسائر النفوس فانها كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال ينزل الملائكة بالروح
من امره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقران فكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذلك الروح بلا علم
ميت ونظيره قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فالعلم روح البدن ونور النور ولب اللب ومن
خواص هذه السعادة انها لا تزول بل هي امنة من الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال
والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية ابد الابدين ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل

السعادات

وجد

والمركب

السعادات وايضا فالانبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
الى اخره وقال تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ثم اخذ من اول الامر فانه سبحانه وتعالى لما قال اني
جاعل في الارض خليفة فلما قالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها قال اني اعلم ما لا تعلمون فاجابهم بكونه سبحانه و
تعالى عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا
لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت باسرها
في نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف ثم انه سبحانه انما اظهر فضل ادم بالعلم وذلك ايضا يدل على ان العلم اشرف من
غيره ثم انه سبحانه لما اظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان المنقبة انما استحقها
ادم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخروا بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان
حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخس المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا
والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان ادم عليه السلام انما وقع عليه اسم
المعصية لانه اخطا في مسئلة واحدة اجتهادية على ما سياتي بيانه فلاجل هذا الخطا القليل وقع فيما وقع فيه والشيء
كلما كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة العلم لما تاب واناب وترك الاصرار
والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابرهيم كيف اشتغل في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن
عليه الليل راى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل من فكر من شيء الى شيء الى ان
وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى باشرف المدائح وعظمه على اتم الوجوه فقال تارة وكذلك
نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ثم
انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدا اشتغل بمعرفة المعاد فقال تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه كما قال تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون وتارة مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه وانظر الى
صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في اوائل امورهم واواخرها بالتعلم والعلم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر في
الدلائل وكذلك احوال موسى مع فرعون وجوده لا مهلة معه ثم انظر الى حال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كيف
من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان
بالمال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا ثم انه
اول ما اوحي اليه اقرا باسم ربك الذي خلق ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان ابدا يقول ارنا
الاشياء كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال ان يظهر علما اصلا وايضا
فان الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة منها الحياة او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به
وثانيها الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وثالثها النور الله نور السموات والارض وايضا قال
تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على الجسم ولا شك
ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة
على السعادة الجسمانية فاولى ان تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ
عليم ولم يقل اني حسيب نسيب فصيح مليح وقد جاء في الخبر المرء باصغريه قلبه ولسانه اذا تكلم تكلم بلسانه واذا
قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر ٭ لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم ٭
وايضا فانه تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم
وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي بن ابي طالب
رضي الله عنه العلم من العلوم ولا مة من اللطف وهيبة من الروع وايضا فضل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان
وعلم السر لرد الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان
وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعباد وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وقيل
ايضا ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله انزل من السماء ماء والمياه اربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة
وماء العين وكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر لذا لا ينبغي طلب حقيقة الله لئلا يحصل
الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر

يقول صاحبنا

١٠٢

بغبار الهوى كذلك علم الزهد صافي ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يميت الاحياء ويهلك الخلق فكذا البدع والله اعلم

المسئلة السابعة في قول الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري رحمه الله العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جايز ٥ اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذاته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسيأتي مزيد تقريره اذا ذكرنا مختارنا في هذا الباب ان شاء الله تعالى قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور ايضا فالمعرفة لا تكون الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل ٥ احدها ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف الشي بنفسه وهو محال وثانيها ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا اقال ما كنت اعرف فلانا والان فقد عرفته وثالثها ان الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني العلم تبين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو تبين وهو ايضا ضعيف اما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفي منه ولان التبين والاستبانة يشعران بظهور الشي بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله واما قوله تبين المعلوم على ما هو عليه به فيتوجه اليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قال العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة تتوجه على هذه العبارة قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشي اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب العلوم الضرورية وهو العلم النظري او لا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجازم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان متساويان وهو الشك او لا يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم ضروري بديهي واذا جاز ذلك فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي وثانيها ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم البعض معرفا للبعض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشي بمثله او بالاخفي وثالثها ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة هو الاعتقاد المقتضي الى سكون النفس وربما قالوا العلم مقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا هاهنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه وهم ان يقولوا الاشتراك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه تقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه من المجازات ولا بد في ذلك من تحصيل الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المراة صورة الوجه وكذلك يحصل صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا النجوم الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال فان لم يحصلا في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشي الذي تلك الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما فان قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن وثانيها ان قوله مطابقة للمعلوم تقتضي الدور وثالثها ان عندهم ان المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول ورابعها انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم ولان المطابقة تقتضي كون المطابقين امرا ثبوتيا والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي رحمه الله ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المري في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المراة مثلا فكما ان البصر باخذ صورة المبصرات في العين اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثاله المطابق لصورتها فكذلك العقل على مثال مراة ينطبع فيها صورة المعقولات فا هي

تصور

بصورة المعقولات حقايقها وماهياتها فنعني المراة امور ثلثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذلك جوهر الادمي كالحديد وعقله كالصقالة والعلوم كالصور ٥ اعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المري في القوة الباصرة فباطل لوجوه احدها انه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور وثانيها انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة شرط لحصول ابصار الشي العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى المري حيث هو ولو كان المري هو الصورة المنطبعة لما رايناه في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل منطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان تكون مساوية للحرارة في الماهية او لا تكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول شي في الذهن مخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله واما الذي ذكره من انطباع الصور في المراة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة المراي لا تنطبع في المراة فثبت ان الذي ذكره في تفسير قولهم لا يوافق قولهم فلا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان المعجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه في الجلاء حيث لا يوجد شي اعرف منه ليجعل معرفا له والمعجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعلم بانتساب شي الى شي عالم لا محالة بكلي الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف هاهنا وساير التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية

المسئلة الثامنة في البحث عن الالفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلثون **احدها** الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة وقال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا بلغت وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة **وثانيها** الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله تعالى انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا **وثالثها** التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقايق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة تحل في المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التاويل **ورابعها** الحفظ فاذا حصلت القوة في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة لاسترجاعها واستفادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا **وخامسها** التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزايلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها استحال ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا تامل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول بالاشياء التي هي اخفى الامور واعصاها على العقول والاذهان **وسادسها** الذكر فالصورة الزايلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره ... وكيف اذكره اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر وتوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهاهنا دقيقة نعتبرها وهي انه سبحانه وتعالى قال فاذكروني اذكركم فهذا الامر يتوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر فكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم المامور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يعسر ذلك الاشكال اما الذكر فهو باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرتموه تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف يتذكر فنقول لا

تعرف كيف تذكر لكن علمك يمكنك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية
يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل هاهنا اسرار اخر وهوانات لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك
فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشيا اخفاها ليتوصل
العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فيجتهد في مطالعة شيا من مبادي اسرار كونه ظاهرا او باطنا **وسابعها** المعرفة
وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا
المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهولاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات
الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية لان الشي ما لم يعرف وجوده لا
تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم اما ليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل
في ميادين العلم وترقى في مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا
من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال واخرون قالوا من ادرك شيا وحفظ اثره في نفسه ثم ادرك
ذلك الشي ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال
قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رايته وقت كذا ثم في الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها
على الابدان ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب ادم عليه السلم وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة
العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا **وثامنها** الفهم وهو تصور الشي من لفظ المخاطب والافهام هو
ايصال معنى اللفظ الى فهم السامع **وتاسعها** الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت
كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون
على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود
الاصلي والغرض الحقيقي **وعاشرها** العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك
متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشي من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر
داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري ذلك العقل مجرى عقال الناقة ولهذا لما
سيل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين فلما سيل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه
هذا هو القدر اللايق بهذا المكان والاستقصا فيه يجي في موضع اخر ان شا الله تعالى **الحادي عشر** الدراية وهي المعرفة
الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن و
المدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى **الثاني عشر**
الحكمة وهو اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي احسن منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه في العلم ومنه يقال احكم
العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال او في المال ومن العباد
ايضا كذلك ثم قد جرت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقايقها وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال
فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هو الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة
وقيل هي الاقتدا بالخالق سبحانه في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده
عن البخل وحلمه عن السفه **الثالث عشر** علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد
ان الشي كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان ذلك الاعتقاد موجبا اما ببديهة النظر واما نظر العقل
الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس عن اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه خلق الروح
خاليا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها كما قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا لحكمه سبحانه انما خلقها للطاعة
على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع اخر اقم الصلوة لذكري فبين انه امر
بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد ان يكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحق
سبحانه وتعالى من الحواس ما اعان على تحصيل هذه المعارف العرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا انطاقت تلك القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
الرحمن علم القران فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل المعارف هو الذهن **الخامس عشر** الفكر وهو انتقال الروح
من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استنزال
العلوم من عنده **السادس عشر** الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شي متوسط بين طرفي المجهول ليصير

البينة

النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقفة في ظلمة ظلما فلا بد من قايد يقودها وسايق يسوقها وذلك هو
المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة
مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما الشاهدان كانه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان
اللسان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس **السابع عشر** الذكاء وهو شدة هذا
الحدس وكماله وبلوغه الغاية ولان الذكاء هو الامضاء في الامر وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة
مذكاة اي مدرك ذبحها بحدة السكين **الثامن عشر** الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشي قصد تعريضه ولذلك
فانه يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والرموز **التاسع عشر** الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل في
الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك قال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك
المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل **العشرون** الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد
يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة
الموذي **الحادي والعشرون** الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد القوة والضعف غير مضبوط
وكذا مراتب الضراعة غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الاخر مع تجويز
الطرف الاخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قال بعض
المفسرين في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما اطلق لفظ الظن على العلم هاهنا لوجهين احدهما التنبيه
على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمهم به في الاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد
يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة
قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيا وقوله ان بعض الظن اثم **الثاني والعشرون** الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته
ثم سمي الطيف الوارد في صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال
الا فيما كان في حالة النوم **الثالث والعشرون** البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر
كعلمك بان الواحد نصف الاثنين **الرابع والعشرون** الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه
التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شي اخر فاما الذي يكون بتوسط شي اخر فذلك المتوسط
هو المحمول اولا **الخامس والعشرون** الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي **السادس
والعشرون** الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما
بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت **السابع والعشرون** الخبر وهو معرفة يتوصل
اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله وقيل من قولهم ناقة خبرة اي غزارة فكان الخبر
غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبرة وهي المخبر عنها بغزارتها **الثامن والعشرون** الراي وهو اجالة
الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الراي راي والفكر كالالة للصانع ولهذا
قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي تصب **التاسع والعشرون** الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على
الخلق الباطن وقد نبه الله على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في
لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاف المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن
خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان في امتي
لمحدثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال
بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه
اي البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفا الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال في الاحوال

المسئلة التاسعة

قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن
علم القران لا يقتضي وصف الله تعالى بانه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف
بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو وصي للمعلمين لم يدخل فيه المدرس وكذا لا يقال انه معلم الامير [illegible]
ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه بل يجب ان لا يستعمل الا فيه لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك
لاحد الا الله تعالى

قوله تعالى

**قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال** الم اقل لكم اني اعلم

غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون **اعلم ان** الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطاءهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطاءهم بقولهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف والتسليم بانهم لا يعلمون ما سالوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه ٥ الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى علمهم ذلك فكانهم قالوا انك علمتنا انهم يفسدون في الارض ويسفكون الدماء فقلنا اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وها هنا مسايل ٥

المسئلة الاولى

احتج اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تع قالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة **والجواب** التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن حصول السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل فالله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا

المسئلة الثانية

احتج اهل الاسلام بهذه الاية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وللمنجم ان يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات النجوم دلائل خلقها الله تع على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على بعض الاحوال كان ذلك ايضا بتعليم الله ويمكن ان يقال ايضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز احدنا كان اولى

المسئلة الثالثة

العليم في صفات المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا يتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر

المسئلة الرابعة

الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في الازل والاخر الذي يكون فاعلا لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول انه حكيم في الازل والاولى ها هنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والا لزم التكرار فكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم ادم وانت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه ٥ وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل خليفة في الارض

المسئلة الخامسة

ان الله تعالى لما امر ادم عليه السلم بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو انه عليه السلم اخبرهم بها فلما اخبرهم بها قال لهم عند ذلك الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب ان الله تعالى كان عالما باحوال ادم قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم بقوله يؤمنون بالغيب يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ها هنا اني اعلم غيب السموت والارض والاشعار بان علم الغيب ليس الا لي وان كل ما سواي فهم خالون عن علم الغيب والجواب ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب اما قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه **احدها** روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما ان قوله واعلم ما تبدون اراد به قوله اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس في نفسه من الكبر وان لا يسجد **وثانيها** اني اعلم ما لا تعلمون من الامور الغايبة والاسرار الخفية التي يظن من الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكني لعلمي بالاسرار المغيبة اعلم ان المصلحة في خلقها **وثالثها** انه تعالى لما خلق ادم رات الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا الذي كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان **ورابعها** وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا على تقدير المزاج فاما ان يعتدل الامران او يكون الخير غالبا او يكون الشر غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده واما الذي يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضي ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد القليل وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب السموت والارض فاعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم

المسئلة السادسة

اعلم ان في هذه الاية خوفا عظيما اما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شي من احوال الضماير فيجب ان يجتهد المرء في تصفية باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلايق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاخبار متكثرة في ذلك احدها روى عدي بن حاتم قال عليه السلم يؤتى بناس يوم ٥

القيمة فيومر بهم الى الجنة حتى اذا دنوا منها وجدوا ريحها ونظروا قصورها والى ما اعد الله لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع احد مثلها فيقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليايك كان اهون علينا فنودوا ذاك اردت لكم كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني بالعظايم واذا لقيتم الناس لقيتموهم بالمحبة مخبتين تراوون الناس بخلاف ما تضمرون عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي اكنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم اليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم **وثانيها** قال سليمن بن علي لحميد الطويل عظني فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فلقد اجترات على امر عظيم وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت **وثالثها** قال حاتم الاصم طهر نفسك من الثلاثة اقوال اذا كنت قايلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى **ورابعها** انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بانهم وان اتوا بالفساد والقتل سياتون بعد بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وان ابليس وان اتى بالطاعات لكنه لياتي بعدها بقوله انا خير منه فلا تعتمد على ما تراه وان يكون ابدا في الخوف والوجل فقوله اني اعلم غيب السموت معناه انا الذي اعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم ان من شرونه عابدا مطيعا سيكفر وسيعد عن حضرتي ومن تروته فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي فالخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم ان يحرقوا استار العجز فانهم لا يحيطون بشي من علمه فانه سبحانه وتعالى حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان اظهر من البشر كمال العبودية ومن اشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر احد بعمله وليفوضوا معرفة الاشياء الى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته والله اعلم ٥

قوله تعالى

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ٥

اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو انه سبحانه وتعالى جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لان الله تعالى ذكر تخصيص ادم عليه السلم بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ذكر الان كونه مسجود الملائكة وها هنا مسايل

المسئلة الاولى

الامر بالسجود حصل قبل ان سوى الله تعالى خلق ادم عليه السلم بدليل قوله تعالى اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر الاية يدل على انه تعالى عليه السلم كما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله ساجدين للتعقيب وعلى هذا التقدير تكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة

المسئلة الثانية

اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود عبادة لان سجود العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وادم عليه السلم كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان ادم عليه السلم قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال فسجدوا الى ادم فلما لم يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لادم علمنا ان ادم عليه السلم لم يكن القبلة الثاني ان ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت علي اي كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة فلم يلزم ان تكون الكعبة افضل من محمد صلى الله عليه وسلم ٥ والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القران والشعر اما القران فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر والصلاة لله تعالى لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان القبلة الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة واما الشعر فقول حسان بن ثابت ٥

ما كنت اعرف ان الامر منصرف ... عن هاشم ثم منها عن ابي حسن

اليس اول من صلى لقبلتكم ... واعرف الناس بالقران والسنن

فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود **والجواب** عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في هذا القول الاول اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لادم عليه السلم تعظيما وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام ٥ قال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يوميذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا رضي الله عنهما لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا فقال ان اليهود تسجد لعظمايها وعلمايها ورايت النصارى تسجد لقسيسيها وبطارقتها قلت ما هذا فقالوا تحية الانبياء فقال عليه الصلاه والسلم

كذموا على اتباعهم وعن الثوري عن سماك بن هانئ قال دخل الجاثليق على علي بن ابي طالب رضي الله عنه فاراد ان
يسجد له فقال له علي رضي الله عنه اسجد لله ولا تسجد لي فقال عليه الصلاة والسلام لو امرت ان يسجد لغير الله لامرت
المراة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها **القول الثالث** ان السجدة في اصل اللغة هو
الانقياد والخضوع قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر
اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول
ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم ادم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما
القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان
يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم
انها عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة بالمواطاة مفيدا كالقول بين ذلك ان قيام احدنا للغير
يفيد من الاعظام ما يفيده القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات
سقوط الانسان على الارض والصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك
لم يمتنع ان يتعبد الله تعالى الملائكة بذلك اظهارا لرفعته وكرامته **المسئلة الثالثة**
اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم
وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم واحتج الاولون بوجوه احدها انه كان من الجن فوجب ان لا
يكون من الملائكة انما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن ففسق
واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه لما كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف
لذلك وهذا ضعيف لان الجن ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها
ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت هذا والملائكة مستترون عن
الاعين وجب اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان
من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون
قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون وهذه الاية صريحة في الفرق
بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من
الجن على ما روي عن ابن مسعود انه قال كان من الجن اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون قوله
من الجن اي صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على انه من الجن فلم قلتم ان كونه
من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم من الاية فهو معارض باية اخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين
الجنة نسبا وذلك ان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب
لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه
للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلت
هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة واما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان
بعض الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة
لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه
بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل ان تكون هذه الاية على اللغة الاصلية والاية التي ذكرناها على العرف
الحادث وثانيها ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انما قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته
افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها
لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى لها لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفت الانثى انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية
وثالثها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وان ابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ورابعها ان ابليس مخلوق من
النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم
وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار وقال ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور لما روى
الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خلقت الملائكة من نور وخلقت الجان من مارج من نار
ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح وخامسها ان الملائكة

لقوله

رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا
يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول ان الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه
لدخل او لصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال الله تعالى واذ قال ابراهيم
لابيه وقومه انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني فانه سيهدين وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال
لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطا ولانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثني هو منهم واحدا منهم لانا نقول كل
واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة
ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة
لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع
فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع
تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد بين الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط
العبرة غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه الحجة الثانية قالوا
لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم متناولا له ولو لم يكن متناولا له لاستحال ان يكون تركه
للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب يتناوله ولن يتناوله
ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم
فلا جرم تناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى امره بالسجود بلفظ اخر ما حكاه
في القران بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانا نقول اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا
في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين
الملائكة وبين ابليس لما لم يمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف يمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه
ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اشعر هذا التعقيب
ان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر اخر فهذا ما عندي من الجانبين والله اعلم بحقائق الامور **المسئلة**
الرابعة اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله تعالى للملائكة بسجود ادم عليه السلام على ان ادم كان افضل من الملائكة
واردنا ان نذكر هاهنا هذه المسئلة فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة
افضل من الانبياء وهذا القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر
مجمل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ليس المراد من هذه العندية عندية المكان و
الجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع
من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول انه تعالى اثبت هذه العندية والشرف حاصل لهم لا لغيرهم في الاخرة
لاحاد المؤمنين وهو قوله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكيا عنه سبحانه
انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه سبحانه وتعالى عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم
وما احتجوا به من الاية يدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله
تعالى الوجه الثاني في الاستدلال بالاية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان
البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي
فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة معلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف وللقائل ان يقول لا نزاع
في ان الملائكة اشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال على هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة
مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة
فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في انواع الاحوال في المرض والهرم وانواع الافات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت
كاف في صحة الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا
الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه و
ثانيها قالوا ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فتكون اكثر ثوابا من عبادات البشر انما قلنا انها اشق لوجوه احدها
ان ميلهم الى التمرد اشد فيكون طاعاتهم اشق انما قلنا ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الافات المستغني عن طلب الحاجات

يكون اسل الى النعم والابتداء فيه من العود في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجا اليه ولهذا قال تعالى حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب النعم لهم ابدا مذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل مقبلون على الطاعات موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكانه لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكد في قصة ادم عليه السلم فانه اطلق له في جميع الجنة مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر وثانيها ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه وتعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب ان يكون عبادتهم افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها انما اجرك على قدر نصبك والقياس ايضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان عمله للمشاق ولاجل رضى مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم وللقايل ان يقول على الوجهين يجب ان ينتقض الثاني فلم قلت يجب ان يكون خوفهم اكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكي عن عباد الهند وزهادهم انهم يتحملون من المتاعب في المواضع لله تعالى ما لم يحك عن احد مثله من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وعمقه وهو ان كثرة الثواب لا تحصل الا بنا على الدواعي المقصود ولعل الفعل الواحد ياتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالاعمال الظاهرة ويستحق احدهما ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما كان اخلاص احدهما اشق واكثر من اخلاص الثاني فاذا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بان الايثار في العبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية الزما في الباب ان يقال انه قد تهيا له اسباب النعم فامتناعه عنها مع تهيئها له اشق ولكنه معارض ان اسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم صابرون بقضاء الله لا يعتريهم تلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك ادخل في العبودية ولذلك كانت الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون النعم والرفاهة ولا يصبر احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا معارض بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود عليه السلم وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها ان عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سوال روي في شعب الايمان عن عبد الله بن الحرث بن نوفل قال قلت لكعب ارايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا افلا يكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول للقايل ان يقول الاشتغال بالنفس انما لم يمنع من الكلام لانه من غير الالة فاجتماعهما في الالة الواحدة محال والجواب واي استبعاد في ان يخلق الله لهم السنة كثيرة يسبحون الله ببعضها ويلعنون اعداء الله تعالى بالبعض الاخر والجواب الثاني اللعن هو الطرد والتبعيد والتسبيح هو الخوض في ثنا الله تعالى ولا شك ان ثنا الله تعالى يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه ٥ الثالث قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في اوقاته اللايقة كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها في اوقاتها واذا ثبت ان عباداتهم ادوم وجب ان يكون افضل اما اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية واما ثانيا فلقوله عليه الصلاة والسلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة

صلوات الله عليهم اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانهم نه عليه الصلاة والسلام قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر وللقايل ان يقول ان نوحا ولقمن والخضر عليهم السلم كانوا اطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد وجد في الامة من هو اطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو متهم القدر في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيه ما بيناه ان كثرة الثواب انما تحصل لامر يرجع الى الدعاوى الدواعي والمقصود فيجوز ان يكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحقون ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا ٥ ورابعها انهم اسبق السابقين الى كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة متقدمون فيها وهم المنشئون العابرون لطرق الدين والسبقة في العبادة جهة تفضيل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كلما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر وللقايل ان يقول وهذا يقتضي ان يكون ادم عليه السلم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم لانه اول من سن عبادة الله تعالى من البشر واول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمنا ان كثرة الثواب تكون بامر يرجع الى النية فيجوز ان يكون في المتاخر اصفى فيستحق من الثواب ما لا يستحقه المتقدم ٥ وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسل افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فبالقياس على ان الانبياء من البشر هم افضل من اممهم فكذا ها هنا فان قيل العرف ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول افضل من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا لكن جبرئيل عليه السلم مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذي ذكره السايل ان يكون جبرئيل عليه السلم افضل منهم ٥ واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه اخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما ان يكون الملك رسولا الى ملك اخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر فهو رسول بكرامته وامته ليسوا برسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة لان ابرهيم صلوات الله عليه كان رسولا الى لوط عليه السلم فكان افضل وموسى كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم فكذا ها هنا وللقايل ان يقول الملك اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرئيس حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في اموالهم وقد يكون لانه يبعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم كالرئيس في القسم الاول يجب ان يكون افضل من المرؤس اما في القسم الثاني فظاهر انه لا يجب ان يكون افضل من المرؤس فالانبياء المبعوثون الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء والله اعلم ٥ وسادسها الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر اما انهم اتقى فلانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لانهم خوفهم دايم واشفاقهم دايم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ٥ ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء عليهم السلم فهم مع انهم افضل البشر ما خلا واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلم ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فان قيل قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم خطاب مع الادميين لا يتناول الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم ٥ والجواب عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كانت التقوى كانت الكرامة الخ وعن الثاني لا نسلم عدم الشهوة في حقهم بل لا شهوة لهم الى الاكل ولا الى المباشرة لكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وللقايل ان يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى عليه السلم كان اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا ان من المحتمل ان يكون انسان لم يصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان اخر صدر عنه معصية ثم اتى بطاعة استحق بها الف جزء من الثواب فبقي ما به جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب يبقي له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية عنه يكون افضل من الانسان الذي لم يصدر المعصية عنه قط وايضا فلا

سلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضي للمعصية في حق بني ادم اكثر فكان تقوى المتقين منهم
اكثر وقوله الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذه الايضا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر
من الشهوات وهي شهوة الوطي والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات اكثر في بني ادم فوجب ان تكون
تقوى المتقين منهم اشد وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان
قوله ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التاكيد للاول ومثل هذا التاكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها
العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا الملك ولا
يقال لا يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب ولقائل ان يقول هذه الاية ان دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين
على المسيح لكن لا يلزم فضل الملائكة المقربين على من هو افضل من المسيح وهو محمد وابرهيم وموسى صلوات الله عليهم اجمعين و
بالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلا فاما ثبت ان يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم
لا سيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا صلوات الله عليه افضل من المسيح عليه السلم وما رأينا احدا من المسلمين قطع بفضل المسيح
على ابرهيم وموسى عليهم الصلاة والسلم ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل
على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما ان يدل على ان الملائكة افضل من المسيح فلا واما الامثلة التي ذكروها
فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بامثلة اخرى وهو قوله ما اعانني على هذا
الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو افضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا امين البيت الحرام ولما اختلفت
الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم لان العشرة اقوى من الواحد
فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد اللفظ فههنا في الاية
انما يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل
من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال بهذه الاية على ثبوت المطلوب اولا لدلالة الاية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا
انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات او في درجة واحدة ع م انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف
من خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضي في بعض الامور وهو القوة والقدرة والاستيلاء
والسلطان ولا يدل على كونه افضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك
لان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلم قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شي من ذلك فلم قلتم ان الملك
افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفعل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة
الثواب وكثرة الثواب لا يحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع
لله تعالى لا يناسب الاستنكاف من عبودية الله ولا يلايمها البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل
كلام الله تعالى عليه بحرجاله من الفايدة اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه على الاسماء في هذا العام مستبعد
وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق التواخذ بالكناية عن عجزها وعن الثالث لا شك ان اراد الله تعالى وضع تلك الالفاظ
لتلك المعاني سابقة للتعليم وكيف ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى على حدة المسئلة

الثانية من الناس من قال قوله وعلم ادم الاسماء اي علمه صفات الاسماء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم انما اشتقاقه
من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد
من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشي كالمرتفع على ذلك الشي فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول
فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم
بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد
لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقايق الاشياء اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام
المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك وثانيها ان التحدي
انما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي
ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي لا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان
العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا اما العلم بحقايق
الاشياء فالعقل يتمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي فيه القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسماء كل ما خلق
الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد ادم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان
ولد ادم عليه السلم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم عليه السلم وتفرق اولاده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة

تكرر

من

الي

فانه

فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه
من العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي
ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارض وعلى هذا الوجه ينتظم
وجه دلالة الاية على ان الملائكة افضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على انه افضل من البشر في كثرة الثواب
او يقال الكفار انما ادعوا الالهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم ان الملك حصل لا من اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في ذلك مع
انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الاية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة من العبودية لا في
القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والمقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة
والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين والمقرب من الله علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل
لا في الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودك من هذا السوال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب ان لا يكون
المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين
وجب ان يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون
بامور اخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور سوال اخر وهو انا نقول بموجب الاية فنسلم ان عيسى عليه السلم
دون مجموع الملائكة في الفضل سوال اخر لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل
من البشر فاورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله تعالى وهو اهون عليه وثامنها قوله تعالى حكاية عن ابليس
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند ادم وحوا عليهما السلم ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس
ان يغرهما بذلك ولقائل ان يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة ولا يقال ان ادم عليه الصلوة والسلم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر
واعتقاد ادم حجة لانا نقول لعل ادم عليه السلم اخطا في ذلك اما لان الزلة جائزة على الانبياء صلوات الله عليهم او لانه ما كان
نبيا في ذلك الوقت وان سلمنا انه حجة لكن ادم عليه السلم لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت
فضل الملك عليه حال ما صار نبيا وايضا فهب ان الاية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها
تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع ان الملك افضل من البشر في القوة والقدرة وفي باب
الحسن والجمال وفي باب الصفا والبقا عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الانوار وادم
مخلوق من التراب فلعل ادم عليه السلم وان كان افضل منهم في كثرة الثواب الا انه رغب في ان يكون مساويا لهم في تلك الامور
التي عددناها فكان السعي حاصلا من هذا الوجه وايضا قوله الا ان تكونا ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان تنقلبا ملكين
فحينئذ يصح الاستدلال به ويحتمل ان يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول احدنا لغيره ما نهيت
انت عن كذا الا ان يكون فلانا ويكون المعنى ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد الا ان تنقلب فتصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع
الشبهة لهما فمن اوكد الشبه ايهامهما انهما لم ينهيا وان المنهي غيرهما وايضا فهب ان الاية تدل على ان الملك افضل من ادم فلم قلت
انها تدل على ان الملك افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا افضل من ادم صلوات الله عليهما ولا يلزم
من كون الملك افضل من المفضول كونه افضل من الافضل وتاسعها قوله قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا
اقول لكم اني ملك ولقائل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة
الاحتمال وجوه الاول وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال واحياء الاموات العظيمة وهذه
الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة والثاني قوله قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا
اعلم الغيب هذا يدل على اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل
المعلومات فكذلك ما ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث قوله ولا اقول لكم اني ملك لم
يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفى ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكون في صدقه ان لا يكون له مثل ما لهم
ولا يكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستوا في الكل
غير وحصول الاختلاف في الكل غير وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى ان يقع هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة فلانه قال ان هذا
الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد الصورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشر
من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت
هذه الاية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فايقة على درجات البشر ولقائل
ان يقول المراد ... لكن الذي يلتبس فيه كالصريح في ان مراد النسا بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال

بون

لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما حصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقها له سلمنا ان المراد تشبيه يوسف بالملك في الاعراض عن الشهوات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التعاوق البشري الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية يجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه

الحجة الحادية عشرة قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل من الملك ايضا لزم حينئذ ان يكون البشر افضل من جميع المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على جميع ممن خلق تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح به افضل من كثير المخلوقات لا يدل على انه ليس افضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس بني ادم ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من افراد المجموع الاول افضل من افراد المجموع الثاني فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد الواحد منهم يساوي مائة دينار وعشرة اخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية تساوي كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول اولى من المجموع الثاني وواحد هو افضل من كل واحد واحد من احاد المجموع الاول وكذا ههنا وايضا فقوله وفضلناهم يجوز ان يكون المراد به وفضلناهم في الكرامة التي ذكرها في اول الاية وهي قوله ولقد كرمنا بني ادم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك افضل ازيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به لا يقتضي ان يكون هناك الاخر له به برهان فكذا ههنا

الحجة الثانية عشرة الانبياء صلوات الله عليهم ما استغفروا لاحد الا بدءوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المومنين قال ادم عليه الصلوة والسلم قالا ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا وقال ابرهيم رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمومنين من البشر يدل عليه قوله تعالى فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدءوا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلوة والسلم ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها

الحجة الثالثة عشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي ان يكونوا افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة بني ادم والحافظ للمكلف عن المعصية لا بد ان يكون ابعد عن الخطا والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقائل ان يقول اما قوله حافظين يجب ان يكون ادوم من المحفوظ فهذا فاسد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على عبده وعلى ولده ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ فهناك اما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه

الحجة الرابعة عشرة قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر حالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طايفة قيامهم وتضرعهم اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا المقام ثم انه سبحانه وتعالى بين عظمة ذاته في الاخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقائل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز ان يكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم هذا لا يدل على انهم اكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا

الحجة الخامسة عشرة قوله تعالى والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله بين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا

افضل

عنا

في قوله

في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقدم في الذكر يدل على التقدم في الدرجة يدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح شرعا وعرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي رضي الله عنه وبين معوية وهذا يدل على ان التقدم في الذكر يدل على مزية الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقدمهم في الفضل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد وان كان على الواو فالواو لا تفيد الترتيب وان كان على التقدم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله احد

م

الحجة السادسة عشرة قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلاة الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة اشرف من النبي ولقائل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فامر المومنين بالصلوة على النبي ولم يلزم كون المومنين افضل من النبي فكذا في الملائكة

الحجة السابعة عشرة ان نتكلم في جبريل وفي محمد صلوات الله عليهما فنقول ان جبريل عليه السلم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل صلوات الله عليه بستة من صفات الكمال احدها كونه رسولا لله وثانيها كونه كريما على الله وثالثها كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرءا عن انواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلم بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمدا عليه الصلوة والسلم مساويا لجبريل عليه الصلوة والسلم في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد عليه الصلوة والسلم بهذه الصفة بعد وصف جبريل عليه السلم بتلك الصفات غضا عن منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشانه وابطالا لحقه وذلك غير جائز على الله تعالى فدلت هذه الاية على انه ليس لمحمد عليه الصلاة والسلم عند الله من المنزلة الا مقدار ان يقال ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة لمحمد صلى الله عليه وسلم قلنا لان قوله ولقد راه بالافق المبين يبطل ذلك ولقائل ان يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل اخر سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكرها من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذا عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل سوى الامور المذكورة ههنا لا يجوز ان يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون افضل من جبريل عليه السلم فانه سبحانه وتعالى لما وصف جبريل عليه السلم ههنا بهذه الصفات الستة وصف محمدا صلى الله عليه وسلم ايضا بصفات ستة وهي قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وبشر المومنين فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد احد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني

الحجة الثامنة عشرة الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل انما قلنا ان الملك اعلم لان جبريل عليه السلم كان معلما لمحمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد ان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل ولا لمحمد عليهما السلم لان التقصير في ذلك جهل وقادح في معرفة الله تعالى واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه السلم اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الانبياء الا من جبريل عليه السلم فيستحيل ان يكون لمحمد فضل فيها على جبريل واما جبريل فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة وبتكاليفهم ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلم ما كان اكثر علما من محمد صلى الله عليه وسلم واذا ثبت هذا وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولقائل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان ادم عليه السلم اكثر علما منهم بدليل قوله يا ادم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما بينا مرارا عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص في الاعمال ولم تعلم ان اخلاص الملائكة اكثر

الحجة التاسعة عشرة قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم هذه الاية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله ما خالفوه الا بادعاء

الالمسه لا يشتهي احد من متابعه الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالتهم ولقائل ان يقول لا خلاف في نهاية جلالتهم اما قوله انهم بلغوا
في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة
وهم مبرؤن عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لم يخالف الا في المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان ذلك يدل على
انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك **الحجة العشرون** قوله صلى الله عليه وسلم رواية عن الله عز وجل
واذا ذكرني عبدي في ملاء ذكرته في ملاء خير منه من ملايه وهذا يدل على ان الاعلى اشرف ولقائل ان يقول هذا خبر واحد
وايضا فهذا يدل على ان ملاء الملايكة افضل من ملاء البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء عليهم السلم فلا يلزم من كون الملك افضل
من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء عليهم السلم آخر الكلام في الدلايل النقلية **واعلم** ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح
السماوية المسماة بالملايكة افضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله
تعالى **الحجة الاولى** قالوا الملايكة ذواتها بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى
الكثيرة والبدن مركب من اجزاء كثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم المركب الزم منها للبسيط ولذلك كان فردانية الله
تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه **الاعتراض عليه** لا نسلم ان البسيط اشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني
امر واحد وجانب الجسماني امران روح وجسم فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات ومن حيث الجسد من عالم الاجسام فهو لكونه
مستجمعا للروحاني والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف هذا هو السر في ان جعل البشر الاول
مسجود الملايكة ومن وجه اخر وهو ان ارواح الملايكة مجردات مفارقة عن العلايق الجسمانية فكان اسعد انها عن تدبير
هذا العالم الجسداني اما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا هي وامرها في معارج المعارف وعلوم
القدس عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام منعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية
بتدبير العالمين محيطا بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف واعظم **الحجة الثانية** الجواهر الروحانية مبراة عن الشهوة
التي هي منشا الفساد والغضب الذي هو منشا سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به
الاعتراض لا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوايق ادل على الاخلاص في المواظبة عليها من غير شيء
من الموانع والعوايق وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة اعلا واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لزم من تلك
الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية مع مناظر الانس فكان طاعاتهم اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين
قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الذلة وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه الصلوة و
السلم حكاية عن ربه عز وجل لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين **الحجة الثالثة** الروحانيات مبراة عن طبيعة
القوة فان كل ما كان ممكنا لها بحسب انواعها التي في اشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبياء صلوات الله عليهم ليسوا كذلك
ولهذا قال عليه الصلوة والسلم اني لاستغفر الله في اليوم والليلة ماية مرة قل لا ادري ما يفعل بي ولا بكم وما كنت تدري ما
الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة **الاعتراض** لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة في
بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكاتها للافلاك لاجل استخراج الفعلات من القوة الى الفعل ومن التحريكات بالنسبة اليها
كالحركات المعارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل
الحجة الرابعة الروحانيات ابدية الوجود مبراة عن طبيعة التغير والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك **الاعتراض**
المقدمتان ممنوعتان اما الاول فلان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمبادئها فهي محدثة سلمنا ذلك فلا
نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهولاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة تحت العرش يسبحون
بحمد ربهم الا ان المبدا الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وسكان المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكم العشق
بها فبعث من تلك الاظلال اشرفها واكملها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك الشبكات وهذا هو المراد
من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة **الحجة الخامسة** الروحانيات نورانيات علوية لطيفة
والجسمانيات ظلمانية كثيفة وبداية العقول تشهد بان النور اشرف من الظلمة والعلو خير من السفل واللطيف اكمل من الكثيف
الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر
ربي واذا عاد الشرف بسبب شرف المادة وهو حجة للعين الاول وقد قيل له ما قيل **الحجة السادسة** الروحانيات فضلت
الجسمانيات بقوى العلم والعمل اما العلم فلاتفاق الحكما على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل
الامور وايضا فعلومهم فعلية فطرية كلية دايمة وعلوم البشر على الضد من ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة
دايما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم التسبيح وشرابهم
التقديس والتحميد والتهليل غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد القسمين من الاخر **الاعتراض**

لانزاع

لا نزاع في كل ما ذكرتموه الا ان هاهنا دقيقة وهي ان المواظبة على تناول الاغذية لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما كثيرة
فالملايكة ليست مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين
بالعلايق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر وهذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة
على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا فان ادراك الملايم على سبيل
الدوام ولذلك قال الاطباء ان الحرارة في حمى الدق اشد منها في حمى الغب لكن الحرارة في حمى الدق لما دامت واستقرت
بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملايكة لان كمالاتها دايمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المستعدة
لادراك المحركات فلم يبق شيء يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر **الحجة السابعة** الروحانيات لهم قدرة على
تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال او لغوب ثم انك ترى الخامة
اللطيفة من النبات في بدو نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية
فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات هي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا
يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها كذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرايع
ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول ايضا دالة والارواح الفلكية ليست كذلك فاين احد البابين من الاخر والذي
يقال من ان الشيطان الذي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك فممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملايكة على ذلك اشد و
اكمل ولان الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى
الشرور فاين احدهما من الاخر **الاعتراض** لا يبعد ان يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الاجرام
العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس **الحجة الثامنة** الروحانيات لها اختيارات فايضة على
انوار جلال الله متوجهة الى الخيرات مقصورة على انتظام هذا العالم لا يشوبها البتة شايبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر
فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر ومسلكهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملايكة على ما ورد في الاخبار
من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه **الاعتراض** هذا يدل على ان الملايكة كالمجبورين على طاعاتهم والانبيا مترددون
بين الطرفين والمختار افضل من المجبور وهذا ضعيف لان المتردد ما دام مستويا استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح انتهى بالموجب
فكان الانبيا خيرات بالقوة وبواسطة الملايكة تصير خيرات بالفعل اما الملايكة فهم خيرات بالفعل فاين هذا من ذلك
الحجة التاسعة الروحانيات مختصة بالهياكل النيرة وهي السيارات السبعة وساير الثوابت والافلاك كالابدان و
الكواكب كالقلوب والملايكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات
احوال الافلاك مبادي لحصول الاختلاف في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب الضالات مختلفة في التسديس
والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا اساطين الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على بعض وذلك هو الربع المسكون يبطل
عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن بعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب اخر فاذا ثبتنا ان هياكل العالم العلوي
يجب ان تكون مستولية على ارواح هذا العالم السفلي ولا سيما ذلك المباحث الحكمية والمعالم الفلسفية على ان ارواح هذا العالم
العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة
الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وهناك المنابع والمعادن فكيف يليق القول بادعاء المساواة
فضلا عن الزيادة **الاعتراض** كلما ذكرتموه متنازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا ان الوصول الى اللذة بعد
الحرمان منه الذ من الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر **الحجة العاشرة** قالوا الروحانيات الفلكية
مبادي لروحانيات هذا العالم ومعادنها والمبدا اشرف من ذي المبدا لان كل كمال يحصل لذي المبدا فهو مستفاد من المبدا والمستفيد
اقل حالا من المفيد وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدا منها والمعاد اليها فالمصدر عنها والمرجع اليها
وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال
المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشاة الاولى والصعود هو النشاة الاخرى فعرف ان الروحانيات
اشرف من الاشخاص البشرية **الاعتراض** هذه الكلمات مبنية على نفي الاختيار ونفي حشر الاجساد ودونها خرط القتاد **الحجة
الحادية عشر** البشر ان الانبيا عليهم السلم اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف
بان علومهم مستفادة منهم البشر انهم اتفقوا على ان الملايكة الذين يعينونهم على اعدائهم كما في قلع بلاد لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم
الى مصالحهم كما في قصة نوح في مجرى السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فان وقع لكم ان فضلتموهم على الملايكة مع ظهور حكم بما افتقارهم اليهم
في كل الامور **الحجة الثانية عشر** التقسيم العقلي قد دل على ان الاحيا اما ان يكون خيرة محضة او شريرة محضة او يكون خيرة
من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الامرين هو النوع البشري وايضا

فالانسان هو الناطق النابت الذي لا يكون ناطقا وهو البهائم فتقسيم العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدلالة في الدرجة
المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الاقصى من الكمال فالقول بان البشر افضل قلت للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب
الوجود **الاعتراض** ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك اكثر ثوابا فهذا مجمل ما قيل في هذا الباب من الوجوه
العقلية وبالله التوفيق **واحتج** من قال بفضل الانبياء على الملائكة بامور احدها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم
عليه السلم وثبت ان ادم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ادم افضل منهم لان السجود نهاية
التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقول فانه يصح ان يومر ابو حنيفة ان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه
فدل هذا على ان ادم عليه السلم كان افضل من الملائكة وثانيها ان الله تعالى جعل ادم عليه السلم خليفة له والمراد منه خلافة
الولاية لقوله يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعظم الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه
في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان ادم عليه السلم كان اشرف الخلائق وهذا مما اكده بقوله تعالى وسخر لكم ما في البر والبحر
ثم اكد هذا التعميم بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ ادم عليه السلم منصب الخلافة الى اعلا الدرجات فالدنيا خلقت
متعة لبقائه والاخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع
له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب
العالية ولدينا مزيد فاذا الاهانة لهذا الكمال والجلال وثالثها ان ادم عليه السلم كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما
طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم
باسمائهم قال الم اقل لكم وذلك انه عليه السلم كان عالما بما لم يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون **ورابعها** قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة
عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم وكلما كان علما على الله ودليلا عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث
فهو دليل على الله فكل محدث فهو عالم فقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين معناه ان الله تعالى
اصطفاه على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الاية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة
فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكون افضل
من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع
الابناء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن موجودا في تلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم
لا يكون من العالمين وان كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله اياهم على العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم
واما جبريل عليه السلم فانه كان موجودا حين قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين فيلزم ان يكون قد اصطفى
الله هؤلاء على جبريل عليه السلم وايضا ثبت ان تلك الاية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر
فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم **وخامسها** قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد
صلى الله عليه وسلم رحمة لهم فوجب ان يكون محمد افضل منهم **وسادسها** ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل وانما قلنا
انه اشق لوجوه الاول ان الادمي له شهوة داعية الى المعصية والملائكة والملك ليس له شهوة والعقل مع المعارض القوي اشد
منه بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك لكن البشر لهم انواع
من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملائكة ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة
والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة **الثاني** ان الملائكة لا يعلمون الا بالنص لقوله
تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وقال معاذ اجتهد رايي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل بالنص
الثالث ان الشبهات للبشر اكثر منها للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا للحوادث في هذا
العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى
المدبر الصانع **الرابع** ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا
ثبت ان طاعتهم اشق وجب ان يكون اكثر ثوابا بالنص والقياس اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها
واما القياس فانا نعلم بالضرورة ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن النساء فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل
الشديد والشوق العظيم وكذا ههنا **وسابعها** ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات
بلا عقل وخلق الادمي وجمع فيه بين الامرين فصار الادمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا يحدها فوجب ان يصير بسبب الشهوة
دون الملائكة ثم وجدنا الادمي اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام

بل هم اضل فلذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فوجب ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل بهوى عقله
ان يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين بالاخر **وثامنها** ان الملائكة حفظة وبنو ادم محفوظون والمحفوظ اعز واشرف من
الحافظ فوجب ان يكون بنو ادم اكرم واشرف على الله تعالى من الملائكة **وتاسعها** ما روي ان جبريل عليه السلم اخذ
بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى اركبه البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل منه ولما وصل محمد عليه الصلوة
والسلم الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلم وقال لو دنوت انملة لاحترقت **وعاشرها** قوله صلى الله عليه وسلم ان لي
وزيرين في السماء ووزيرين في الارض اما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل واما اللذان في الارض فابو بكر وعمر رضي الله عنهما
فدل هذا على ان جبريل بهذا الخبر على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كالوزيرين له والملك افضل من الوزير
فيلزم ان يكون محمد افضل من الملك هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك اجاب القائلون بتفضيل الملك على الحجة الاولى
فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الارض فمنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة
على الارض لكنه قال السجود لله وادم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا اشكال اما اذا سلمنا ان السجود كان لادم عليه السلم
فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف في حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضي ذلك كسر امر عجب الاشرف واظهار النهاية لانقياد الطاعة
فان السلطان له ان يجلس اقل عبيده في الصدر وان يامر الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور
منقادين له في جميع الاحوال فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك وايضا اليس ههنا مذهبنا نفعل ما نشا ونحكم ما نريد وان
افعاله عز وجل لا تعلل وكذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه عليه ابد الاباد واذا كان كذلك فكيف
يعترض عليه في ان امر الاعلى بسجود الادون **واما الحجة** الثانية فجوابها ان ادم عليه السلم انما جعل خليفة في الارض فهذا
يقتضي ان ادم عليه السلم اشرف من كل من في الارض ولا يدل على كونه اشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السما خليفة
له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس اميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة
والعظمة وهذا هو المراد بقوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا **اما الحجة** الثالثة فلا نسلم ان ادم عليه السلم كان اعلم منهم و
واكثر ما في الباب ان ادم عليه السلم كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الاشياء مع ان ادم عليه السلم
ما كان عالما بها والذي يحقق هذا انا توافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من ادم عليه السلم مع ان محمدا صلى الله عليه وسلم
ما كان عالما بهذه اللغات باسرها وايضا فان ابليس كان عالما بان قرب الشجرة مما يوجب خروج ادم عن الجنة وان ادم كذلك والهدهد
قال لسليمان احطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون افضل من سليمان سلمنا انه كان اعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعاتهم اكثر
اخلاصا من طاعة ادم عليه السلم فلا جرم كان ثوابه اكثر **واما الحجة** الرابعة فهي اقوى الوجوه **واما الحجة** الخامسة
وهي قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم ان يكون افضل كما في قوله تعالى فانظر
الى اثار رحمة الله كيف يحي الارض بعد موتها ولا يمتنع ان يكون هو عليه الصلوة والسلم رحمة لهم من وجه ويكونون رحمة له من وجه **اما
الحجة السادسة** وهي ان عبادة البشر اشق فهذا ينتقض بما انا نرى الواحد من الصوفية يتحمل من طريق المجاهدة من المشاق
والمتاعب ما يقطع بانه عليه السلم لم يتحمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل وما ذاك الا لان اكثر الثواب
مبني على الاخلاص في النية فيجوز ان يكون العمل اسهل الا ان اخلاص الاتي به اكثر فكان الثواب عليه اكثر **اما الحجة السابعة**
فهي جمع بين الطرفين من غير جامع **اما الحجة الثامنة** وهي ان المحفوظ اشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون
الحافظ اشرف من المحفوظ فالامير الموكل على المتهمين من الجند واما الوجهان الاخران فهما من باب الاحاد وهما معارضان بما روينا
من شدة تعارض الرسول صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلم فهذا اخر هذه المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الخامسة**
اعلم انه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال
العذر بقوله ابى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه ابى ثم قد كان يجوز ان يكون كذلك ولا
ينضم اليه التكبر فبين تعالى ان ذلك الاباء انما كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار مع عدم
الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الاية تدل على بطلان قول الجبر من وجوه احدها انهم يزعمون
انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة على الفعل ثم من لا يقدر على الشي لا يقال انه اباه وثانيها ان من لا يقدر على الفعل
لا يقال استكبر ان لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع انه ممن لو
اراد الفعل لامكنه وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان يكون من الكافرين بان لا يفعل ما لا يقدر عليه ورابعها ان استكباره
وامتناعه خلق من الله تعالى فيه فهو بان يكون معذورا اولى بان يكون مذموما ثم قال ومن اعتقد مذهبنا نعم العذر لابليس فهو
خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال مطنبا في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب
والعقاب ونقول له نحن ايضا مصدر ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع فان كان عن قصد وداع ثم ان ذلك القصد اذا وقع لا

عن فاعل هو العبد او عن فاعل هو الله فان وقع لا عن فاعل فكيف ثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان
عن قصد اخر فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وان وقع عن فاعل هو الله تعالى فحينئذ يلزمك
كل ما اوردته علينا واما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وفيه انسداد باب اثبات
الصانع وايضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل منه اتفاقا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به
وينهى عنه فيا ايها القاضي ما الرجوع في التمسك في الامر والنهي وتكثير الوجوه التي مرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل
هذا البرهان القاطع البالغ خلفك ويستاصل عروق كلامك ولو اجتمع الاولون والاخرون على هذا البرهان لما تخلصوا
الا بالالتزام بوقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع او بالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا
المسلة السادسة للعقلاء في قوله وكان من الكافرين قولان احدهما ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا
كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان الاول حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الاناجيل
الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني اسلم ان الله هو
خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن في حكمة الله اسولة سبعة **الاول** ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر
لا يستوجب عند خلقه الا الالام **الثاني** ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود اليه نفع ولا ضرر وكل ما يعود الى المكلفين فهو
قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف **الثالث** هب انه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لادم **الرابع**
ثم لما عصيته في ترك السجود لادم فلم لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه اعظم الضرر **الخامس**
ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول في الجنة ووسوسة ادم **السادس** ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم
واضلالهم **السابع** ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك
خيرا قال شارح الاناجيل فاوحى الله اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت
انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا اله الا انا لا اسال عما افعل **واعلم** انه لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق
وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا من هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تع
زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما انه سبحانه وتعالى واجب الوجود في ذاته فهو مستغن في افعاله عن الاغراض
والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه وتعالى منقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان
كذلك لم يتطرق اللمية الى افعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان
الاعتزال فهذا القائل اجرى قوله وكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان **الوجه الثاني**
في تقرير انه كان كافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والجمع بين الاستحقاقين
محال فاذا صدر الايمان عن المكلف ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه
او يكون الطارئ مزيلا للسابق وهو ايضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال ان هذا الفرض محال وشرط حصول
الايمان في وقت لا يصدر الايمان منه قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي صدر عنه اولا ما كان ايمانا اذا ثبت هذا
فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط **القول** الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء
اختلفوا في تفسير قوله وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان في علم الله اي كان عالما في الازل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة
بالعلم لا بالمعلوم الوجه الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت انه
كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب ان يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا من الكافرين جزء من مفهوم
قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت مركب ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة **الوجه الثالث** ان المراد من كان
صار اي صار من الكافرين وههنا ابحاث **البحث الاول** اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله
جمع من الكافرين حتى يصدق القول بانه من الكافرين قال قوم يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضي وجود
قوم اخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن ابي هريرة انه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة
ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فاحرقتهم
وكان ابليس من ذلك الذين ابوا وقال اخرون هذه الاية لا تدل على ذلك ثم في تفسير هذه الاية وجهان احدهما معنى الاية انه صار
من الذين وافقوه في الكفر وهو قول الاصم وذكر في مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى
بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من اهل العالم عند نزول هذه الاية صح قوله وكان من الكافرين وثانيها
ان هذه الاضافة لفرد من افراد الماهية الى تلك الماهية كما ان الحيوان الذي خلقه الله تعالى اولا يصح ان يقال انه فرد من افراد
الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد هذه الماهية وواحد من احاد هذه الحقيقة

واعلم انه يتفرع على هذا البحث ان ابليس هل كان اول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله **البحث**
الثاني ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان
خرج عن الايمان فلم يدخل في الكفر اما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الاية قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك
المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من اول الامر فهذا القول زائل وان قلنا انه كان مؤمنا
فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير والله اعلم **المسلة
السابعة** قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مامورين بالسجود لادم عليه السلام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان لفظ
الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة معروفة بالجمل ووجوه التاكيد في قوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان
داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال المامورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا ان يكون اكابر الملائكة
مامورين بذلك اما الحكماء يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقال يستحيل ان يكون الارواح السماوية منقادة للنفوس
الناطقة انما المراد من الملائكة المامورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام في هذه المسلة
مذكور في العقليات **قوله تعالى** وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا
حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان ههنا مسائل **المسلة الاولى**
اختلفوا في ان قوله اسكن امر او اباحة فالمروي عن قتادة انه قال ان الله تعالى ابتلى ادم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود
وذلك لانه كلفه بان يكون في الجنة ياكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة ان ياكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما
نهي عنه فبدت سوأته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع انه منعه عن تناوله من اشد
التكاليف وقال اخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان
اكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم امرا وتكليفا بل اباحة والاصح ان ذلك الاسكان
يشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فلانه عليه السلام كان ماذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة واما
التكليف فهو ان المنهي عنه كان حاضرا وكان ممنوعا من تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره اسكنتك داري لا تصير الدار ملكا
له فههنا لم يقل الله وهبت لك هذه الجنة بل قال اسكن الجنة وانما لم يفعل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض فكان اسكان الجنة
كالتقدمة على ذلك **المسلة الثانية** ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لادم وابى ابليس السجود صيره الله تعالى
ملعونا ثم امر ادم باسكان الجنة مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي عن ابن مسعود
وابن عباس وناس من الصحابة رضي الله عنهم ان الله تعالى لما اخرج ابليس من الجنة واسكن ادم الجنة فبقي فيها وحده
وما كان معه من يستانس به فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق
حوى منها فلما استيقظ وجد عند راسه امرأة قاعدة فسالها من انت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي
فقالت الملائكة ما اسمها قالت حوى قالوا ولم سميت حوى قال لانها خلقت من شيء حي وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال
بعث الله جندا من الملائكة فحملوا ادم وحوى عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما
اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى ادم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخلا الجنة فهذا الخبر يدل على
ان حوى خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة **المسلة الثالثة** اجمعوا
على ان المراد بالزوجة حوا وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القران ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما
قال تعالى في سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقويمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت **المسلة
الرابعة** اختلفوا في ان هذه الجنة المذكورة في هذه الاية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها كانت
في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب وجنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة
في الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه احدها ان هذه
الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان ادم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة
الخلد وملك لا يبلى ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل
الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على
ان يصل الى جنة الخلد ورابعها ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم وظلها ولقوله تعالى
واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي

دخلها ادم عليه السلم لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها ادم عليه السلم خرج منها وانقطعت تلك
الراحات **وخامسها** انه لا يجوز في حكمة الله تعالى ان يبتدي الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لان الله تعالى يعطي جزا العاملين
من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لابد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد **وسادسها** لا نزاع في ان الله تعالى خلق ادم في
الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السما
من اعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله له اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة
الخلد **القول الثاني** وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله اهبطوا والاهباط الاول كان
من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى الارض **القول الثالث** ان الكل ممكن
والدليل عليه وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيد العموم لان
سكون جميع الجنان محال فلابد من صرفها الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف
اللفظ اليها **القول الرابع** ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع **المسئلة
الخامسة** قال صاحب الكشاف السكنى نوع من توكيد السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وانت توكيد للمستكن في اسكن ليصح
العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا وحيث للمكان المبهم اي واي مكان شئتما من الجنة فالمراد من الامر
اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة
من بين اشجارها الكثيرة **المسئلة السادسة** لقائل ان يقول انه تعالى قال ههنا وكلا منها رغدا حيث شئتما وقال في
الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة وفي سورة الاعراف بالفاء فالجواب كل عطف عليه شي وكان
كل فعل عطف عليه شي وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشي بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا
ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفا لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكانه
قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصول الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك قوله في مثل هذه الاية من سورة الاعراف
واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفا لان اسكنوا من السكنى وهي
المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد يأكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول
تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا عرفت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد الزم المكان الذي دخلته
ولا تنتقل منه ويقال ايضا لمن لم يدخله اسكن هذا البيت يعني ادخله واسكنه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان
ادم عليه السلم في الجنة فلما كان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف
هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله اعلم
المسئلة السابعة قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه بحثان الاول ان هذا نهي تحريم او
نهي تنزيه فيه خلاف فقائلون هذه الصيغة لنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت في التنزيه واخرى في التحريم والاصل
عدم الاشتراك فلابد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب
الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة
فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير
يرجع حاصل معصية ادم عليه السلم الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبيا عليهم السلم كان اولى بالقبول وقال
اخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا
تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه تعالى قال فتكونا من الظالمين معناه
ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق ادم بفعله الاخراج
من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة
وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا
تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تعريان ولا تضحيان الى موضع ليس لكما فيه شي من هذا وعن الثالث انا لا نسلم ان الاخراج من الجنة كان
لهذا السبب وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **البحث الثاني** قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن
الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا
الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما عرف بدلائل اخر وهو قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت
لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال فكلا من حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما
عن اكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل ما كان يعم ذلك كله ففيه مزيد

فائدة **المسئلة الثامنة** اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم انها البر والسنبلة
وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن
عباس وابن مسعود رضي الله عنهم انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا
ينبغي ان يكون في الجنة حدث **واعلم** انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه المقصود من هذا
الكلام ان يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد
ان يقيم العذر لغيره في التاخير فقال شغلت بضرب غلامي لاساءته الادب لكان هذا العذر احسن من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر
اسمه وصفته فليس لاحد ان يظن انه وقع ههنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة ان يتناول ماله ساق و
اغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض
من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب كلما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه واصل هذا ان كل ما شجر
اي اخذ يمنة ويسرة يقال رايت فلانا قد شجرته الرماح قال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا **المسئلة
التاسعة** اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين من انكما ان اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا
يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس عم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة اقوال
الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله اعظم ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة
ثم لهؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي وثانيها قول ابي قاسم
وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصانا مما استحقه الثالث من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا
وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان يفعله ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم
نفسه لم فعلت كذا فان قيل هل يجوز وصف الانبيا عليهم السلم بانهم كانوا ظالمين او بانهم ظالمي انفسهم فالجواب الاولى انه لا يطلق
ذلك لما فيه من ايهام الظلم الذم **قوله تعالى** فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان
عنها بحقيقة فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظه في هذه الاية كهي في قوله وما فعلته عن امري قال القفال رحمه الله هو من الزلل يكون
الانسان ثابت القدم عن الشي فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرا ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن ابي معاذ
انه قال ازللتك عن كذا حتى زللت عنه وازللتك حتى زللت ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلما ازلهما الشيطان
اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه او دنياه واعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف الناس في عصمة الانبيا
وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب
التبليغ في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد وقع
منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية
واما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالادا واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا
سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز
خطاهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه اخرون **واما** النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد
اختلفت الامة على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر
لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة القول الثالث انه لا يجوزان ياتوا
بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التاويل وهو قول الجبائي القول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو
والخطا ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم
اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل
القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التاويل والخطا وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلثة اقوال
احدها قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة وثانيها قول من ذهب الى وقت عصمتهم وقت بلوغهم
ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة
واما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم حال النبوة البتة
لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان
الملازمة ان درجات الانبيا كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله تعالى
يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر واما انه

لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذاك بالاجماع وثانيها ان يتقدر اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة
والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك وايضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله تعالى لتكونوا
شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها ان يتقدر اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما
لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ورابعها ان محمدا
صلى الله عليه وسلم لو اتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب
وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت ايضا في سائر الانبياء ضرورة انه لا قائل بالفرق وخامسها انا نعلم
ببديهة العقل انه لا شيء اقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفته في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا
فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم القبح بالضرورة وسادسها
انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا مستحقين العذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ولا
يستحق اللعن بقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبياء عليهم السلم لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب
فثبت انه ما صدرت المعصية عنه وسابعها انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا
تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون قال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه
فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبياء عليهم السلم وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في
الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا
ينبغي فثبت ان الانبياء عليهم السلم كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم
وتاسعها قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار الا في العلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا
ومن الناس وقال تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال في ابرهيم صلوات الله عليه ولقد
اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين وقال في موسى صلوات الله عليه يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي
وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الايات دالة على كونهم موصوفين بالخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وعاشرها
حكى عن ابليس قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء عليهم
السلم قال الله تعالى في صفة ابرهيم صلوات الله عليه واسحق ويعقوب عليهما السلم انا اخلصناهم بخالصة وقال في يوسف عليه
السلم انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق والحادي
عشر قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب ان يقال انه ما صدر
الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء
فقد ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون
غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم الثاني عشر ان الله تعالى قسم الخلق قسمين
فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في الصنف الاخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم
المفلحون فلا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله
من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الخاسرين ولصدق على
زهاد الامة انه من حزب الله وانهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقوله
مسلم الثالث عشر ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر وانما
انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون وقال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من
الملك لقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار الرابع عشر
روي ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال عليه الصلوة والسلم كيف شهدت لي فقال
يا رسول الله اني اصدقك على الوحي النازل عليك من سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيه وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة الخامس عشر

قال في حق ابرهيم صلوات الله عليه اني جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فاوجب على كل الناس ان ياتموا به في ذلك الذنب وذلك
يفضي الى التناقض السادس عشر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة
فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة البتة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين
واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد ان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به فالاية على
جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات
ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما ياتي في هذا التفسير واما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد
فثلثة اولها تمسكوا بالطعن في اعتقاد ادم عليه السلم بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها
الى اخر الاية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات باسرها عائدة اليهما فقوله جعلا
له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هي ادم وليس
في الاية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم ال قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها
فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في
يشركون لهما ولا عقابهما هذا الجواب هو المعتمد وثانيها قالوا ان ابرهيم صلوات الله عليه لم يكن عالما بالله ولا باليوم
الاخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى قال او لم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس
الخبر كالمعاينة وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن الكتاب من قبلك
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الاية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما اوحي اليه والجواب
ان القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه صلى الله عليه وسلم كان يزيلها بالدلائل اما الايات
التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلثة احدها قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع
النسيان في الوحي الجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك
فيحمله على ترك الاولى وثانيها قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء وثالثها قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من
وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة الجواب لم لا يجوز ان تكون الفائدة
ان يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة اما الايات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلثة احدها قوله تعالى وداود و
سليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء وثانيها قوله تعالى في اسارى بدر حين نزل وهم النبي صلى الله عليه
وسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطا في هذه الحكومة والا لما عوتب وثالثها قوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى اما الايات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة
ادم عليه السلم وتمسكوا العاصي صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي
لا بد ان يكون صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها ابدا ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة الوجه
الثاني في التمسك بقصة ادم عليه السلم انه كان غاويا لقوله فغوى والغوى ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي
فجعل الغي مقابلا للرشد الوجه الثالث انه تائب والتائب مذنب اما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى ادم من ربه
كلمات فتاب عليه وقال تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وانما قلنا ان التائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب
مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب الوجه الرابع
انه ارتكب المنهي عنه في قوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه عين الذنب الوجه
الخامس سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه السادس انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه
والا لكان خاسرا في قوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة الوجه
السابع انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على
كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه
قاطعا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالة على الشيء

والجواب المعتمد من الوجوه السابقة عندنا ان نقول كلامكم انما يتم لو بينتم بالدلالة ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا
يجوز ان يقال ان ادم عليه السلم حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم صار بعد ذلك نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام
واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسياتي ان شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من تلك الايات
ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله فازلهما الشيطان عنها فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن ادم عليه
السلم بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول وهو انه فعله ناسيا
فهو قول طايفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وشبهوه بالصايم يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه
فيصير ساهيا عن الصوم وياكل في اثناء ذلك السهو عن قصد الا ان هذا باطل من وجهين الاول ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ما يدل على ان ادم تعمد لانه قال لما اكلاها فبدت لهما سوآتهما خرج ادم فتعلقت به شجرة من شجر
الجنة فحبسته فناداه الله تعالى افرارا مني فقال بل حياء منك فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك
قال بلى يا رب ولكن وعزتك ما كنت ارى ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا
الثاني وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا
به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه الصلوة والسلم رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب عليه
دل على ان ذلك على سبيل النسيان لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان ادم وحوا عليهما السلم قبلا من ابليس ذلك الكلام
ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فقد القى اليهما سوء الظن بالله تعالى ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى
بحكمه والى ان يعتقدوا فيه كون ابليس ناصحا لهم وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشيا اعظم من اكل الشجرة فوجب
ان تكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا كان ادم عليه السلم عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما اتاه الله
من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القراين وليس في الاية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام
او بعده ولو وجد ذلك لاخرجتكما من الجنة فتشقى واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فهو اثر روي بالاحاد فكيف يعارض
القران واما الجواب عن الثاني فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو
موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يواخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي لستن
كاحد من النساء ثم قال من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه الصلوة والسلم البلا موكل
بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل ثم قال صلى الله عليه وسلم اني اوعك كما يوعك الرجلان منكم فان قيل فكيف يجوز ان يكون
عظم حالهم وعلو منزلتهم شرطا في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد
كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقدير انه صدر ذلك عن ادم عليه السلم
على جهة السهو والنسيان ورايت في بعض التفاسير ان حوا سقته الخمر حتى سكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد
لانه عليه الصلاة والسلم كان ماذونا له في تناول كل الاشياء سوى تلك الشجرة فكان ماذونا في تناول الخمر ولقايل
ان يقول ان خمر الجنة لا تسكر لقوله تعالى في صفة الجنة لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اما القول الثاني وهو انه عليه السلم
فعله عامدا فههنا اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعليه الثاني
انه كان عمدا من ادم عليه السلم وكان ذلك كبيرة مع ان ادم عليه السلم كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول الثالث
انه عليه السلم فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل
بالدلالات المتقدمة لان المتقدم على ترك الواجب او فعل المنهي عنه عمدا وان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك
عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الانبياء بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله
فنسي ولم نجد له عزما وذلك ينافي العمدية القول الرابع وهو اختيار اكثر المعتزلة انه عليه الصلاة والسلم
اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطا فيه وذلك يقتضي كون الذنب صغيرة بيان الاجتهاد والخطا انه لما قيل ولا تقربا
هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع روي انه عليه الصلوة والسلام
اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حلال لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه توضا مرة مرة
وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واراد نوعه فلما سمع ادم عليه السلم قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي
انما تناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطيا في ذلك الاجتهاد لان
مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطا لا يوجب استحقاق العقاب و

واللعن

واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه احدها ان كلمة هذا في اصل الكلام للاشارة
الى الحاضر والشي الحاضر لا يكون الا شيا معينا فكلمة هذا في اصل اللغة للاشارة الى الشي المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع
فذاك على خلاف الاصل وايضا فلانه تعالى لا تجوز الاشارة عليه فوجب ان يكون قد امر بعض الملايكة بالاشارة الى ذلك الشخص وكان
ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم عليه السلم لما حمل لفظ هذا على المعين
كان قد فعل الواجب ولا يجوز حمله على النوع واذا علم ان هذا الكلام متايد بامرين احدهما ان قوله تعالى فكلا منها رغدا حيث شيتما افاد
الاذن في تناول ما في الجنة الا ما خصه الدليل والثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه الدليل والدليل
المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان ادم عليه السلم كان ماذونا بالانتفاع بساير الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسبب
هذا عتابا وان يحكم عليه بكونه مخطيا فثبت ان حمل القصة في هذا الوجه يوجب ان يحكم بانه كان مصيبا لا مخطيا واذا كان كذلك
ثبت فساد هذا التاويل الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التاويل هب ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولكنه قد قرن
الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل ذلك وان كان الاول فاما ان يقال ان ادم عليه السلم
قصر في معرفة دليل البيان فحينئذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيه بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول
من شجرة ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا الوجه الثالث ان الانبيا صلوات الله عليهم لا يجوز لهم الاجتهاد لان
الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب
ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفا بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جايز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد
معصية الوجه الرابع هو ان المسالة اما ان تكون من المسايل القطعية فان كانت من القطعيات كان الخطا فيها كبيرا وحينيذ
يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطا فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد فالمخطي فيها
معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطا سببا لان ينزع عن ادم عليه السلم لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض والجواب
عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما قد تقدم بيانه وانه سبحانه وتعالى
كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع والجواب عن الثاني هو ان ادم عليه السلم لعله قصر في معرفة ذلك الدليل
لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال او يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة تغفل عنه لان في الخبر
ان ادم عليه السلم بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج والجواب عن الثالث انه لا حاجة ههنا الى اثبات ان الانبيا تمسكوا بالاجتهاد
فانا بينا انه عليه السلم قصر في معرفة تلك الدلالة وان كان قد عرفها لكنه نسيها وهو المراد من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما والجواب عن الرابع
على ان يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلم لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير الذنب كبيرا ويقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها
في التشديدات ما لم يترتب على خطا ساير المجتهدين لان ذلك يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص فكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوص
بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات مما لم يثبت في حق الامة فكذا ههنا واذا علم انه يمكن ان يقال في المسالة وجه اخر وهو انه تعالى
لما قال ولا تقربا هذه الشجرة فهما معا فظن ادم عليه السلم انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة وان يتناول منها لان قوله ولا تقربا
نهي لهما معا فهذا جملة ما يقال في هذا الباب المسالة الثانية اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة ادم عليه السلم مع ان ابليس
كان خارج الجنة وادم كان في الجنة وذكروا فيه وجوها احدها قول القصاص وهو الذي روي عن وهب بن منبه والسدي عن ابن عباس
رضي الله عنهما وغيره انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهي دابة لها اربع قوايم كانها البختية وهي كاحسن الدواب
بعدما عرض نفسه على ساير الحيوانات فما قبله واحد من الحيوانات فابتلعته الحية وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية خرج
ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوايمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وعدو البني ادم
واعلم ان هذا وامثاله مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل
الجنة ولانه لما فعل ذلك الحية فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة وثانيها ان ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا
القول اقل فسادا من الاول وثالثها قال بعض اهل الاصول ان ادم وحوا عليهما السلم لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس
كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما في الجنة وقال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السما
واختلفوا من وجه اخر هو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول الاول قوله
تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله تعالى فدلاهما بغرور وحجة القول الثاني ان ادم عليه السلم
كان يعرف ما بينه وبينه من العداوة والحسد فيستحيل في العادة ان يقبل قوله وان يلتفت اليه فلا بد ان يكون المباشر للوسوسة
بعض اتباع ابليس بقي ههنا سوالان السوال الاول ان الله تعالى قد اضاف هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك
الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما كانا عند وسوسته اتيا بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعاي الا
فرارا وقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة

وهو

ما قررناه مرارًا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان يصير مصدرًا لاحدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لانه هو الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما احسن ما قاله بعض العارفين ان زلة ادم عليه السلام هب انها كانت بسبب ابليس فمعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا التنبيه على انه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله تعالى وهو الذي صرح به موسى عليه السلم في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء **السؤال الثاني** كيف كانت الوسوسة الجواب انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يقبلاه ابتداء والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شيء اخر وهو انه اشغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقايق الامور **امّا** قوله تعالى اهبطوا ففيه مسايل **المسلة الاولى** من قال ان جنة ادم كانت في السماء فالمراد من الهبوط النزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرًا **المسلة الثانية** اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان ادم عليه السلم وحوى عليها السلم كانا مخاطبين به ذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه ايضا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اي فازلهما فقلنا اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهو يعرف لادم وحوى ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال وقلنا يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود صار كافرًا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وقال ايضا اخرج منها فانك رجيم وقال ايضا اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وادم عليه السلم انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس لادم وحوى فحين كان ادم وحوا في الجنة قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقيل اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على حدة **الوجه** الثاني ان المراد ادم وحوى والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين هم الملايكة والجن والانس ولقايل ان يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم من المكلفين على ما قال كل قد علم صلوته وتسبيحه وقال سليمان عليه السلم للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا **الثالث** المراد ادم وحوى وذريتهما لانهما لما كانا اصل الانس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل عليه قوله تعالى اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغض وتضليل بعضهم لبعض واعلم ان هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زايل على قوله **المسلة الثالثة** اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف بسبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل اليس يقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات فان كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا اذا كان الرجل مصرًا واما الكفارات فانها يقال في بعضها انها تجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا **المسلة الرابعة** ان قوله اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرًا بالعداوة لان عداوة ابليس لادم وحوى عليهما السلم بسبب الحسد والاستكبار من السجود واخذ اعداه انهما حتى اخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مامورًا به فاما عداوة ادم لابليس فانها مامور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوًا وقال تعالى يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الاية اهبطوا من السما وانتم بعضكم لبعض عدو **المسلة الخامسة** المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يوميذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يوميذ خير مستقرا وقال تعالى فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقر لكم حالتي الحياة والموت روى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المستقر هو القبر اي قبوركم تكون فيها والاول اولى لانه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق الا بحال الحيوة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي حال الحيوة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون بيانا

لقوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون زيادة على الاول **المسلة السادسة** اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى ان يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رايتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت اعمار الناس طويلة واجالهم عن اول حدوثهم متباعدة جاز ان يقول ومتاع الى حين **المسلة السابعة** اعلم ان في هذه الايات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى على ادم عليه الصلوة والسلم بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

يا ناظرا يرنو بعيني راقد ⁂ ومشاهدا للامر غير مشاهد

تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي ⁂ درك الجنان ونيل فوز العابد

انسيت ربك حين اخرج ادما ⁂ منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها **وثانيها** التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله تعالى ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس ادم عليه الصلوة والسلم على ما اعطاه الله من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني ثم القى الحرص في قلب ادم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم القى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل **وثالثها** انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية ادم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر

قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم

فيه مسايل **المسلة الاولى** قال القفال رحمه الله اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال تعالى وانك لتلقى القران من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقينا الحاج اذا استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من يتلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى ادم كلمات اي اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى كلمات بالنصب على معنى جاءت عن الله كلمات ومثله قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون **المسلة الثانية** اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد ان يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها من غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلم بل يجب حمله على امور احدها التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار ادم عليه السلم عند ذلك من التايبين المنيبين **وثانيها** انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من اذنب ذنبا صغيرا او كبيرا ثم ندم على ما فعل وعزم على ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى ادم من ربه هذه الكلمات اي اخذها وقبلها وعمل بها **وثالثها** ان الله تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية **ورابعها** انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة **المسلة الثالثة** اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ادم عليه السلم قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة قال بلى قال يا رب الم تنفخ في من روحك قال بلى قال الم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال ان تبت واصلحت اترددني الى الجنة قال بلى فهو قوله فتلقى ادم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل كنت كتبت علي قال نعم **وثانيها** قال النخعي اتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تلقى ادم من ربه قال علم الله ادم وحوى امر الحج وحجا وهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله اليهما باني قد قبلت توبتكما **وثالثها** قال مجاهد وقتادة في احدى الروايتين عنهما قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين **ورابعها** سعيد بن جبير عن ابن عباس انها قول لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي انك خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فتب علي انك انت التواب الرحيم **وخامسها** قالت عايشة رضي الله عنها لما اراد الله ان يتوب على ادم عليه السلم طاف بالبيت سبعا والبيت يوميذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل القبلة البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللهم اني اسالك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي ورضا بما قسمت لي فاوحى الله تعالى الى ادم عليه السلم يا ادم قد غفرت لك ذنوبك ولن ياتيني احد من ذريتك فيدعوني بمثل الذي دعوتني به الا كشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها **المسلة الرابعة** قال الغزالي التوبة تتحقق من ثلثة امور مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثاني والعمل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه سنة الله في الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرر وكونه حجابا بين العبد وبين الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تالم فان كان فواته بفعل من جهته تاسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سببا لذلك الفوات فيسمى ذلك التاسف ندما ثم ان ذلك الالم اذا تاكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضي اما تعلقها

وسوسته

صح

تبين

ط

في الحال فبترك الذنب الذي كان ملابساً له وأما المستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العمر وأما
بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلاً للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعني به اليقين التام
بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يورث نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بإشراق نور
الايمان انه صار محجوباً عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه
قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته للانتهاض للتدارك بالعلم والندم والقصد
المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مرتبة في الحصول فيطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيراً ما يطلق
اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع كالمتأخر ولهذا الاعتبار قال
صلى الله عليه وسلم الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفاً بطرفيه أعني مثمره وثمرته
فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله في حقيقة التوبة وهو كلام حسن وقال القفال لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب
ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود الى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله أما الدلالة على الترك فلانه لو لم
يترك لكان فاعلاً له فلا يكون تائباً وأما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضياً بكونه فاعلاً له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل
للشيء لا يكون تائباً عنه وأما العزم على أن لا يعود الى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشفاق فلانه
مأمور بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفاً ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه
وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله أبين وأدخل في التحقيق الا انه يتوجه
عليه اشكال وهو أن الفعل الفلاني ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه فوجب تألم القلب وذلك التألم يوجب ارادة الترك
في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الأشياء مرتباً على البعض ترتباً ضرورياً
لم يكن داخلاً تحت قدرته فاستحال أن يكون مأموراً به والحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فأما ما عداه فليس
للاختيار اليه سبيل لكن لما كان لقائل أن يقول تحصيل العلم أيضاً ليس في الوسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة
معلومات متقدمة على ذلك المجهول تلك العلوم الحاضرة المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما أن يكون مستلزماً للعلم
بذلك المجهول أو لم يكن مستلزماً فان كان الأول كان ترتب المتوسل اليه ضرورياً فلا يكون ذلك داخلاً في القدرة والاختيار
وان كان الثاني لم يمكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القريبة لا بد أن يكون بحال يلزم
من تسليمها في الذهن التسليم المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز أن يقال تلك المقدمات
وان كانت حاضرة في الذهن الا أن كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات
العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان
من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول فاما أن يفضي الى التسلسل وهو
محال أو يفضي الى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور **المسألة الخامسة** سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال
اذا كانت عنده المعصية صغيرة فكيف يلزمه التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزم لأن المكلف متى علم انه قد عصى لم يجز
بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادماً أو مصراً لأن الاصرار قبيح فلا يتم مفارقته انه قد عصى بعد القبيح الا بالتوبة
فهي اذاً لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب أما أبو هاشم فانه يجوز
أن يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الأنبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لأحد
خلال فاما أن تجب لأن بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة **وأما** أن التوبة نازلة منزلة الترك فاذا
كان الترك واجباً عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع
وهذا هو الأصح على قوله لأن التوبة لا يجوز أن تجب لأجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الأنبياء عليهم السلام لما عصمهم الله
صار [illegible] أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالاً بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة **المسألة**
السادسة قال القفال أصل التوبة الرجوع كالأوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقولهم تاب
يتوب توباً وتوبة ومتاباً فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوباً وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظ يشترك فيها
الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لأن كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه
الى ربه والرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال فلان
عاد الى الأمير والأمير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فقبول التوبة يكون لوجهين أحدهما أن يثيبه عليها
بالثواب العظيم كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني أنه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة **المسألة**
السابعة المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الأول أن واحداً من ملوك

الدنيا

الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية وإلى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله
لأن طبعه يمنعه من قبول العذر أما الله سبحانه وتعالى فانه يفعل بخلاف ذلك لأنه انما يقبل التوبة لا لأمر يرجع الى رقة طبع
أو جلب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة
العمر الطويل لكان تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقاً للمبالغة في قبول التوبة فوصف بأنه تعالى
تواب **الثاني** ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما
كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهة نعمه ورحمته وصف نفسه مع كونه تواباً
بأنه رحيم **المسألة الثامنة** في هذه الآية فوائد أحدها انه لا بد أن يكون العبد مشتغلاً بالتوبة في كل
حين وأوان روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير
المؤمنين ثم يستغفر أبداً حتى يكون الشيطان هو الخاسر فقال لا طاقة لي معه وقال علي كلما قدرت أن تطرحه في ورطة
وتخلص منها فافعل **ب** وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر
ولو عاد في اليوم سبعين مرة **ج** وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني أتوب اليه
في كل يوم مائة مرة **د** أبو هريرة رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه وأنذر عشيرتك الأقربين يا
معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنكم من الله شيئاً يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً يا صفية عمة
رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا أغني عنك من الله شيئاً أخرجاه في الصحيح وقال
عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية
وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء فلا يحجب عن الشمس ولكن يمنع ضوءها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات أحدها انه تعالى
أطلع نبيه على ما يكون في أمته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غيناً في قلبه فاستغفر لأمته وثانيها
انه صلى الله عليه وسلم كان ينتقل من حالة الى حالة أرفع من الأولى فكان الاستغفار لذلك وثالثها ان الغين عبارة عن التفكر
الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير غائباً عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب
الحقيقة ورابعها وهو تأويل أهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وأنواع الميل والارادات فكان
يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر وخامسها قال عمر رضي الله عنه في قوله توبوا الى الله توبة نصوحاً انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب
ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضي الله عنه هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبداً **وسادسها**
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الله عز وجل يقول لملائكته اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها
بعشر أمثالها واذا هم بالسيئة وعملها فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم وسابعها روي أن جبريل
عليه السلام سمع ابراهيم عليه السلام يقول يا كريم العفو فقال جبريل عليه السلام وتدري ما يا كريم العفو فقال لا يا جبريل فقال ان يعفو
عن السيئة ويكتبها حسنة وثامنها أبو هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير
قال الله تعالى لملائكته لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من الذنوب **وتاسعها** عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه
فقال هل للقاتل من توبة قال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى أرض كذا وكذا فان بها ناساً يعبدون الله فاعبد معهم
ولا ترجع الى أرضك فانها أرض سوء فانطلق حتى اذا نصف الطريق فأتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب
فقالت ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلاً الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيراً قط وأتاه ملك في صورة آدمي
فتوسط بينهم وقال قيسوا ما بين الأرضين فالى أيهما كان أدنى فهو له فقاسوه فوجدوه أدنى الى الأرض التي أراد فقبضته
ملائكة الرحمة رواه مسلم **وعاشرها** ثابت البناني رضي الله عنه بلغنا أن ابليس قال يا رب خلقت آدم وجعلت
بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله تعالى جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد لآدم ولد
الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منهم مجرى الدم قال رب زدني قال أجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال
والأولاد قال فشكى آدم ابليس الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاً وسلطته علي وأنا
لا أطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر أمثالها
قال رب زدني قال لا أحجب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يغرغر **يا** أبو موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه **يب** علي بن أبي
طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت حديثاً نفعني الله منه بما شاء أن ينفعني واذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته فاذا حلف لي صدقته
وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي

فيستغفر الله الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم **يح** ابو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك واقيمت الصلوة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج فقال ابو امامة وكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اصبت حدا فاقمه علي فقال صلى الله عليه وسلم اليس حين خرجت من بيتك توضأت فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلوة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم **يد** عبد الله قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت فقال عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الاية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال واحد من القوم يا نبي الله هذه له خاصة قال بل للناس عامة رواه ابو مسلم **يه** ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اذنب ذنبا اخر فاغفره له فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء الله اخرجاه في الصحيح **يو** ابو بكر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر الله ولو عاد اليوم سبعين مرة **يز** ابو ايوب قال كنت كتمت شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله عليه الصلوة والسلم يقول لولا انكم تذنبون فتستغفرون لخلق الله خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم **يح** قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طاير واخذتهن فوضعتهن في كساي فجاءت امهن فاستدارت على راسي فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن امهن فلففتهن بكساي فهن معي فقال عليه الصلوة والسلم ضعهن عنك فوضعتهن فابت امهن الا لزومهن فقال عليه الصلوة والسلم اتعجبون برحمة ام الافراخ بفراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي بعثني بالحق ان الله عز وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن **يط** عن ابي مسلم الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلم عن الله سبحانه وتعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وجنكم وانسكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني واعطيت كل واحد منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه اعظاما له **اما الاثار** فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعاني ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله ع **والرابع** اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما ذاقت حلاوة المعصية وكان احمد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت بها غدا بالذنوب مطلوب ٥

المسألة الثامنة من فوائد الاية ان ادم عليه السلم لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا اولى بذلك **الفائدة الثالثة** ان ما ظهر من ادم عليه السلم من البكاء على زلته تنبيه لنا ايضا لانا احق بالبكاء منه من ادم عليه السلم روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود عليه السلم لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح عليه الصلوة والسلم لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء ادم عليه الصلوة والسلم على خطيئته لكان بكاء ادم عليه السلم اكثر **المسألة التاسعة** انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة ادم دون توبة حوى عليهما السلم لانها كانت تبعا له كما طوي ذكر النساء في القران والسنة لذلك وقد ذكرناها في قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا ٥

قوله تعالى **قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون** فيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا اضعف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عايد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط

الثاني من الجنة **الوجه الثاني** ان التكرير لاجل التأكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان ادم وحوى عليهما السلم لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلوبهما ان الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك **المسألة الثانية** روي في الاخبار ان ادم عليه السلم اهبط بالهند وحوى بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان **المسألة الثالثة** في الهدى وجوه احدها المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على ادم عليه السلم وحواء فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط ادم عليه السلم الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا ادم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لك وواحدة لي وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس **اما** التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت اجزتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به **وثانيها** روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما يأتينكم مني هدى غير ادم وهم ذريته وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية ادم وتخصيص الهدى بنوع معين وسؤال الانبياء عليهم السلم من غير دليل على هذا التخصيص **المسألة الرابعة** انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يأتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الافات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند وضع الموازين ولا عند الصراط كما قال تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم ٥ فليس شيء اعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف مطلقا في الدنيا والاخرة وليس الامر كذلك لانهما حاصلان في الدنيا للمؤمنين اكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا فالمؤمن لا يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا الكلام يدل على ان المراد نفيهما في الاخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور اي اذهب عنا ما كان فينا من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التي صارت الان **المسألة الخامسة** قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد ثبت ولا اهتداء ولذلك قال فمن تبع هداي **وثانيها** بطلان القول بان المعارف ضرورية وثالثها ان باتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى **قوله تعالى** **والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سواء كانوا من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب الدائم **واما** الكلام في العذاب هل يحسن ام لا وبتقدير حسنه فهل يحسن ان يكون دائما ام لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله على ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا اخر الايات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع بني ادم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلابد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التورية والانجيل من غير معلم ولا تلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق

القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل اعلم انه سبحانه وتعالى لما قدم دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولا عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلا

اليهود كثرة العناد منهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة قلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على تذكرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما انزلت
مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني
اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم ازدادت هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله اني فضلتكم على العالمين مقرونا
بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى آخر الاية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل
ومن تامل وانصف علم ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذا قد حققنا
هذه المقدمة فلنتكلم الان في التفسير بعون الله تعالى **قوله تعالى** يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون ...

(بالترغيب)

اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابرهيم صلوات الله
عليهم وسلامه ويقولون معنى اسرائيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبرائيل هو عبد الله وميكائيل عبيد الله
قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة
من ولد يعقوب في ايام محمد صلى الله عليه وسلم **المسألة الثانية** حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى
الغير وقالوا انما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز
ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما
الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد
فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا وقصد
الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرر واختداعه كمن اطعم خبيصا
مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة
فيتفرع عليه فروع **الفرع الاول** اعلم ان كل ما يصل الينا آناء الليل والنهار في الدنيا والاخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله
تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه احدها نعمة تفرد الله بها نحو ان خلق ورزق ٥
وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه
وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور
في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدأ بنفسه وقال عليه الصلوة والسلم لا يشكر الله من لا يشكر الناس ٥
وثالثها نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا
على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله على ما
قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله **الفرع الثاني** ان نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال
تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لم يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والاعضاء التي
نستعملها في جر المنافع ودفع المضار وما خلق في العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته
عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله كذلك لان كل ما يلتذ
به فهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع
الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد
ولما كانت العقول قاصرة عن تعديدها في اقل الاشياء من المنافع والحكم صح بهذا معنى قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل
فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب
انها غير متناهية بحسب الاشخاص والانواع الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع
الحكيم **واعلم** انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة فثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق
لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا
ينفعهم ولا يضرهم وقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى **الفرع الثالث** ان اول
ما انعم الله على عبيده هو ان خلقهم احياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه
ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الاية وهذا صريح في ان اصل النعم الحيوة لانه اولا لما ذكر من النعم فانما ذكر الحيوة
ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وانه تعالى انما ذكر الموت ليبين ان المقصود من حيوة الدنيا حيوة الاخرة والثواب وبين ان جميع ما

خلق

خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا قول المعتزلة وقال اهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه
ولهذا اسمى نفسه بالنافع والضار ولا يسئل عما يفعل **الفرع الرابع** قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكلفين
بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية اما في النعمة الدينية فلان كل ما كان في المقدور من الالطاف فقد
فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف واما في الدنيا فعلى قول
البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال اهل السنة الله تعالى خلق الكافر ٥
للنار ولعذاب الاخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت موجبة
الى الضرر الدائم في الاخرة لم يكن ذلك نعمة فان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل من اكل الحلواء نعمة لما كان ذلك سببا
الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى لا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين
ومنهم من قال لله تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين ولقد انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهذا
القول اصوب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق **وثانيها**
قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم الى آخر الاية ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم
من الله شيء من النعم لما صح ذلك وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وهذا نص صريح في ان الله انعم
على الكافر اذ المخاطب بذلك هم اهل الكتاب وكانوا من الكفار يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين
الى قوله واذ انجيناكم من آل فرعون وقوله واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون فكل ذلك عد النعم على العبيد و
رابعها قوله الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا **وخامسها**
قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية الى قوله ثم انتم تشركون **وسادسها** قوله تعالى
ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله
نعمة لما كان لهذا القول فائدة **وسابعها** قوله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض تتخذون
من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا الاية وقال حاكيا عن موسى صلوات الله عليه قل اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم
على العالمين **وثامنها** قوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وهذا صريح ٥
وتاسعها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب **وعاشرها**
قوله تعالى واذا اذقنا الانسان منا رحمة من بعد ضراء مسته والحادي عشر قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا
كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها الى قوله فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق والثاني عشر قوله
تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا والثالث عشر الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار
جهنم يصلونها وبئس القرار والرابع عشر الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم و
سخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره والخامس عشر وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وهذا اصرح في اثبات
النعمة في حق الكفار واعلم ان الخلاف في هذه المسألة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعني الحيوة
والعقل والسمع والبصر وانواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في ان امثال هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك
المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة ام لا ومعلوم ان ذلك نزاع في مجرد عبارة فاما الذي يدل على ان ما يكلف
المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور احدها قوله تعالى في سورة
اتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده فبين تعالى انه
انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين لاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات
والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين ان حدوث العبد مع ما فيه من الكفر
من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال من كونه نطفة ثم مضغة الى ان صار في احسن احواله
وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه انعامه فقال تعالى والانعام خلقها لكم
فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى قوله هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين بذلك
الرد على الدهرية واصحاب الطبائع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الالوان والطعوم
والروائح ثم قال وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على
طريقة واحدة على حدوثها فاثبت سبحانه بهذه الايات ان كل ما في العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما في العالم
مما سوى ذوات المكلف ليس يخلو من ان يلتذ به المكلف او يتروح اليه فيحصل له به سرور او يتحمل عنه كلفة او يحصل له به

اعسا ونحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتفطن فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الآخرة فيحترز منها او يستدل بها على النعم الاعظم فثبت انه لا يجوز شيء من مخلوقاته من هذه المنافع ثم انه سبحانه نبه على عظيم انعامه بهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وثانيها قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك على ان كفران النعمة واصله اليهم فوجب ان يكون كفرانها سببا للتبديل وثالثها قال في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال المرتد ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقال فبأي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم اما في الدين او في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب

المسئلة الثالثة في النعم المخصوصة ببني اسرائيل

قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون فالله تعالى ذكر بني اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالمنعم فقال فاذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم واعلم ان نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة فانه استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك بتمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون **ب** جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيدا للقبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال تعالى كذلك واورثناها بني اسرائيل **ج** انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها على احد سواهم كما قال تعالى واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين **د** روى مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من نعم الله تعالى على بني اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم في التيه الغمام وانزل عليهم المن والسلوى في التيه واعطاهم الحجر الذي كان كرأس الرجل يسقيهم ما شاؤوا من الماء متى ارادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور ليضيء عليهم بالليل وكانت رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى **واعلم** انه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه **احدها** ان في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور **وثانيها** ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا المخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن **وثالثها** ان تذكر النعم الكثيرة توجب الحياء عن اظهار المخالفة **ورابعها** ان تذكر النعم الكثيرة يفيد ان المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص احدا بنعم كثيرة فالظاهر انه لا يزيلها عنهم لما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكر النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه **احدها** لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الابناء **وثانيها** ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد **وثالثها** الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب في افعال الخير فيصير هذا التذكر داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور اما قوله تعالى واوفوا بعهدي فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهِد والمعاهَد جميعا وذكروا في هذا العهد قولين الاول ان المراد منه جميع ما امر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات احدها انه تعالى جعل تعريفهم نعمه اياهم كعهد عهده اليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله اوف بعهدكم اراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد به من حيث اشتراكا في انه لا يجوز الاخلال به وثانيها قال الحسن المراد منه العهد الذي اخذه الله على بني اسرائيل في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده وثالثها وهو قول جمهور المفسرين ان المراد اوفوا بما امرتكم به من الطاعة ونهيتكم عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارضى عنكم وادخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما وتحقيقه قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به

القول الثاني ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وانه سيبعثه على ما صرح بذلك بقوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال في سورة الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم باياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل واما عهد الله معهم فهو ان يجزيهم بها وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال التي كانت عليهم في اعناقهم وقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وقال واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وقال ابن عباس رضي الله عنهما ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التورية اني باعث من بني اسمعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به اي بالقرآن غفرت له ذنبه وجعلت له اجرين

ماجاء في

اجرا

اجرا باتباع ما جاء به موسى ومحمد صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به وتصديقه ايضا فيما روى ابو موسى الاشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلثة يؤتون اجرهم مرتين رجل من اهل الكتاب آمن بعيسى بن مريم ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تأديبها وعلمها واحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها فله اجران ورجل اطاع الله ورسوله فله اجران بقي ههنا سؤالان

السؤال الاول لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب من وجهين الاول ان هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني ان ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشك والشبهات فيه

السؤال الثاني الشخص المبشر به في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك اولم يكن شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب منقولة الى اهل العالم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يقولوا ان ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو عليه جمهور اليهود والجواب ان الذين حملوا قوله تعالى واوفوا بعهدي على الامر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال واما من اراد ان ينصر القول الثاني فانه يجيب عنه بان نعت الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا جليا يعرفه كل واحد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلم من البشارة بمقدم محمد عليه السلم ولنذكر الآن بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالاول جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التورية ان هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخفضي لها فان الله تعالى سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل من اجل ان الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس ويكون يده فوق الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على جميع اخوته **واعلم** ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز ان يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبامر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل عني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا يخالطون في الكل على سبيل الاستيلاء الا الاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية ولا يتجاسرون على الدخول في اوائل العراق واوائل الشام الا على اتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على المشرق والمغرب بالاسلام فازدحموا الامم ووطئوا بلادهم وما زحمتهم الامم وخالطوهم ودخلوا بلادهم بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لن يبشر بما هذا سبيله **والثاني** جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوتكم **وفي** هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى اني اقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم واي رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان من قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه انه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلم مبشرا به هو اسرائيل ولم يكن لولد اخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى ايوب وانه كان قبل موسى فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلم مبشرا به واما اسمعيل فانه كان اخا لاسحق والد يعقوب عليهم صلوات الله ثم ان كل نبي بعث بعد موسى كان من بني اسرائيل والنبي صلى الله عليه وسلم ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل الذي هو اخو اسحق عليهم السلم فان قيل قوله من بينكم يمنع من ان يكون المراد محمد صلى الله عليه وسلم ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر الى المدينة وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم وايضا فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود اذ ذاك كانوا بالشام فمتى قام محمد صلى الله عليه وسلم بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه اذا كان من اخوتهم فقد قام من بينهم لانه ليس بعيد منهم والثالث قال في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصعد عن يمينه عنوان المقدسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة **وجه** الاستدلال ان جبل فاران هو بالحجاز لان في التورية ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة اذا ثبت هذا فنقول ان قوله فمنحهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل عليه السلم لانه لم يحصل عقيب سكنى اسمعيل هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القدسيين فوجب حمله على محمد صلى الله عليه وسلم قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير نار ايضا ومن جبل فاران ايضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع الا اذا اتبع تلك الواقعة وحي نزل

في ذلك الموضع او عقوبته او ما اشبه ذلك   وعندكم انه لم ينبع ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سينا فما كان يعني الآن
نقاب جاء الله من طور سينا فقط   فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا
ظهر في الغمام احتراق ونيران كما سقوذلك في ايام الربيع   وايضا ففي كتاب حقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله في طور
سينا والقدس من جبل فاران لو انكسفت الشمس امن بها محمد صلى الله عليه وسلم والارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
يحفظ بلده بعزه تسير المنايا امامه وتصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتامل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة
واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت ستور اهل مدين ركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والعون وستغرق في نبلك اغراقا
وترغا وتروي السهام بامرك يا محمد ارتواء وتخرق الارض بالانهار   ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب
السيل ونفرت المهاوي نفورا ورعبا ورفعت ايديها وجلا وخوفا   وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما   وسارت العساكر
في برق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ تراب اباءك
هكذا نقل علي بن زين العابدين **واما** النصارى فقال ابو الحسن رحمه الله في كتاب الغرر فقد رأيت في نقولهم و
اظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت بخلاص امتك
وانقاذ مسيحك **وظهر** بما ذكرنا ان قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبل فاران ليس معناه ظهور النار منه بل
معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات   وما ذاك الا رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم   فان قالوا المراد مجيء الله تعالى
ولهذا قال في الكلام وانقاذ مسيحك   قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بانه يركب الخيول وبان شعاع منظره مثل النور وانه حاز
المساعي القديمة **الرابع** **واما** قوله وانقاذ مسيحك فان محمدا صلى الله عليه وسلم بعد المسيح من لدن اليهود والنصارى
ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي يا زهري مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى
طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الامم الى
نورك والملوك الى ضوء طلوعك ارفعي بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك الولد من بلد
بعيد وتتزين ثيابك على الارائك والسرور وحين تمر بك ذلك وتسرين وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويحج
اليك عساكر الامم ويساق اليك كباش مدين ويأتوك اهل سبا ويتحدثون نعم الله ويمجدونه ويسير اليك اغنام فاران
ويدفع الى مذبحي ما يرضيني واحدث حينئذ لبيت محمدي حمدا اوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة لمكة فانه قد حج
اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر **وقوله** واحدث لبيت محمدي حمدا معناه ان العرب كانت تلبي في
الاسلام فيقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك ثم صار في الاسلام لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك
فهذا هو الحمد الذي جدده الله تعالى لبيت محمدي **فان** قيل المراد بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد   قلنا لا يجوز ان
يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا وتأويل الذي دنا امر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحج منه **وايضا** فان كتاب اشعيا
مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم   والخامس وهو السمان في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى
اوحى الى ابرهيم صلوات الله عليه وقال قد اجبت دعائك في اسمعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثنى عشر
عظيما واجعله لامة عظيمة   والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم **واما**
دعاء ابرهيم واسمعيل صلوات الله عليهما فكانا لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم
رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم   ولهذا كان يقول صلى الله عليه وسلم
انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة عيسى صلوات الله عليهما   وهو قوله ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد **السادس**
قال المسيح للحواريين انا اذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه وانما يقول كما يقال له ويصدقني
ان اتبع الا ما يوحى الي   وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي   اما الفارقليط ففي تفسيره وجهان
احدهما انه مشتق من الحمد والاسم ليس الا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان اسمه احمد ومحمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته
في التوراة ان مولده بمكة ومسكنه طيبة وملكه بالشام وامته الحمادون **والثاني** ان معنى الفارقليط الشافع المشفع
وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه وسلم **الثالث** قال بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان
في الاصل فاروق كما يقال راووق للذي يروق به واما ليط فهو التحقيق في الامر كما يقال شب اشيب ذو شيب فهذا ايضا
صفة شرعنا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل **والسابع** قال دانيال لبخت نصر حين ساله عن الرؤيا التي كان
اراها من غير ان قصها عليه رأيت ايها الملك منظرا هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذه
من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورأيت حجرا انقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك
الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصار رفاتا وعصفت بها الرياح فلم

يوجد

يوجد لها اثر وذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذا رؤياك ايها الملك **واما**
تفسيرها فانت الراس الذي رأيته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تبسط على الارض
كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد **فاما** الرجل الذي كان بعضها من حديد وبعضها من نحاس فان بعض المملكة
يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك **ويقيم** اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير ولا تزول انها
تزيل جميع الممالك وسلطانا يبطل جميع السلاطين وتقيم الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت انه تقطع من جبل
بلا قاطع حتى قصف الحديد والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في اخر الزمان فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة
بمبعث رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم   اما قوله تعالى اوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من ان الله
تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع ورجح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه يجب الوفاء به فكان ذلك اوكد من
العهد بالايجاب والنذور والنهي   وقال اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الاية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما
قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان
اداء العبادات ادا لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون سببا لواجب اخر فثبت ان اداء التكاليف لا يوجب
الثواب فبطل قول المعتزلة   بل التفسير الحق من وجهين الاول ان الله تعالى لما وعد بالثواب وكلما وعد به استحال ان لا يوجد
لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب محال والمفضي الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك
اكد مما ثبت باليمين والنذر **الثاني** ان يقال العهد هو الامر والعبد يجوز ان يكون مأمورا الا ان الله تعالى لا يجوز ان
يكون مأمورا لكنه سبحانه وتعالى اجرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا
ومكر الله   اما قوله واياي فارهبون **فاعلم** ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من
عقابه وقد يقال في المكلف انه خائف على وجهين احدهما مع العلم والاخر مع الظن اما العلم فاذا كان على يقين من انه
اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبياء بالخوف والرهبة
قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم   واما الظن فاذا لم يقطع بانه فعل المامورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون
من اهل الثواب **واعلم** ان كل من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيمة اكثر وبالعكس **روي** انه ينادي
مناد يوم القيمة وعزتي وجلالي اني لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امن في الدنيا خوفته يوم القيمة ومن خافني يوم
القيامة في الدنيا امنته يوم القيامة   وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب اهل الظاهر
والاول يزول والثاني لا يزول   واعلم ان في الاية دلالة على ان كفران النعم يعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم
المخالفة   ودلالة على ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الى العرب كما كان مبعوثا الى بني اسرائيل **وقوله** فاياي فارهبون
يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف احدا الا الله تعالى ولا يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وذلك يدل على ان
الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل
عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى
فوجب ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله تعالى البتة   وفيها دلالة على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات للخوف
والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها

قوله تعالى **وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون**

اعلم ان المخاطبين بقوله تعالى وامنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان الاول انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل اذكروا
نعمتي واوفوا بعهدي وامنوا بما انزلت   والثاني ان قوله تعالى مصدقا لما معكم يدل على ان ذلك   اما قوله بما انزلت ففيه
قولان الاقوى انه القران وعليه دليلان احدهما انه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القران لانه تعالى قال نزل به الروح الامين
نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل   والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب
وذلك هو القران   قال قتادة المراد امنوا بما انزلت من كتاب ورسول تجدونه في التوراة والانجيل اما قوله مصدقا لما معكم
ففيه تفسيران احدهما ان في القران ان موسى وعيسى حق وان التوراة والانجيل حق وان التوراة انزلت على موسى والانجيل على
عيسى فكان الايمان بالقران يؤكد الايمان بالتوراة والانجيل فكانه قيل لهم ان تستريدوا من المبالغة في الايمان بالتوراة و
الانجيل فامنوا بالقران فان الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والانجيل   والثاني انه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه
وسلم وبالقران في التوراة والانجيل فكان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقران تصديقا بالتوراة والانجيل وتكذيبه
عليه الصلوة والسلم والقران تكذيب للتوراة والانجيل فهذا التفسير اولى على التفسير الاول لا يلزم ان يكون مؤمنا بمحمد
صلى الله عليه وسلم لان بمجرد كونه مخبرا عن كون التوراة والانجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته اما على التفسير الثاني يلزم الايمان

لان التورية والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا لا محالة ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة
عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان هذا التفسير اولى **واعلم** ان هذا التفسير يدل على نبوة محمد عليه
الصلوة والسلم من وجهين الاول انه شهادة كتب الانبيا عليهم السلم لا يكون الا حقا **الثاني** انه صلى الله عليه وسلم
اخبر عن كتبهم ولم يكن له بها معرفة بذلك الامر قبل الوحي **اما** قوله ولا تكونوا اول كافر به فمعناه اول من كفر به او اول
فريق او اول فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به وفيه سؤالان **السؤال الاول** كيف جعلوا اول من كفر به
وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه الاول ان هذا تعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن به
لمعرفتهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا فلما بعث صلى
الله عليه وسلم كان امرهم على العكس لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين **وثانيها**
يجوز ان يراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني من اشرك من اهل مكة اي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التورية والانجيل
مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له **وثالثها** ولا تكونوا اول كافر به من اهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقرآن
من بني اسرائيل وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك **ورابعها** ولا تكونوا اول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم
اي ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم لمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم لكتابكم **وخامسها**
ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التورية
والانجيل بمقدمه فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل السابق الى الكفر يكون اعظم ذنبا من بعده لقوله
صلى الله عليه وسلم من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر
عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل الاستعارة **وسادسها** المعنى ولا
تكونوا اول من كفر به جحدا مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة **وسابعها** اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله
عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول من كفر به من اهل
الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم **وثامنها** ولا تكونوا اول الكافرين به عند سماعكم
بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا العقول فيه **وتاسعها** ان لفظ اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا
ضعيف **السؤال الثاني** افكان يجوز لهم الكفر اذا لم يكونوا اولا والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذكر
الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه **وثانيها** ان قوله وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا
محظور وثالثها ان قوله رفع السموات بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا ترونها وقوله وقتلهم الانبيا بغير حق لا يدل على وجود
قتل الانبيا بحق وقوله عقيب هذه الاية ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل
المقصود من هذه الاية لا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام
وقوع الجحد والانكار ممن قرا في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته **ورابعها** قال المبرد هذا الكلام
خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه
الاولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر كان له وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيمة وان لم
يقتدي به غيره اجتمع عليه امران احدهما السبق الى الكفر والثاني التفرد به ولا شك انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا
اول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ان الاشترا يوضع موضع الاستبدال
وهكذا الثمن يوضع موضع البدل من الشيء والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا
عنده فاعلم قال ابن عباس رضي الله عنهما ان رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا ياخذون
من فقراء اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمدا صلى الله عليه وسلم لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر لئلا
ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليل جدا فانت نسبة المتناهي الى غير المتناهي
ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا والقليل جدا من القليل جدا اي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى
واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يفعل بل ثبت ان علماءهم كانوا ياخذون الرشا على
كتمان امر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التورية كان الكلام ابين **واما قوله** تعالى
واياي فاتقون فقرب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما
يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قائم ثم امرهم بالتقوى لان
تعين العقاب قائم

قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون

اعلم ان قوله سبحانه وتعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا

الحق

الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال واعلم ان الاضلال للغير لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد
سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يكون باخفاء تلك الدلائل
عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا
الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه عن الوصول الى الدلائل واعلم ان الاظهر في البا التي في قوله بالباطل انها
للاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان
النصوص الواردة في التورية والانجيل في امر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى
الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الاستدلال على المتاملين فيها بسبب القاء الشبهات
فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله
وانتم تعلمون فمعناه وانتم تعلمون ما في الاضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيمة وذلك لان ذلك
التلبيس صار صادا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة
ولا شك في ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان
خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا بحثان **البحث الاول** قوله تعالى وتكتموا جزم داخل
تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان **البحث الثاني** ان النهي عن اللبس والكتمان وان نفيد
بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او
باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذلك
ان العبد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين
بما في التلبيس من المفاسد وكانوا اقدموا عليه افحش والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه

قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين

اعلم انه سبحانه وتعالى لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة
ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرايع وذكر من جملة الشرايع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلوة التي هي اعظم
العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** القائلون
بانه لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله واقيموا الصلوة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف
اركان الصلوة وشرائطها فكانه تعالى قال واقيموا الصلوة التي عرفتموها والقائلون بجواز التاخير قالوا يجوز ان يراد
الامر بالصلوة وان كانوا لا يعرفون الصلوة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم
ان المامور به ما هو كما انه لا نزاع انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك غدا بشيء فلا بد ان تفعله ويكون غرضه منه ان يعزم العبد
الحال على ادائه في الوقت الثاني **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية لانها اسم حدث في الشرع
فاستحال ان يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعا
قال الاعشى • عليك مثل الذي صليت فاغتمضي • عينا فان لجنب المرء مضطجعا • وقال اخر • وقابلها الريح في دنها
وصلى على دنها وارتسم • وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم قال الشاعر لم اكن من جناتها علم الله واني بحرها اليوم صالي •
اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من الدعاء اذ لا صلوة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد يكون صلوة ولا يحصل
فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان اولى ان يحصل وجه التشبيه بما يختص بعض الصور وقال
اصحابنا من الرواة المسمون في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوة الشرعية مشتملة على الدعا لا جرم اطلق اسم الدعا
عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ادخل هذه اللفظة ابتدا
لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكوة فهي في اللغة عبارة
عن النما يقال زكى الزرع اذا نما او عن التطهير قال تعالى اقتلت نفسا زكية بغير نفس اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر
وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله ولعل اخراج
نصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكوة تسميتها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة
فان الله يدفع البلاء عن ذلك المال بسبب بركة تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصا في الصورة ولهذا قال
عليه الصلوة والسلم عليك بالصدقة فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الاخرة **فاما** التي في الدنيا فتزيد في الرزق
وتكثر المال وتعمر الديار **واما** التي في الاخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار ويجوز ان تسمى بالزكوة
الوجه الثاني من حيث ان الله يطهر مخرج الزكوة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم

وتزيينهم لها **المسألة الثالثة** قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون
بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع في صلوتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا
لهم على الاتيان بصلوة المسلمين وثانيها ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى باقامتها
وامر في الثاني بفعلها في الجماعة **وثالثها** ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة
سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين
اعزة على الكافرين وكقوله تأديبا لرسوله عليه الصلاة والسلام واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه له فبما رحمة من الله
لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكأنه تعالى لما امرهم بالصلوة والزكوة امرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد
وحكى الاصم عن بعضهم انما امر الله بني اسرائيل بالزكوة لانهم كانوا لا يؤتون الزكوة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وبقوله واكلهم
اموال الناس بالباطل فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوبا ليحذروا وان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا
كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله تعالى أتأمرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون** اعلم ان الهمزة في أتأمرون الناس للتقرير
مع التقريع والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله
تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى
فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بالايمان بالشرائع بناء على ما خصهم من النعم رغبهم في ذلك بناء على ما [illegible]
وهو ان التغافل عن اعمال البر حث الناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الناس بذلك اما النصيحة او الشفقة وليس من العقل
ان يشفق الانسان على غيره او ينصح غيره ويهمل امر نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا
الموضع على وجوه احدها وهو قول السدي انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون
الطاعة ويقدمون على المعصية **وثانيها** قول ابن جريج انهم كانوا يأمرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونها
وثالثها انه كان اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقوله وامره حق
فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم **ورابعها** ان جماعة من اليهود
كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه
فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم حسدوه وكفروا به فبكتهم الله بسبب انهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه واعرضوا
عن دينه هذا اختيار ابي مسلم **وخامسها** وهو قول الزجاج انهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون لان الله تعالى نعت
وصفهم بقساوة القلب واكل الربا والسحت **وسادسها** لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التورية ثم اخلفوا لانهم
وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم ما آمنوا به اما قوله تعالى وتنسون انفسكم فالنسيان عبارة عن السهو
الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون
انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع اما قوله وانتم تتلون الكتاب معناه انكم تقرؤن التورية وتدرسونها
وتعلمون ما فيها من الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم اما قوله تعالى افلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من افعالهم و
نظيره قوله تعالى اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون وسبب التعجب وجوه الاول ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم
بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه اتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون الثاني من وعظ
الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ بنفسه صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا
العلم لولا انه مطلع على انه لا اصل لهذه التخويفات والا لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجرأة
على المعصية فكأنه جمع بين المنافقين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون الثالث ان من وعظ فلا بد ان يجتهد
في ان يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في
القلب ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه مؤثرا في القلب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال علي بن ابي
طالب رضي الله عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك وههنا مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم
ليس للعاصي ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول اما الآية فقوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال ايضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما
المعقول فانه لو جاز ذلك لجاز لمن زنى ان ينكر عليها في اثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر

والجواب المكلف مأمور بشيئين احدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال
بالآخر اما قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين احدهما
ان يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقا والآخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في الرجال لكونه ناسيا للنفس وعندنا
المراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم واما المعقول النهي ذكروه فيلزمه **المسألة
الثانية** احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز ان يقال للاسود
لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان
ذلك محض الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل لمرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان حصل من الله
تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال
المرجوحية اولى بان يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع احد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما اوردتموه علينا ثم الجواب
الحقيقي عن الكل انه لا يسئل عما يفعل **المسألة الثالثة** عن انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم مررت
ليلة اسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت يا اخي جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من اهل الدنيا كانوا
يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم **ب** وقال عليه الصلوة والسلام ان في النار رجلا يتأذى اهل النار بريحه فقيل
من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه **ج** وقال عليه الصلوة والسلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء على الناس
ويحرق نفسه **د** وعن الشعبي يطلع قوم من اهل الجنة الى قوم من اهل النار فيقولون لم دخلتم النار وانما دخلنا الجنة بفضل
تعليمكم قالوا كنا نأمر بالخير ولا نفعله قيل من وعظ بقوله ضيع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه فقال

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ۞ فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى ۞ بالرأي منك وينفع التعليم

وقيل عمل رجل في الف رجل ابلغ من قول الف رجل في رجل فاما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم روي ان يزيد بن هرون
مات وكان واعظا زاهدا فرؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لي واول ما سألني منكر ونكير فقالا من ربك فقلت
اما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك **وقيل** للشبلي عند النزع قل لا اله الا الله
فقال ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السرج ۞ **قوله تعالى واستعينوا بالصبر و
الصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه
راجعون** فيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم
هم المؤمنون بالرسول صلى الله عليه وسلم قال لان من ينكر الصلوة اصلا والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له
استعن بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع ان يكون الخطاب اولا في بني
اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان المخاطبين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم
يوجب تفكك النظم فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلوة مع كونهم منكرين لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لان
كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلوة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله يسلي عن محن الدنيا وآفاتها
انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلوة المسلمين على كيفية اخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية
التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما امرهم بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرائع
وهي الصلوة والزكوة كان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله هذا المرض فقال
واستعينوا بالصبر والصلوة **المسألة الثانية** ذكر في الصبر وفي الصلوة وجوه احدها كانه قيل واستعينوا
بالصبر على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما يستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم اي بحبس النفس عن
اللذات فانكم اذا كلفتم انفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلوة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلوة لا بد ان
يكون مشتغلا بذكر الله وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته
فيسهل عليه ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية **وثانيها** المراد من الصبر ههنا هو الصوم لان الصائم صابر
عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلوة
استنار القلب بانوار معرفة الله وانما قدم الصوم على الصلوة لان تأثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتأثير الصلوة في حصول
ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه صلى الله عليه وسلم قال الصوم جنة وقال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر لان الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسبب تلاوة القرآن الوقوف على ما فيه من الوعد ۞

والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون حينئذ
على الإنسان ترك الرياسة وتقطعه عن المخلوقين إلى التوجه إلى قيام خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
استعينوا بالصبر والصلوة إن الله مع الصابرين **أما** قوله تعالى وإنها ففي هذا الضمير وجوه أحدها الضمير عائد إلى الصلوة
أي الصلوة لثقيلة إلا على الخاشعين وثانيها الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله تعالى واستعينوا وثالثها
أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي إلى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا
وتقتصر فيه على الإيماء إذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها أفضل من فلان يعني الأرض ويقولون ما بين لابتيها أكرم من
فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولم يذكر الأرض أما قوله لكبيرة
أي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم إليه فإن قيل إن كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة
على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب
أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلوته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي من
الذكر وعن التذلل والخضوع وإذا تذكر الوعيد لم يخل عن حسرة وغم وإذا ذكر الوعد فكذلك وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه
بفعل الصلوة أعظم وإنما المراد بقوله وإنها ثقيلة على من لم يخشع أنه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب
عليه فعلها فالحاصل أن الملحد إذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع
أما الموحد فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الفوز بالنعيم المقيم
والخلاص من العذاب الأليم الأثر إلى قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص
من عقابه مثاله إذا قيل للمريض كل هذا الشيء المر فإن اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه وإن لم يعتقد ذلك فيه صعب
الأمر عليه وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلوة وصف الصلوة بتلك الوجوه التي ذكرناها إلا أنها كانت
لا تثقل عليه وكيف وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي حتى تورمت قدماه **أما** الخشوع فهو التذلل والخضوع أما قوله
الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ففيه قولان الأول أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن هو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز
النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيمة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز
فوجب أن يكون المراد من الظن هاهنا العلم وسبب هذا المجاز أن الظن والعلم مشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا
راجحا إلا أن العلم راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

• فأرسلته مستيقن الظن أنه • مخالط ما بين الشراسيف جائف •

وقال تعالى إني ظننت أني ملاق حسابيه وقال ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ذم الله تعالى إنكارا عليهم واحتجنا على الظن
فلا يجوز أن يعتبهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن هاهنا العلم **القول الثاني** أن يحمل اللفظ على
ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم هاهنا وجوه الأول أن يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لأن ملاقاة الرب سبب عن
الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات إنه لقي ربه إذا ثبت هذا فنقول المراد وإنها
لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لأنه كل من كان متوقعا للموت في كل لحظة فإنه لا يفارق
قلبه الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة لأن خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة وأنه مع خشوعه لا بد في كل حال من أن لا
يأمن تقصيرا حزنا فيلزمه التلافي فإذا كان حاله ما ذكرناه كان ذلك داعيا إلى المبادرة إلى التوبة الثاني أن تفسير ملاقاة
الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فإن الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله تعالى بل يظن ذلك إلا أن
ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع **الثالث** المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ذنوبهم بذنوبهم بأن الإنسان الخاشع قد يسيء
ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله بذنوبه فعند ذلك يسارع إلى التوبة وذلك من صفات المدح بقي هاهنا
مسألتان **المسألة الأولى** استدل بعض الأصحاب بقوله ملاقوا ربهم على جواز رؤية الله تعالى قالت المعتزلة
لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق
لا يرى ربه فقال ومن يفعل ذلك يلق أثاما قال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وهذا يتناول الكافر
والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية **وأما** الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين
ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله لأن ذلك وصف أهل النار وأما العرف فهو قول
المسلمين فيمن مات لقي الله ولا يعنون أنه رأى الله وأيضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه زوال الحجاب بينهما ولذلك
يقولون إذا حجب عن الأمير ما لقيته بعد ذلك وإن كان قد رآه وإذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيته وإن كان ضريرا
ويقال لقي فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية

ويدل عليه أيضا قوله تعالى فالتقى الماء على أمر قد قدر وهذا إنما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله قال الأصحاب اللقاء في
أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك أي ماسه واتصل به ولما كانت
الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الإدراك بحيث يمتنع إجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الإدراك لأن إطلاق
لفظ السبب على معنى المسبب من أقوى وجوه المجاز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على الإدراك أقصى ما في الباب أنه ترك
هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب إجراؤه على الإدراك في البواقي وعلى هذا التقدير زالت السؤالات أما
قوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلأجل هذه الضرورة قلنا المراد إلى يوم يلقون
حسابه وحكمه إلا أن هذا الإضمار على خلاف الدليل فإنما يصار إليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه
أما في قوله تعالى أنهم ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء
بالله تعالى لا بحكم الله فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي يمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر
من هذا الوجه **المسألة الثانية** المراد من الرجوع إلى الله الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا
يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا إلى الله من حيث
كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك أن يضرهم وينفعهم وأن الله تعالى يكون مالكا لهم في جميع أحوالهم
وقد احتج بهذه الآية فريقان من المتكلمين الأول المجسمة فإنهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب
كون الله جسما **والثاني** التناسخية فإنهم قالوا الرجوع إلى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذا على كون الأرواح
قديمة وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنهما حصل بما تقدم قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا
نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين اعلم أنه سبحانه إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا
من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد وهو قوله تعالى واتقوا يوما كأنه قال إن لم تطيعوني لأجل سوالف نعمي
عليكم فأطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل **أما** قوله تعالى وأني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا
أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق **والجواب** عنه من وجوه أحدها قال قوم العالم عبارة عن
الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لأن لفظ العالم مشتق من العلم
وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى
هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات **وثانيها** المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لأن الشخص الذي
سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجودا
والشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت
من العالمين فلا يلزم من كون بني إسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك
الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين ولقد اخترناهم
على العالمين أراد به عالمي ذلك الزمان وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الإلهية **وثالثها**
أن قوله تعالى وأني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة
فالآية تدل على أن بني إسرائيل فضلوا كل العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور بل
لعلهم وإن كانوا أفضل من غيرهم في أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر وبهذا يظهر أنه لا يصح الاستدلال
بقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين على أن الأنبياء أفضل من الملائكة بقي هاهنا مباحث
البحث الأول قال ابن زيد أراد به المؤمنين منهم لأن عصاتهم مسخوا قردة وخنازير قال تعالى وجعل منهم القردة
والخنازير وقال تعالى لعن الذين كفروا من بني إسرائيل **البحث الثاني** جميع ما خاطب الله تعالى بني إسرائيل تنبيه
للعرب لأن الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع الأقاصيص للأبناء تنبيه وإرشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
أحسنه وقال اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ولذلك روى قتادة
قال ذكر لنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول قد مضى والله بنو إسرائيل وما يعني بما تسمعون غيركم **البحث الثالث**
قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال الله تعالى وتلك نعمة تمنها علي وأما النعمة بفتح النون
فهو ما يتنعم به في العيش وقال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين **البحث الرابع** قوله تعالى وأني فضلتكم
على العالمين يدل على أن رعاية الأصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لأن قوله وأني فضلتكم على العالمين يتناول
جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فإن كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لأن من
أدى واجبا فلا منة له على أحد وإن كان غير واجب لأنه تعالى خص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعا

الاصلح غير واجب لا في الدنيا ولا في الدين • فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم الله ايضا بالنعمة
العظيمة في الآخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك التخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب
لان المعصية مع عظم النعمة يكون اقبح والحس فلهذا احذرهم عنها **البحث الخامس** في بيان ان اي فرق
العالم اعظم بمعنى انهم اكثر استجماعا لخصال الخير اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة
تدعي انها افضل واكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله وعونه ٥

قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون

اعلم ان اتقاء اليوم هو اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد
لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يرده اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات
واعظمها تهويلا وذلك لان العرب اذا وقع احدهم الى كربة وحاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بذلك بما في نفوسها
الابية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه
الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان لم يبق بعد
الا فداء الشيء بمثله اما مال او غيره فان لم يغن هذه الثلاثة تعلل بما يرجو من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني
شيء من هذه الامور عن المجرمين في الآخرة بقي على هذا الترتيب سؤالات **السؤال الاول** العائد من قوله
لا تجزي نفس عن نفس شيئا هو العائد من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله
لا تجزي نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء واما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب
وسنذكر فروقا اخر ان شاء الله تعالى **السؤال الثاني** ان الله تعالى قدم في هذه الآية قبول الشفاعة على اخذ
الفدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة
الجواب ان كل من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشفعاء على اعطاء
الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين وسنذكر
لان ترتيب الالفاظ **اما** قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل في تجزي عند اهل اللغة
تقضي ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا
رواه اصحاب العربية تجزيك بفتح التاء غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الآية ان يوم القيامة
لا ينوب نفس عن نفس ولا يتحمل عنها شيئا مما اصابها بل يفر فيه المرء من اخيه وامه وابيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة
المطيع لا تقضي عن المعاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه
دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيامة فان قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى ابو هريرة قال عليه الصلوة والسلام
رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض او جاه او مال فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم
فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاتهم قال صاحب الكشاف وشيئا مفعول به
ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزاء كقوله ولا يظلمون شيئا ومن قرأ لا تجزي من اجزأ عنه
اذا اغنى عنه ولا يكون في قراءته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان قيل فاين العائد
فيها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس غيرها شيئا من الاشياء
وهو الاقناط الكلي القطاع للمطامع اما قوله ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب
له حاجة واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صارا
زوجا **واعلم** ان الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى النفس العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا
يقبل منها شفاعة اي انها ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاول على انها لو شفعت
لها لم يقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئا اما قوله ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة الشيء
تقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال الله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية
قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وقال ان الذين
كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال ان الذين
كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ
منها اما قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم ان التناصر انما يكون في الدنيا بالمحال والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه
ليس يومئذ خلة ولا شفاعة ولا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يفر من اخيه وامه وابيه وقرابته قال القفال والنصر

يراد به المعونة كقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما ومنه معنى الاستعانة يقول العرب ارض منصورة اي ممطورة و
الغيث ينصر البلاد اذا انبتها فكانه اغاث اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي لن يرزقه كما
يرزق الغيث البلاد ويسمى الانعام نصرة وانتصارا قال الله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا فمعنى
قوله ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يعانون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من
ينتقم لهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك عن عذابه وفي الآية مسائل **المسألة
الاولى** ان في الآية اعظم تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه
ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير
في العبادة ومن فوت التوبة حيث لا معين له في المقاصد صار حذرا خائفا في كل حال فالآية وان كانت في بني اسرائيل فهي في المعنى نحو
للكل لان الوصف الذي ذكرها وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم **المسألة الثانية** اجمعت الامة
على ان لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله ولسوف
يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم لمن تكون اتكون للمؤمنين المستحقين للثواب ام تكون
لاهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعة في ان يحصل زيادة من المنافع على قدر ما
استحقوا وقال اصحابنا تأثيرها في اسقاط العقاب عن المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار
وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انها ليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة
لاهل الكبائر بوجوه احدها هذه الآية قالوا وانها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة اوجه **الاول** قوله تعالى لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا الثاني قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة وهي
نكرة في سياق النفي فتعم جميع انواع الشفاعة **والثالث** قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد
من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية والجواب عن الاستدلال بالآية من وجهين الاول ان الآية في اليهود كانوا يزعمون ان اباءهم يشفعون
لهم فايسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم الثاني ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص اليه في حق
زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها لا يقال يجب عن الاول بان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى خوف عن ذلك اليوم
بانه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر
ولا ضرر بين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة احد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو
قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان زاجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة
في اسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع **وثانيها** قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الآتي
بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى انما نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع لم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه
فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى شيء يطيعه الله تعالى لانا نقول لا نجوز حمل الآية على
ما قلتم من وجهين الاول ان العلم بانه تعالى ليس فوقه احد يطيعه متفق عليه عند العقلاء اما من اثبته سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع
احدا واما من نفاه فمع القول بالنفي استحال ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره فاذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكرتم حملا لها على معنى
لا يفيد الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون امرا له وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا
فافاد قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يبق حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد لا يكون لهم شفيع وثالثها قوله تعالى
من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات باسرها **ورابعها** قوله تعالى وما للظالمين
من انصار ولو كان الرسول شفيعا للفاسق من امته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد حصل
للرسول النهاية في نصرته وخامسها قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن الملائكة انهم لا يشفعون لاحد الا لمن يرضيه
الله تعالى والفاسق ليس بمرتضى عند الله واذا لم يشفع الملائكة له فكذلك الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق **وسادسها**
قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم وذلك ضد الآية و
سابعها ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان يرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعته عليه الصلوة والسلام ويقولون في ادعيتهم
واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبائر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في
ان يختم لهم مصرين على الكبائر لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل الشفاعة اذا خرجوا مصرين
لا انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل الشفاعة اذا خرجوا مصرين لا انهم يرغبون في ان يختم لهم مصرين كما انهم يقولون
في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في ان يذنبوا ثم يتوبوا انما يرغبون في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين فكذلك

الراغبين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ليس يجب اذا اشترطنا في قولنا اللهم
اجعلنا من التوابين ان نريد شرطا في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة **الثاني** ان الامة في كلا الراغبين الى الله تعالى ليسالون منه
تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه فمعنى قولهم اجعلنا من التوابين يرغبون في ان يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الثاني
يرغبون في ان يفعل بهم ما يكونون عنده اهلا للشفاعة عليه الصلاة والسلم فلو لم يحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا
مصرا على الكبائر لكان سؤال اهل الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالاجماع اما على قولنا
ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال اهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق وثامنها ان قوله تعالى
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار يدخلون النار ولا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا
يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون عنها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر في العفو عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال
فيها **وتاسعها** قوله يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفى الشفاعة عمن لم ياذن في شفاعته وكذا قوله تعالى من ذا الذي
يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله تعالى لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في حق اصحاب
الكبائر لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالعقل او بالنقل اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالاحاد
والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن والمسئلة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز واما التواتر
فباطل لانه لو حصل ذلك لعرف جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا امر الشفاعة بحيث اطبق الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد
هذا النطق بالاذن **وعاشرها** قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا
ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة
ومتابعة السبيل معنى **الحادي عشر** الاخبار الدالة على انه لا يوجد الشفاعة في حق اصحاب الكبائر وهي اربعة **الاول**
ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم دخل المقبرة وقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء
الله بكم عن قريب لاحقون وددت انا قد رأينا اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بل انتم اصحابنا واخواننا الذين لم ياتوا
بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من بعدك من امتك قال ارأيت ان كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم بهم الا يعرف خيله قالوا بلى
يا رسول الله قال فانهم ياتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض الا فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال
اناديهم الا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا
لهم لم يكن ليقول فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعه شربة ماء
الثاني روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة اعيذك بالله
من امارة السفهاء سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس مني ولست منه ولم يرد على الحوض ومن لم يدخل
عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد على الحوض يا كعب بن عجرة الصلوة قربان والصوم جنة والصدقة
تطفي الخطيئة كما يطفي الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال بهذا الحديث من ثلثة اوجه احدها
انه لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له وثانيها قوله ولم يرد على الحوض دليل على نفي الشفاعة لانه اذا امتنع من الوصول الى
الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبان يمنع الرسول من خلاصه من العقاب اولى وثالثها ان قوله عليه الصلوة والسلم لا يدخل الجنة
لحم نبت من سحت صريح في انه لا اثر للشفاعة في صاحب الكبيرة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يلقين احدكم يوم
القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله فاقول لا املك لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه اذا
لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث انا خصمهم يوم القيمة
ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوف اجره والاستدلال انه
صلى الله عليه وسلم لما كان خصما لهؤلاء استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد
تمسكوا فيه بوجوه احدها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه الصلوة والسلم ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة عن عيسى عليه السلم اما ان يقول انها كانت في حق الكفار او في حق المسلمين المطيعين او في
حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثاني
والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا
كان كذلك لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم
صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلم صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم
ضرورة انه لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه الصلوة والسلم فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم
فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة

ل

ساقط

لان

لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤكد دلالة هاتين
الايتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان انه صلى الله عليه وسلم تلا قوله تعالى في ابرهيم ومن عصاني فانك
غفور رحيم وقول عيسى عليه السلم ان تعذبهم فانهم عبادك الاية فرفع يديه وقال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل
اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيك فاتاه جبريل عليه السلم فسأله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله يا جبريل
اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوؤك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين الى
الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول الشيء في ظاهر الاية ان المقصود
من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل
يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول حمل الاية على الوجه الثاني اولى لان حملها على الوجه الاول يجري مجرى ايضاح
الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني
اذا ثبت هذا فنقول الاية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير
ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله
فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال اليهود
اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا به
فيما وراءه **ورابعها** قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان صاحب الكبيرة
مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا انه مرتضى عند الله بحسب
ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله لان المرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله
لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان صاحب الكبيرة
مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفي الشفاعة الا
لمن ارتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة
الملائكة وجب دخوله في شفاعة الملائكة ويجب دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلوات الله عليه وسلامه ضرورة ولا
قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان يكون الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة
الملائكة واذا لم يكن اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى
لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى واذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان يكون
داخلا في النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه
ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اما لو حملناه على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا يدل الاية الا اذا ثبت
ان الله تعالى ارتضى صاحب الكبيرة وهذا اول المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المهملتين لا
يتناقضان فان قولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا
ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه
ليس بمرتضى بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت كونه مرتضى اذ الكلي المسمى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد
كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب اسلامه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك
ثبت انه من اهل الشفاعة **واما** السوال الثاني فجوابه ان حمل الاية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله
اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول يفيد الاية الترغيب والتحريض على
طلب مرضاة الله تعالى والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا يفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى بما
كان اكثر فائدة اولى **وخامسها** قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون
حال غير الكافر بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب **وسادسها** قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا صلى الله
عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله تعالى قد غفر لهم الا لكان الله تعالى قد امره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك
محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستغفار
لكل العصاة فقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا **وسابعها** قوله تعالى واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها او ردوها الا ان الله تعالى امر الكل بانه اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها او بان يردوها

ثم امر بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الصلوة من الله رحمة ولا شك ان هذا التحية
فلما طلبنا الرحمة من الله لمحمد صلى الله عليه وسلم وجب بمعنى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان نفعل لمحمد صلى الله عليه وسلم مثله
وهو ان يطلب لكل المسلمين من الله الرحمة وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه عليه الصلوة والسلام غير مردود الدعاء
فوجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب وثامنها قوله تعالى **ولو** انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله
واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الاية ذكر التوبة فالاية تدل على ان الرسول عليه الصلوة والسلام متى
استغفر لهم فالله يغفر لهم للعصاة والظالمين وهذا يدل على ان شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في حق اهل الكبائر
مقبولة في الدنيا فوجب ان يكون مقبولة في الاخرة لانه لا قائل بالفرق **وتاسعها** اجمعنا على وجوب الشفاعة
لمحمد صلى الله عليه وسلم فاثرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين
للرسول صلى الله عليه وسلم اذ طلبنا من الله تعالى ان يزيد في فضله عندما نقول اللهم صل على محمد وعلى ال محمد واذا ابطل
هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين الاول
ان الشفيع لا بد ان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه الصلوة والسلام ولكن لما كنا ادون رتبة منه
عليه الصلوة والسلام لم يصح ان يوصف بكوننا شافعين له **الثاني** قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة
اذا كان فعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم يفعل او كان لسؤاله تاثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سالها او كان
غرض السائل التقرب بذلك الى المسؤل وان لم يستحق المسؤل له بتلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى
ان السلطان اذا عزم على ان يعقد لابنه ولاية فحثه بعض اوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه او لم يحثه
وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه يشفع لابن السلطان اليه فكذا وهذه
حالتنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نساله له من الله عز وجل فلم يصح ان يكون شافعين والجواب عن الاول لا نسلم
ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا ماخوذا من الشفع وهذا معنى لا يعتبر فيه الرتبة فسقط
قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني **وايضا** فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله تعالى
يكرم رسوله صلى الله عليه وسلم ويعظمه سواء سالت الامة ذلك ام لم تسال ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه
بسبب سؤال الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال مجوزا وجب ان يجوز
كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم **وعاشرها** قوله تعالى في صفة
الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما
وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من يستغفر الملائكة لهم ثم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله
فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام اذا
ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام لذلك الخاص والحادي عشر الاخبار الدالة على وجوب الشفاعة
لاهل الكبائر ولنذكر منها ثلثة اوجه الاول قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة
الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد على مضادة القران فانا بينا ان كثيرا من الايات يدل على نفي هذه الشفاعة
وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القران وجب رده وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير
جائز لانه لا اقل من التسوية وثالثها ان هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن والاول وخبر
الواحد غير جائز لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه الاية بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالان احدهما
ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار بمعنى شفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما ان المراد من قوله هذا ربي اي اهذا ربي
وثانيها ان لفظ الكبيرة غير مختص لا في اصل اللغة ولا في اصل الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
قال الله تعالى في صفة الصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب ان يكون
المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول الطاعات
والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر صيغة جمع معرفة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل
من كان من اهل الكبائر صيغة جمع سواء كان اهلا للطاعات الكبيرة او للمعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم
الا ان لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد هو اهل الكبائر فيحمله على الشخص الاتي بكل الطا
فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه وثالثها سلمنا انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة لكن اهل
المعاصي الكبيرة اعم من اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة او قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة
ويكون تاثير الشفاعة في ان يتفضل الله عليه بما احبط من ثواب الطاعة المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه

وجب

معارض

معارض بما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار وروى الحسن
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما ادخرت شفاعتي الا لاهل الكبائر من امتي **واعلم** ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه
المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار واردة على سقوط كل هذه التاويلات
الثاني روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني
اختبات دعوتي شفاعتي لامتي الى يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله من مات لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به
ان الحديث صريح في ان شفاعته تنال كل من مات من امته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناوله الشفاعة
الثالث عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها
نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم
البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد
بلغكم الا تنظرون الى من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس ابوكم ادم عليه السلم فيقولون يا ادم انت ابو البشر خلقك الله بيده
ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى الى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي
غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى نوح فياتون نوحا عليه السلم فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا
ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوتها
على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابرهيم فياتون ابرهيم صلوات الله عليه فيقولون انت ابرهيم نبي الله وخليله من اهل
الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ابرهيم ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب
بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فياتون موسى صلوات الله عليه فيقولون يا موسى
انت رسول الله فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي
غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
اذهبوا الى عيسى بن مريم فياتون عيسى عليه السلم فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد
وكهلا اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده
مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتون محمدا صلى الله عليه وسلم فيقولون يا محمد انت رسول الله
وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي
فيؤذن لي فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد
ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي تبارك وتعالى وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله
ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم
ارجع فاذا رايت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي
بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القران اي وجب عليه الخلود و
واعلم ان هذا الخبر يخرج بلفظه في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وامثاله من وجوه احدها ان هذه الاخبار اخبار طويلة
فلا يكون ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون منها شيء
حجة **وثانيها** انها خبر عن واقعة واحدة والاخبار وردت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات وذلك ايضا يطرق
التهمة اليها **وخامسها** انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر
وحيث لم يكن كذلك فقد تطرق التهمة اليه **وسادسها** ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل
القطعية غير جائز اجاب اصحابنا عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها
قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والجواب
عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع اقسام الشفاعة وادلتنا على اثبات الشفاعة تفيد
اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد
من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بهذا السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا كانت الدلائل دالة على وجود
الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها **اما الوجه** الثاني وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب
عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة

الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لأن عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل احد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا اما الوجه الثالث وهو قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول **واما الوجه الرابع** وهو قوله تعالى وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزئية مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب **واما الوجه الخامس** وهو قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو ايضا بسبب التخصيص على صدق هذا الحكم في حق المؤمنين **واما الوجه السادس** وهو قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه **واما الوجه السابع** وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا اثر الشفاعة في طلب امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على ان العبد عاصيا فاندفع السؤال واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم فالكلام عليه سيأتي ان شاء الله تعالى في مسألة الوعيد **واما التاسع** وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله في الشفاعة لاصحاب الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردناه من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة **واما الوجه العاشر** وهو قوله تعالى في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص اخر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها اما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ماذونا في وقت اخر في الشفاعة فيشفع هناك قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود بحيث لا يحصل فاما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول **ومثاله** في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا للمقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى الارواح العامة فهذا ما قالوا في الشفاعة تفريعا على اصولهم **قوله تعالى واذ نجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم** اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا ذكر بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر والمذكور في هذه الاية هو الانعام الاول اما قوله واذ نجيناكم ففيه بحث واحد ايضا انجيناكم ونجيناكم قال القفال اصل الانجاء والنجاة التخليص وان بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصل وهما لغتان نجي وانجي بنفسه ونجا بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن مما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل ال اهل ولذلك يصغر بأهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باولي الخطر والشأن كالملوك واشباههم ولا يقال للاسكاف والحجام قال علي بن عيسى الاهل اعم من الال يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال ال الكوفة وال البلد وال العلم فكانه يقال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغلبه عليهم والال خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة وحكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة ال الله اما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن في الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتاب قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني قال ابن وهب فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى عليهما السلام اكثر من اربعمائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف عليه السلام وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد اما ال فرعون فلا شك ان المراد منه هاهنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما نفصل به من الاحوال التي توجب نجاتهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا اولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم ° اذا ما الملك سام الناس خسفا ° ابينا ان نقر الخسف فينا ° واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه والسوء مصدر يقال اعوذ بالله من سوء الخلق

وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء اشده كانه قبحه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما لهم وصنفهم في اعماله اصنافا فصنف كانوا يمزرون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فمن لم يكن في عمل من اعماله كان يؤمر ان توضع عليه جزية يؤديها وقال السدي كان قد جعلهم في الاعمال القذرة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى عليه السلام اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من اشد انواع العذاب حتى ان من هذه حاله ربما تمنى الموت فبين تعالى عظم نعمته عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة اخرى اعظم من ذلك فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وههنا ابحاث **الاول** اعلم ان ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه احدها ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأهل لهن البتة فذلك يقتضي اخر الامر الى هلاك الرجال والنساء وثانيها ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في امر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما يدفع عنها اليه من تلك المعيشة والانفراد فصارت هذه الخطة عظيمة في المحن بالنجاة منها في العظم فيكون نجاها **وثالثها** ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء الطويل في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحال هذه اشد من قتل من نبع لهذه الطويلة متمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في التخليص منهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه **ورابعها** ان الابناء احب الى الوالدين من البنات ولذلك فان اكثر الناس يستثقلون الاناث ويكرهونهن وان كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ايمسكه على هون ام يدسه في التراب ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وانما كانوا يئدون الاناث دون الذكران **وخامسها** ان بقاء النسوان بدون الذكور يوجب صيرورتهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان **البحث الثاني** ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ويذبحون مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو اما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب سائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا اخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز ان تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم ان يقال انه تعالى قال قبل تلك الاية ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله لا يحصل الا بتعديد نعم الله فوجب ان يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون ابناءكم نوعا اخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ان يكون ذكر العطف هناك واما في هذه الاية لم يرد الامر الا بتذكر جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح او غيره كان تذكر جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق **البحث الثالث** قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء اذ النساء هم البالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين على ان المراد بالابناء الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه الاول حملا للفظ الابناء على ظاهره **الثاني** انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم الثالث انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم بالصنائع الشاقة **الرابع** انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون اي يفتشون حياء المرأة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن معلوم الحال لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد **البحث الرابع** في سبب قتل الابناء وذكروا فيه وجوها احدها قول ابن عباس رضي الله عنهما وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابراهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا الا ذبحوه فلما راوا ان كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام **وثانيها** قول السدي ان فرعون راى نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده وثالثها ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون امرا محالا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا بالجحود والعناد

البحث الرابع

او نقول انه كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز [illegible] فاقام على ذلك احتياطا
الخامس اعلم ان الغاية في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها ان هذه الاشياء [illegible]
من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله تعالى [illegible]
شاهدوا واذل من بالغ في اذلالهم وشاهدوا [illegible]
الانقياد والطاعة وتقتضي نهاية قبح المخالفة [illegible]
عليهم وقطعا لعذرهم **وثانيها** انهم [illegible]
خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل [illegible]
في الحال فانه محق لا بد ان ينقلب العز الى جانبه [illegible] **وثالثها** [illegible]
توبته من نشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا [illegible] **واما** [illegible]
عظيم فقال القفال اصل الكلمة من الابتلاء [illegible]
بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على نوعين [illegible]
بلاء وقد يدخل احدهما على الاخر قال [illegible]
هذا فنقول البلاء هاهنا هو المحنة ان اشير [illegible]
التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع [illegible] **قوله تعالى واذ**
فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون [illegible]
فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه [illegible]
الاسباط لان المسالك كانت اثني عشر على عدد [illegible]
الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بين [illegible] **الثاني** [illegible]
انجاك **البحث الاول** روي انه تعالى [illegible]
امر موسى عليه السلم بني اسرائيل ان تسعروا [illegible]
في ايديهم ثم نزل جبريل عليه السلم بالعشي فقال [illegible]
وكانه سبحانه الف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا [illegible]
فقال لا نتبعهم حتى يصيح الديك فوالله ما صاح [illegible]
هذه الشاة حتى يجتمع الى ستماية الف من القبط [illegible]
فتبعهم نهارا وهو قوله تعالى فاتبعوهم مشرقين [illegible]
ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى واتى [illegible]
يوشع بن نون فرسه الى البحر فكان يمشي في الماء [illegible]
فقال البحر فقال والله ما كذب وما كذبت [illegible]
كل طوق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر [illegible]
وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا فاخذ كل [illegible]
السلم عصاه على البحر فصار بين الطريقين منافذ [illegible]
وافقا بينهما عن الدخول فخبرهم بان لا يدخل البحر [illegible]
ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صار [illegible]
عليهم فذلك قوله تعالى واغرق آل فرعون وا[illegible]
شكر الله تعالى **البحث الثاني** على [illegible]
السلم فهي انهم لما دفعوا الى ذلك المضيق الذي [illegible]
باشد العذاب وان ساروا اغرقوا فلا خوف [illegible]
ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة [illegible]
شاهدوا ان الله اهلك اعداءهم ومعلوم ان [illegible]
واهلاك العدو **ورابعها** ان اور[illegible]
لما اغرق آل فرعون فقد خلص بنو اسرائيل منهم و[illegible]

بينهما

الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وانتم تنظرون واما النعم الدينية في حق موسى صلوات الله عليه فمن وجوه احدها ان قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلم تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا ذلك صار داعية لهم على الثبات على تصديق موسى عليه السلم والانقياد له وصار داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى والاقدام على تكذيب فرعون **وثالثها** انهم عرفوا ان الامور بيد الله تعالى فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا ذل اشد مما كانت فيه بنو اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور **واما** النعم الحاصلة لامة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على اهل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه السلم انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم المفصلة مما لا يعلم الا من الكتب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على اليهود وحجة لنا في تصديقه **وثانيها** انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والاخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية **وثالثها** ان امة موسى عليه السلم مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى صلوات الله عليه في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم مع ان معجزتهم هي القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد عليه الصلوة والسلم وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد صلى الله عليه وسلم افضل من امة موسى عليه السلم بقي على الاية سؤالان **الاول** ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي الجواب الكلي بان في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا الى التنبيه الى معاينة الايات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة **واما** العرب فحالهم خلاف ذلك لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله معهم على الايات الدقيقة والمعجزات اللطيفة **السؤال الثاني** ان فرعون لما شاهد فلق البحر كان عاقلا فلا بد ان يعلم ان ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر بعد ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا كفر العناد والجحود قلت واذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز بفرط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى صلوات الله عليه **والجواب** حب الشيء يعمي ويصم وحبه للجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة فاما قوله تعالى وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون التطام امواج البحر بفرعون وقومه وثانيها ان قوم موسى عليه السلم سالوه ان يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف وماية الف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل منهم واحدا لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم **وثالثها** ان المراد وانتم بالقرب منهم حيث لو اجهدتم تقابلوهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت واهلك ينظرون اليك فما اتوك يقول ذلك اذا قرب اهلك منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم

قوله تعالى واذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون اعلم ان هذا هو الانعام الثالث اما قوله واذ وعدنا فقرأ ابو عمرو ويعقوب وعدنا موسى بغير الف في هذه السورة وفي الاعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالالف في المواضع الثلثة فاما بغير الالف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة فلا بد من اثنين واما بالالف فله وجوه احدها ان الوعد وان كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلم وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد ان يقول افعل كذا وذلك **وثانيها** قال القفال ولا يبعد ان يكون الادمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله **وثالثها** انه امر جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا **ورابعها** وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجيء للميقات الى الطور اما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية اخذ من ماس يميس اذا تبختر في مشيه وكان عليه السلم كذلك **وثانيها** وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من اوسيت الشجرة اذا اخذت ما عليها من الورق فكانه سمي بذلك لصلعه **وثالثها** انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسى هو الشجر وانما سمي بذلك لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امراة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي عليه السلم باسم المكان الذي اصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما اولا فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز ان يكون مرادهم ذلك واما ثانيا فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات

والاقرب هو الوجه الثالث وهو اسم معتاد بين الناس فاما نسبه عليه الصلوة والسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب ابن اسحق بن ابرهيم صلوات الله عليهم اجمعين **اما قوله** تعالى اربعين ليلة ففيه ابحاث **الاول** ان موسى صلوات الله عليه كان وعد بني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون قالوا يا موسى ايتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة وذلك قوله تعالى وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هرون ومكث في الطور اربعين ليلة وانزلت عليه التورية في الالواح وكانت من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور **البحث الثاني** انما قال اربعين ليلة لان المشهور ان غرر الشهور من الليالي **البحث الثالث** قوله تعالى واذ وعدنا موسى اربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة هو كقولهم اليوم اربعون يوما منذ خرج فلان اي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله واسئل القرية وايضا فليس المراد انقضاء اربعين كان بل اربعين معينا وهو الثلثون من ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلم كان عالما بان المراد هو هذه الاربعين وايضا فقوله تعالى واذ وعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد انه وعد قبل الاربعين حتى ينزل عليه التورية ويحتمل ان يكون المراد انه امر بان يجي الى الجبل بعد الاربعين ووعد بانه ينزل عليه بعد ذلك التورية وهذا الاحتمال الثاني هو المناسب بالاخبار **البحث الرابع** قوله ههنا واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة في اول الامر على الثلثين فكيف التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري رحمه الله فقال ليس المراد ان وعده كان ثلثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ففيه ابحاث **البحث الاول** انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التورية عليه بحضرة السبعين واظهر في ذلك بركة موسى عليه الصلوة والسلم ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجته وتعريفا للغائبين وتكملة الدين كان ذلك من اعظم النعم فلما اتوا عقيب ذلك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول اني احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والايذاء **البحث الثاني** قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق فرعون ووعد موسى عليه السلم انزال التورية عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل الثياب والحلي الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا واحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلم في البحر فنظر الى حافر دابة جبريل عليه السلم حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا والقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل ان يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه احدها ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة في قلب احد من العقلاء في كونه الها وثانيها ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات الظاهرة التي تكون قريبة من حد الالجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى صلوات الله عليه ثم مع هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصوت الها **والجواب** هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال السامري القى الى القوم ان موسى عليه الصلوة والسلم انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وانا اتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فاطمعهم في ان يصيروا امثال موسى عليه السلم في الاتيان بالخوارق او لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة **البحث الثالث** هذه القصة فيها فوائد احدها انها تدل على ان امة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم لان اولئك اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا **واما** امة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القران معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اولئك واكمل عقلا وازكى خاطرا منهم وثانيها انه صلى الله عليه وسلم ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه عليه الصلوة والسلم استفادها من الوحي **وثالثها** فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان اولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري **ورابعها** فيه تسلية النبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكانه تعالى امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلم في هذه الواقعة النكرة فانهم بعد ان خلصهم الله من فرعون واراهم المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى صبر على ذلك فلان يصبر محمد صلى الله عليه وسلم على اذى قومه كان ذلك اولى وخامسها ان اشد الناس مجادلة

مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون باسلافهم ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف اما قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث **البحث الاول** في تفسير الظلم وفيه وجهان الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا **الثاني** ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي عن نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه او ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤدي به الى العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وان كان في الحال نفعا او لذة كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا وهو مؤدي الى النار سمي ظلما **البحث الثاني** استدلت المعتزلة بقوله وانتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه احدها انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها وثانيها انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسود وابيض وطويلا وقصيرا والجواب هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسئلتي الدواعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا **البحث الثالث** في الاية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال الله تعالى منزه عن الاستكمال بطاعة الانبياء والانتقاص بمعصية الاشقياء **قوله تعالى** ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون قالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم التوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الايات تعديد نعم الله عليهم الثاني ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذا ههنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد اسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت ان الله تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق امة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خير امة اخرجت للناس كان اولى اما قوله تعالى لعلكم فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله تعالى في قوله لعلكم تتقون **واما** الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل سيجي ان شاء الله تعالى **ثم** قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفى عنهم ولم يواخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر **الجواب** لو اراد الله تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول باطل ولو اراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية اخرى وان كان من الله تعالى فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وان اراد حصول الشكر منه في غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الدواعي محال فثبت ان الاشكال وارد عليهم ايضا **قوله تعالى** ولقد اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون **اعلم** ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون التورية وان يكون شيئا داخلا في التورية وان يكون شيئا خارجا عن التورية فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول ان التورية لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رايت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا واما تقرير الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الفرقان ما في التورية من بيان الدين لانه اذا ابان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التورية وهو بيان اصول الدين وفروعه **واما** تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه احدها ان يكون المراد من الفرقان ما اوتي موسى عليه السلم من اليد والعصا وسائر الايات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل **وثانيها** ان يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي اتاه الله بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي اتاه الله يوم بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في ان يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وتعرف الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها قال قطرب الفرقان هو انفلاق البحر لموسى عليه السلم فان قلت هذا ايضا مذكور في قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لما لم يبين في قوله واذ فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى عليه السلم وفي هذه الاية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا اتينا موسى فرق البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلم وذلك هو الهداية **وايضا** فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه اتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل لهم خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط فظن ان الفرقان هو القران وانه انزل على موسى عليه السلم وذلك باطل لان الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل

دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى وإذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمدا الفرقان لكي تهتدوا به
يا أهل الكتاب وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة إليه أما قوله تعالى لعلكم
تهتدون فقد تقدم تفسير لعل في تفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك
يبطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضا فإذا كان عندهم أنه تعالى لم يخلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفائدة في أن
ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء إذا كان بخلقه فلا أثر لإنزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب
حصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب
لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله أعلم قوله تعالى وإذ قال
موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير
لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم اعلم أن هذا هو الإنعام الخامس وقال بعض المفسرين هذه
الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها
أن الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين وإذا كان الله تعالى
قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ثم إن هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها إلا
بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله تعالى فجاز التذكير بها وثانيها
أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين وفي حق أولئك الذين كانوا
موجودين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم لأنه لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك الأبناء فحسن إيراده في معرض الامتنان على الحاضرين
في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ما تمت إلا بالقتل مع أن محمدا صلى الله عليه وسلم
كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل إن رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله تعالى إيمانكم منكم فكان بيان التشديد في
تلك التوبة تنبيها على الإنعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة ورابعها أن فيه ترغيبا شديدا لأمة
محمد عليه السلام في التوبة فإن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلأن يرغب الواحد منا
في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الإنسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم أما قوله
تعالى وإذ قال موسى لقومه أي واذكروا إذ قال موسى لقومه بعدما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل يا قوم
إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل وللمفسرين في الظلم قولان أحدهما أنكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالإقامة على عهد موسى عليه
السلام والثاني أن الظلم هو الإضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علما ولا ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا
بأنفسهم لأن ما يؤدي إلى ضرر الأبد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لئلا يوهم
إطلاقه أنه ظلم الغير لأن الأصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال إنكم ظلمتم أنفسكم أما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف
لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل إلها لكن لما دلت مقدمة الآية
على هذا المحذوف حسن هذا الحذف أما قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ففيه سؤالات السؤال
الأول قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه الصلاة
والسلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه يقتضي أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين
لكن ذلك باطل لأن التوبة عبارة عن الندم على الفعل الذي مضى والعزم على أن لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس
وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا
بقتل النفس وإنما كان كذلك لأن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل إذا ثبت هذا فنقول شرط
الشيء قد يطلق على ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة إن توبتك رد ما غصبت يعني أن توبتك لا تتم إلا به فكذا
ههنا السؤال الثاني ما معنى قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم والتوبة لا تكون إلا للبارئ الجواب المراد منه
النهي عن الرياء في التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لا عن القلب فأنتم ما تبتم إلى الله الذي هو مطلع على ضميركم وإنما تبتم إلى الناس وذلك
مما لا فائدة فيه فإنكم إذا تبتم إلى الله وجب أن تتوبوا إلى الله السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ هو
الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة
فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة السؤال الرابع
ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا الجواب الأول للسبب لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لأن القتل
من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا أي فأتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم السؤال الخامس ما المراد من قوله فاقتلوا
أنفسكم هو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك الجواب اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون

المراد

المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجوه الأول وهو الذي عول عليه أهل التفسير
أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي
عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التي عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي إلى أن يموت فربما يسمى قتلا وإنما يسمى
قتلا على طريق المجاز إذا عرفت حقيقة القتل فنقول إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصالح لذلك
المكلف ولا تكون مصلحة إلا في الأمور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى
من الإماتة لأن ذلك من فعل الله تعالى فيحسن أن يفعله إذا كان ذلك صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف
أن يأمر الله تعالى بأن يجرح نفسه أو يقطع عضوا من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لأنه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع أن
يكون ذلك الفعل صلاحا في الأفعال المستقبلة ولقائل أن يقول لا نسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة
عن الفعل المؤدي إلى الزهوق إما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف لا يقتل إنسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد ذلك الجراحة
حيا لحظة ثم مات فإنه يحنث في يمينه ويسميه كل أهل اللغة قاتلا والأصل في الاستعمال الحقيقة فدل على أن اسم القتل اسم للفعل المؤدي
إلى الزهوق سواء أدى إليه في الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الأمر بالجراحة التي لا يستعقب الزهوق في الحال وإذا كان كذلك
ثبت جواز أن يراد بأن يقتل الإنسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الأمر به قوله لا بد
في ورود الأمر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لا نسلم أنه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالإيمان ولا مصلحة في
ذلك إذ لا فائدة في ذلك التكليف إلا حصول العقاب سلمنا أنه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت إنه لا بد من عود تلك المصلحة إليه ولم لا
يجوز أن يقال إن قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم إنه تعالى يوصل العوض العظيم إليه سلمنا أنه
لا بد من عود المصلحة إليه لكن لم لا يجوز أن يقال إنه علم بكونه مأمورا بالفعل مصلحة له مثل أنه لما أمر بأن يقتل نفسه غدا فإن علمه بذلك
يصير داعيا له إلى ترك القبائح من ذلك الزمان إلى ورود الغد وإذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الأول
الذي عول عليه المفسرون أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الأول أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين
بأن يقتل بعضهم بعضا بقوله اقتلوا أنفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع آخر لا تقتلوا أنفسكم ومعناه ولا يقتل
بعضكم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله ولا تلمزوا أنفسكم أي إخوانكم من المؤمنين وفي قوله لولا إذ سمعتموه
ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا أي بأمثالهم من المؤمنين وكقوله فسلموا على أنفسكم أي ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون
أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا إلى الليل الوجه الثاني أن الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين
فيكون المراد من قوله اقتلوا أنفسكم أي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني أقرب لأن الوجه الأول يزداد المشقة لأن الجماعة إذا
اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فإذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم
اختلفت الروايات فالأول أنه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين
ألفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة أيام وهذا القول ذكره محمد بن إسحق الثاني أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق
ليصبرن على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأتاهم هرون باثني عشر ألفا الذين ما عبدوا العجل البتة وبأيديهم السيوف فقال
التائبون إن هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه أو مد طرفه إليهم أو اتقاهم بيد أو رجل
يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهرون يدعون الله تعالى ويقولون البقية البقية يا إلهنا فأوحى الله إليهما قد
غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين ألفا هذه رواية الكلبي الثالث أن بني إسرائيل كانوا قسمين منهم
من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فأمر من لم يشتغل بالإنكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون إن الرجل
كان يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنهم المضي لأمر الله فأرسل الله سبحانه وتعالى سحابة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا إلى المساء ثم دعا موسى
وهرون عليهما السلام وقالا يا رب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوبة فسقطت الشفار من أيديهم
السؤال السادس كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع
فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضي قتل التائب عن الردة إما عاما في حق الكل أو كان خاصا بذلك القوم السؤال السابع
هل يصح ما روي أن منهم من لم يقتل من قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لأن قوله ظلمتم أنفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض
وإن كان عاما لكن العام قد يتطرق إليه التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فنبه على ما لأجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لأن
حالتهم كانت دائرة بين ضرر التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم الدنيا وضرر الآخرة والأولى ضرر الدنيا بالتحمل لأنه متناه
وضرر الآخرة غير متناه وأن الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل إلا التقديم والتأخير وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب
فذاك هو الغرض الأعظم أما قوله فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان أحدهما أن يقدر في قول موسى عليه السلام
كأنه قال فإن فعلتم فقد تاب عليكم والآخر أن يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب

عليكم بارئكم وأما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم قوله تعالى

وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون [illegible]

لتتوبوا عن بغيكم وتخلصوا من العقاب وتفوزوا بالثواب وثانيها ان فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من فعل ما يستحق بسببه ان يفعل به ما فعل بأولئك وثالثها تسليتهم في جحودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلم مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيها على انه تعالى انما لا يظهر على النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم ورابعها فيه تسلية النبي صلى الله عليه وسلم مما كان يلاقي منهم وتثبيت على الصبر كما صبر اولو العزم من الرسل وخامسها فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلم كانوا يريدون كل وقت ويحلوون عليه ويخالفونه فلا يعجب من مخالفتهم لمحمد صلى الله عليه وسلم وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته وسادسها لما اخبر محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي ۞

البحث الثاني للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة كانت قبل ان كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلم من الطور الى قومه راى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه والسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلم ذلك فاجابه الله اليه ولما دنى من الجبل وقع عليه عمود الغمام وتغشى الجبل كله ذلك ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلم متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلم يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى عليه السلم الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة فماتوا جميعا وقام موسى عليه السلم رافعا يده الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون فلم يزل موسى عليه السلم مشتغلا بالدعاء حتى رد الله تعالى اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم **القول الثاني** ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان يأتيه موسى في ناس من بني اسرائيل ۞ يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى عليه السلم سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة فماتوا فقام موسى عليه السلم يبكي يقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم وليس معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله تعالى الى موسى عليه السلم ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله دعوته واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح احد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة او جمع جاهر وقال القفال اصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة توكيدا لئلا يتوهم متوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله فأخذتهم الصاعقة ففيه مباحث

البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله ممتنعة قال القاضي عبد الجبار لو كانت جائزة لما كانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا ينزل بهم العقوبة كما لم ينزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت الى قوت في قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وذلك في آيات احدها هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقولهم لن نؤمن لك الا اذا احييت ميتا فانه لا يستعظم ولا يأخذهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم مجرى من سأل معجزة زائدة فان قلت اليس انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كونهما عتوا فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا سؤال الرؤية قلت الظاهر يقتضي ان كل واحد منهما [illegible] انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية وثالثها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهي عندكم من اعظم المنافع لم يكن

التماسها عتوا لان من سأل الله نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى ما يقال لن نؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت واعلم ان هذه الوجوه مبنية على حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكرا وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان طلب سائر المنافع من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قولنا ولم قلت انه لما كان طالب ذلك الممكن ... يكون طالب ذلك الممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على صنوف الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ... وذكر معها اشياء حكمنا بالاتفاق وهو انما نزل بالكتاب من السماء او نزل الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين و... في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا ترك ... معمولا به في الباقي قلنا انك ما اثبت دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ... لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال ... استعظام سؤال الرؤية الجواب يحتمل في ذلك وجوه احدها ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها ... وثانيها ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا ... لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل على صدق ... كان طلب الزائد تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله ان في منع الخلق عن رؤيته سبحانه وتعالى في الدنيا ... فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم ان في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة

البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا ... فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله تعالى فأخذتكم الصاعقة ... لو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى قال في حق موسى عليه السلم ... الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي وثالثها ان ... صعق وذلك اشارة الى سبب الموت ورابعها ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها ... لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة **القول الثاني** وهو قول المحققين ... الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلثة ... نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله جنودا سمعوا بحسها فخروا ... يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم ... بعد الموت كقوله تعالى فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا ... موسى عليه السلم في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلم الثاني ... مخصصة بقوله تعالى في حق موسى فلما افاق مع ان لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلم مات وهذا غلط لما بينا فيه اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا ... ما صدر عنهم في الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله ... شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت ... تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى معرفته والى معرفة ... ات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين ... لا يكونون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ان يكونوا موتى ثم احيوا بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ... انه تعالى قطع آجالهم بهذه الآية ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها و... خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر ... وقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحياتهم وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على ... من الكل وجوابنا قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى

وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون

اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام بعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك فان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام يظللكم وذلك في التيه سخر الله تعالى لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع وبعث الله اليهم السلوى وهي السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني

فظلموا بان كفروا هذه النعم او بان ادخروا الذي مما اطلق لهم في احدهم او بان سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه

قوله تعالى وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين

اعلم ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وانزل من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الآية على نوعين

النوع الاول ما يتعلق بالتفسير فنقول اما قوله تعالى وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه تكليف ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى امر بدخول الباب سجدا اشترط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة **الثاني** قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم ليدل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع ذلك الى الاخبار وفيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الآيتين واحد وثانيها انها نفس مصر وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهي مدينة قريبة من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حيوة موسى عليه السلام لكن موسى عليه السلام مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون بانه ليس في هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع عليهما السلام واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال واما قوله فكلوا منها رغدا فقد تقدم تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا ففيه ابحاث الاول اختلفوا في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها **الثاني** اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن رحمه الله اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد ان يكون خاشعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها واذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس يصح منه التوبة وان لم توجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه ولذلك قالوا من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوا بالخطا عدوله ليزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على حصول التوبة وهو قوله حطة فالحاصل انه امر القوم ان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق **وثانيها** قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اي لا نعرف معناها في العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف اي مسألتنا حطة وامرك حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على صبر صبرا وقرأ ابن ابي عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا انا انما انحططنا لوجهك واردنا التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا الجواب روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجوه احدها ان هذه اللفظة عربية وهم كانوا يتكلمون بالعبرانية وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر

لفظة

لفظة بعينها اما قوله نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم هاهنا بحثان الاول ان قوله نغفر لكم ذنوبكم ذكره الله عز وجل في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان **الثاني** هاهنا قراآت احدها قراءة [illegible] بالنون وكسر الفاء وثانيها قراءة نافع بالياء وفتحها وثالثها قراءة الباقون من اهل المدينة وحمله عن المفضل بالياء وضمها وفتح الفاء ورابعها قراءة الحسن وقتادة وابو حيوة والجحدري بالتاء وضمها وفتح الفاء قال القفال رحمه الله والمعنى في هذه القراآت كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله تعالى واخذ الذين ظلموا الصيحة واخذت الذين ظلموا الصيحة بلغت بنا الالقاب حطة حطة اي شيء حطة اما قوله الذين ظلموا فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم

اما قوله تعالى فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون ففيه بحثان الاول ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم **الثاني** ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب فاما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شيء كانت لا دلالة في الآية عليه فقال ابن عباس رضي الله عنهما مات منهم بالفجاءة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشي خمسة وعشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله الى معصيته فقال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكرارا والفسق لا بد ان يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم اولا ثم وصفهم بالفسق ثانيا لا بد ان يكون من الكبائر لا من الصغائر **الثاني** يحتمل انهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء لا بسبب ذلك التبديل بل بالفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار

النوع الثاني من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا واعلم ان من الناس من احتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به اصحاب الشافعي في انه لا يجوز تحريمة الصلوة بلفظ يؤدي معنى التكبير والتعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول آخر يضاد معناه معنى القول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فلا يكون كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سوى اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا بما كانوا يظلمون وهاهنا سؤالات

السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله صرح في اول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمه فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل لهم ابهام بعد تقدم التصريح به في سورة البقرة

السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتأخرة

السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب هاهنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا

السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم والجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ففي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة

السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان يأكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم فيه

السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر

الجواب الواو للجمع المطلق فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر
ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد ان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة
على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون
مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان
يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد
منهما في سورة اخرى **السؤال السابع** لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من
غير الواو الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب
سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والاخر سنزيد
المحسنين وهو واقع في مقابلة قوله ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما
في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة **السؤال الثامن**
قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة كلمة منهم
في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظ من لانه تعالى قال
ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة
قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر الكلام مطابقا لاوله [illegible] ههنا امة
جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الايات التي
قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق **السؤال التاسع**
لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى
بلفظ الظلم في سورة البقرة **قوله تعالى وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين**
قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة ابي جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول
لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما
في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزال المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما
جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه اعظم من الانعام المعتاد بالماء لان الانسان
اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر
ضربه بالعصا فانشق وسقي منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود
الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق ما يدل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل **المسئلة الاولى** جمهور العلماء
على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لانه تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا
العطش فاعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وابو مسلم حمل هذه المعجزة على امارات سيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب
السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث واحتج انه ليس في
الاية ما يدل على ان الحق هذا او قال وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في البلاد والا
عن طلب الماء الا في البادية التالي روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة
فكذلك الماء يتفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه **المسئلة الثانية** اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت
عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من اس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى عليه السلام ولها شعبتان يتقدان في الظلمة
والذي يدل عليه القران ان مقدارها كان مقدارا يصح ان يتوكا عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا ولها قدر من الطول والغلظ
وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع فلا يليق بها عمل
حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من اخبار الاحاد فالاولى تركها **المسئلة الثالثة** اللام في الحجر اما للعهد او الاشارة الى
حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك
السبط وكانوا ستمائة الف وسعة العسكر اثني عشر ميلا وقيل اهبطه ادم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو
الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة فقال له جبريل عليه السلام يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة
فحمله في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يامره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر في الحجة وابين في القدرة
وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيث ما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه

بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجارة وكلمها تطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام
وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل راس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى **المسئلة الرابعة** الفاء في قوله
تعالى فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت بقي ههنا سؤالات **السؤال الاول** هل يجوز
ان يامر الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا الحذف الجواب لا يمتنع في القدرة ان يامره تعالى بان
يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر
لانه تعالى امر رسوله بشيء فلو ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كانه لا معنى له
ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله تعالى فانفلق من ان يكون المراد فضرب فانفلق **السؤال الثاني** انه تعالى
ذكر ههنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا والجواب من ثلاثة
اوجه احدها الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم
للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون
يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه وثالثها لا يمتنع ان حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كان
تقل فكان الماء ينبجس اي يخرج قليلا **السؤال الثالث** كيف يعقل خروج الماء العظيم من الحجر الصغير الجواب هذا السائل اما ان يسلم
وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف يشاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة
له في البحث عن معنى القران والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكى الله تعالى في القران من احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا
انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضي جليد فانه يجتمع على اطراف
الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة
للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحصل اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة
لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لافعاله لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز ان يقدر العبد على خلق
الجسم وذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا ذكرناهما ان شاء الله في تفسير اية السحر وبينا وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك
فلا يمكنهم القطع بان ذلك من الله تعالى فتنسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات فانهم لما اعتقدوا انه لا يوجد الا الله تعالى لا جرم جزموا
بان المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا **السؤال الرابع**
يقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر فظهر او قلب الله الهواء الى الماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير
لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال اما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله
اليبوسة عن اجزاء الهواء الى الماء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم ان الكلام
في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضاه ففار الماء من بين
اصابعه حتى استكفوا **السؤال السادس** ما الفائدة في جعل الماء اثنتا عشرة عينا الجواب انه كان في قوم موسى
كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة
فاكمل الله هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد ان لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع
بين المختلفين **السؤال السابع** من ثم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه احدها ان نفس ظهور الماء
معجز وثانيها خروج الماء العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند الضرب بالعصا
وخامسها انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات
وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى اما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان
ان لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك
الماء الظاهر من ذلك الشق الذي عليه صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم اما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف
والمعنى فقلنا لهم او قال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا
من المن والسلوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء والثاني ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه
تعالى اعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان اقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة
فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض
مفسدين فالمعنى اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة
بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا

في التنازع **قوله تعالى** وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا
مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى
بالذي هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله
ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون **اعلم**
أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي بفتح الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء
ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعندنا أنه ليس الأمر كذلك والدليل عليه أن قوله
كلوا واشربوا من قبل هذه الآية عند إنزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة وإذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على
طعام واحد فادع لنا ربك معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول
فلما كان عندهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ربه عن ذلك الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم
أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض الأول أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتهوا
غيره الثاني لعلهم في أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع ورغبة الإنسان فيما اعتاده في أصل
التربية وإن كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفا الثالث لعلهم ملوا البقاء في التيه فسألوا هذه الأطعمة التي لا
توجد إلا في البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لا نفس تلك الأطعمة الرابع أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان
الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت أن تبديل النوع
بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز
أن يكون معصية ومما يؤكد ذلك قوله تعالى اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم كالإباحة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال
لكانت الإجابة إليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء صلوات الله عليهم لا يقال إنهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم أعطاهم
عاجل ما سألوه كما قال تعالى من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لأنا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على أن ذلك السؤال
كان معصية بوجوه الأول أن قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على أنهم كرهوا إنزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية الثاني
قول موسى عليه السلام أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الإنكار وذلك يدل على كونه معصية الثالث أن موسى
عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه والجواب عن الأول أنه ليس تحت قولهم لن نصبر
على طعام واحد دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولأن قولهم لن نصبر إشارة إلى المستقبل لأن كلمة لن للنفي
في المستقبل فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع وعن الثاني أن الاستفهام على سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الدنيا وقد
يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الآخرة وعن الثالث بقريب من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرا يقينا
ومن حيث إنه يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه لأنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل
إليه إلا بالكد فكما يمتنع أن يكون مراده بقوله أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال
ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا وإذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم
بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى أنهم إنما ضربت الذلة
والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا ذلك **المسألة الثانية** قوله تعالى لن
نصبر على طعام واحد ليس المراد أنه واحد في النوع بل أنه واحد في النهج وهو كما يقال إن طعام فلان على مائدته طعام واحد إذا
كان لا يتغير عن نهجه **المسألة الثالثة** القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الأعمش وطلحة بضم القاف والقراءة
المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما وقال أكثرهم هي الحنطة وعنه أيضا
أن الفوم هو الخبز وهو المروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا أي اختبزوا وقيل هو الثوم وهو مروي
أيضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتج عليه من وجوه الأول أنه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثاني أن المراد
لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال لهم أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة أشرف الأطعمة الثالث أن الثوم أوفق للعدس
والبصل من الحنطة **المسألة الرابعة** القراءة المعروفة أتستبدلون وفي حرف أبي بن كعب أتبدلون بإسكان الباء
وعن زهير الفرقبي أدنا بالهمزة من الدناءة واختلفوا في أن المراد بالأدنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة
في الدين أو في المنفعة في الدنيا والأول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز أن يجيبهم إليه
لكنه قد أجابهم إليه بقوله اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم فبقي أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد هذا النوع
الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام الذي يكون ألذ الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين بل المراد ما
بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما تطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا الحاصل من غير كد ولا تعب وذلك

كان ذلك الدعا

لا يحصل إلا عقيب مع الكد والتعب فيكون الأول أولى فإن قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفوا لما مللناه بطبعنا فقلنا
هب أنه وقع التعارض بين هذه الخمسة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك **المسألة الخامسة**
القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء القراءة المشهورة مصرا بالتنوين وإنما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف و
التأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وإن أريد به البلد فما فيه إلا سبب واحد وفي مصحف عبد الله و
قراءة الأعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وأبي بن كعب
ترك التنوين وقال الحسن الألف في مصر زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي
كان فيه فرعون وهو مروي عن أبي العالية والربيع أما الذين قرؤوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد
البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الأمر بدخول بلد أي بلد كان كأنه
قيل لهم ادخلوا بلدا أي بلد كان لتجدوا فيه هذه الأشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كان فيه
أولا أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا بقوله ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب
الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه الأول أن قوله ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم إيجاب لدخول
تلك الأرض وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى والثاني أن قوله تعالى كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه والثالث أن قوله ولا
ترتدوا على أدباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس **الرابع** أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال فإنها
محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فإذا تقدم هذا الأمر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون عن دخولها هذه المدة فعند زوال
العذر يوجب دخولها وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها فإن قيل هذه الوجوه ضعيفة أما الأول فلأن قوله تعالى ادخلوا
الأرض المقدسة التي كتب الله لكم والأمر للندب فلعلهم ندبوا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم ما منعوا من دخول مصر وأما الثاني وهو
قوله تعالى كتب الله لكم فذلك يدل على دوام ملك الأرض المقدسة وأما الثالث وهو قوله تعالى ولا ترتدوا على أدباركم فلا نسلم أن معناه
ولا ترجعوا إلى مصر بل فيه وجهان آخران الأول المراد ولا تعصوا فيما أمرتكم به إذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد
من هذا العصيان أن ينكروا أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى **الثاني** أن يخصص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في
أصول الفقه أن ظاهر الأمر للوجوب بناء على هذا الأصل وأيضا هب أنه للندب ولكن الإذن في تركه يكون إذنا في ترك المندوب وذلك
لا يليق بالأنبياء قوله لا نسلم أن المراد من قوله ولا ترتدوا لا ترجعوا قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الأرض المقدسة ثم قال بعده ولا
ترتدوا على أدباركم تبادر إلى الفهم أن النهي يرجع إلى ما تعلق به ذلك الأمر قوله يخصص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر
أما أبو مسلم الأصفهاني فإنه يجوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الأول أن قراءة اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة
علما لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ إذا دار بين كونه
علما وبين كونه صفة فحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فإنهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية أولى فأما إن
قرأناه بالتنوين فإما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول إنما دخل التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقريب أيضا ما
تقدم بعينه وأما إن جعلناه اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما إذا قال أعتق رقبة فإنه يقتضي التخيير بين جميع رقاب
الدنيا **الوجه** الثاني أن الله تعالى ورث بني إسرائيل أرض مصر وإذا كانت موروثة لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان أنها
موروثة قوله تعالى فأخرجناهم من جنات وعيون وزروع ومقام كريم إلى قوله كذلك وأورثناها بني إسرائيل ولما ثبت أنها
موروثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الإرث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف فإن قيل الرجل قد يكون مالكا
للدار وإن كان ممنوعا من دخولها لوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام في المسجد فإن داره وإن كانت مملوكة له لكنه
يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم إنه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث
أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله ادخلوا الأرض المقدسة قلنا الأصل أن الملك مطلق للتصرف فالمنع من التصرف
خلاف الدليل أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا نتمسك
بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة لما ذكرناه
من الدليل وأما الوجه الثاني فالجواب عنه أنا لا نزاع في أن الملك مطلق للتصرف لكن قد يترك هذا الأصل لعارض كالمرهون
والمستأجر فنحن تركنا هذا الأصل لما قدمناه من الدلالة أما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة فالمعنى جعلت الذلة محيطة
بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والأقرب
في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا فأما من يقول المراد به
الجزية خاصة كما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر
أما قوله والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب

المعجزات لانه عليه السلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله وباؤا بغضب ففيه وجوه احدها انه البوء الرجوع فقوله باؤا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر وثانيها البوء التسوية فقولهم باؤا اي استوى عليهم غضب الله قال الزجاج وثالثها باؤا اي استحقوا ومنه قوله اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واما غضب الله فهو ارادة الانتقام اما قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما جزاء للثاني اولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجله ولاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات

السؤال الاول قوله يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلما اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور ههنا هو الكفر بايات الله وذلك هو الجهل والجحد باياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء

السؤال الثاني لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين الاول ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الاتي به اعتقده حقا لشبهة وقعت في قلبه وقد ياتي به مع علمه بكونه باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه فمع ذلك فقد فعلوه وثانيها ان هذا التكرير لاجل التاكيد كقوله ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان وثالثها ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله تعالى يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق واما قوله ذلك بما عصوا فهو تاكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند اخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجرأت علي واغتررت بحلمي هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم او تجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدا اولا بما فعلوه في حق الله وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم ربعه بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في ال عمران ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد به تاكيد العموم اي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره

قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم ان القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة والصابئون بالهمزة فيهما حيث كان وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة بغير همز والصابون بباء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري بجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل وجهين احدهما ان يكون من صبا اذا مال الى الشيء فاحبه والاخر قلب الهمزة فيقول الصابيون والصابون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا اعقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دلالة على انه سبحانه وتعالى يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين امنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في الاية من امن بالله واليوم الاخر فان ذلك يقتضي ان يكون المراد من الايمان في قوله ان الذين امنوا غير المراد منه في قوله من امن بالله ونظيره في الاشكال قوله يا ايها الذين امنوا امنوا فلاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما المراد الذين امنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بعيسى مع البراءة عن اباطيل اليهود مثل قس بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وابو ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين امنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم والذين كانوا على الدين الباطل وهم اليهود والذين كانوا على الدين الباطل وهم النصارى كل من امن منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بالله واليوم الاخر وبمحمد صلى الله عليه وسلم فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها انه تعالى ذكر في اول السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله ان الذين امنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري وثالثها المراد ان الذين امنوا هم المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله تعالى من امن بالله يقتضي المستقبل فالمراد والذين امنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله تعالى والذين هادوا فقد اختلفوا

في اشتقاقه

في اشتقاقه على وجوه احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا وهو عن ابن عباس رضي الله عنهما وثانيها سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب عليه الصلاة والسلام وانما قالت العرب بالدال للتعريب لان العرب اذا نقلوا اسماء من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة اما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه احدها ان القرية التي نزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج رضي الله عنهم وثانيها لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا وثالثها لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامراة نصرانة والياء في نصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله والصابئين فهو من صبا اذا خرج من دين الى دين اخر ولذلك كانت العرب تسمي النبي الصابي لانه اظهر دينا خلاف اديانهم وصبأت النجوم اذا خرجت من مطلعها وصبا نابه اذا اخرج نابه وللمفسرين في تفسير مذهبهم اقوال احدها قال مجاهد والحسن هم طائفة بين المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال ايضا الاديان خمسة منها للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا وهم يعبدون الاوثان واليهود والنصارى وثالثها وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم هو الله تعالى الا انه سبحانه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم والثاني ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام رادا عليهم مبطلا لقولهم ثم انه سبحانه وتعالى بين من هذه الفرق الاربع انهم اذا امنوا بالله فلهم الثواب والاجر ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالتهم وامنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه على الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الاخر جميع احكام الاخرة فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الاخرة من ثواب وعقاب اما قوله عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم اما قوله تعالى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الاخرة في حال الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الاخرة فكانه سبحانه وتعالى وعدهم في الاخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة المائدة هكذا ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الايات بتقديم الصنوف وتاخيرها ورفع الصابئين في اية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين

اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها احدها ما اودع الله في العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلائل الدالة على صدق انبيائه ورسله وهذا نوع من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والكذب والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم وثانيها ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم الله ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور اية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله سبحانه وتعالى علما لموسى عليه السلام مضافا الى سائر الايات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة

العجل وإذ نتقوا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله تعالى على أنفسهم وهذا اختيار أبي مسلم **وثالثها** أن لله تعالى
ميثاقين فالأول حين أخرجهم من صلب آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم والثاني أنه ألزم الناس متابعة الأنبياء والمراد ههنا
هو هذا العهد هذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وهو ضعيف الثاني قال القفال رحمه الله إنما قال ميثاقكم ولم
يقل مواثيقكم لوجهين أحدهما أراد به الدلالة على أن كل واحد منهم قد أخذ كما قال ثم نخرجكم طفلا أي كل واحد منكم والثاني أنه كان
شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم ما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشتبه أن يكون
هناك مواثيق أخذت عليهم لا ميثاقا واحدا أما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه
ظلة ففيه أبحاث الأول الواو في قوله ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس رضي الله عنهما والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدما
فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال
فعلت ذلك والزمان زمان فكأنه قال وإذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل إن الطور كل جبل قال العجاج
داني جناحيه من الطور فمر تقضي البازي إذ البازي كسر أما الخليل فقال في كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الأقرب لأن لام
التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة فيه وقد يجوز أن ينقله
الله إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيدا منهم لأن القادر على أن يسكن الجبل في الهواء قادر أيضا على أن يقطعه وينقله إليهم
من المكان البعيد قال ابن عباس رضي الله عنهما أمر الله عز وجل جبلا من جبال فلسطين فانقطع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة
وكان العسكر فرسخا في فرسخ فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل فوقكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها
وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف
الثقل في الهواء بلا عماد وأما الأرض فقالوا إنما وقفت لأنها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد
قولهم أنه سبحانه وتعالى قادر على كل الممكنات ووقوف الثقل في الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وتمام تقرير
المقدمتين تقدم في كتب الأصول الرابع قال بعضهم إطلاق الجبل عليهم غير جائز لأن ذلك لو وقع لكان يجري مجرى الإلجاء إلى الإيمان
وهو ينافي التكليف أجاب القاضي بأنه لا يلجئ لأن الأكثر فيه خوف السقوط عليهم فإذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السماء
مرفوعة بلا عماد جاز ههنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلجاء ويبقى التكليف أما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة أي بجد وعزيمة
كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه لا يجوز أن يقال خذوا هذا
بقوة إلا والقوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم لك وأجاب الأصحاب المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا
العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل أما قوله تعالى واذكروا ما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا
تغفلوا عنه فإن قيل هلا حملتموه على الذكر قلنا لأن الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله فكيف يجوز الأمر به وأما
إذا حملناه على المدارسة فلا إشكال أما قوله تعالى لعلكم تتقون أي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على أنه تعالى
أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم أن المفهوم من قوله وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما
آتيناكم بقوة أنهم فعلوا ذلك وإلا لم يكن ذلك أخذا للميثاق والأصح كونه من بعد ثم توليتم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام
أما قوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك أي ثم أعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال قد يعلم في الجملة أنهم بعد قبول التوراة
ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما
اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلا
ونهارا يخالفون موسى عليه السلام ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصي في عسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم
وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى
عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة
وذلك إخبار من الله عن عناد أسلافهم فغير عجيب إنكارهم ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم
في كتابهم ونبيهم ما ذكر والله أعلم أما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين الأول ذكر القفال في تفسيره وجهين
الأول لولا ما تفضل الله به عليكم من إمهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم فدل
هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى تفضل عليهم بالإمهال حتى تابوا الثاني أن يكون الخبر قد انتهى
عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام إلى أوله أي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم
لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم **البحث الثاني** أن لقائل أن يقول
كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فههنا تقتضي أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا
يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الألطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة أجاب

الكعبي

أسلافهم فغير عجيب

١٤٨ نافع بعضهم

يقال ذلك كما

الكعبي بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح أن يقول القائل وقد سوى بين أولاده في العطية لولا أني
أباك وصلتك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لأن أهل اللغة نصوا على أن لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة
فكلام الكعبي ساقط جدا **قوله تعالى** ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة
خاسئين اعلم أنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه إليهم من التشديدات وهذا هو النوع الأول
وفيه مسائل **المسألة الأولى** روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هؤلاء كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل
البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل جانب في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك
الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم
حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها
يوم الأحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد
استسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال فمشى إليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوهم فلم ينتهوا
وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة
خاسئين فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا **المسألة الثانية** المقصود من ذكر هذه القصة أمران أحدهما إظهار معجزة
محمد صلى الله عليه وسلم فإن قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبرهم محمد صلى الله عليه وسلم
عن هذه الواقعة مع أنه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على أنه صلى الله عليه وسلم إنما عرفه من الوحي الثاني أنه
تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا
بالإمهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا أهل الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها
أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا **المسألة الثالثة** الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم من
اعتدى منكم في السبت لكن يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على أن الذي فعلوه في السبت كان محرما عليهم
وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل أن يقال إنهم
إنما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وأن يقال إنهم إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد **المسألة
الرابعة** قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت فإن قيل كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت
فما الحكمة في أن كثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم
وهل هذا إلا إثارة الفتنة وإرادة الإضلال قلنا أما على مذهب أهل السنة فإرادة الإضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب
المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب أما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل **المسألة
الأولى** قال صاحب الكشاف قردة خاسئين أي كونوا جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد **المسألة الثانية**
كونوا قردة ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله إنما قولنا لشيء إذا
أردناه أن نقول له كن فيكون وكقوله فقالتا أتينا طائعين والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم
كونوا قردة صاروا كذلك أي لما أراد بهم ذلك صاروا كما أراد وهو كقوله كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا ولا يمتنع أيضا
أن يتكلم الله تعالى بذلك عند هذا التكوين لأن المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والإرادة فإن قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في
التكوين فأي فائدة فيه قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح ألبتة وأما عند المعتزلة فلعل هذا
القول يكون لطفا لبعض الملائكة أو لغيرهم **المسألة الثالثة** المروي عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى
الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه
تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بقلبه بأمرين الأول أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها
وخلق في تلك الأجسام تركيب القردة وشكلها كان ذلك إعداما للإنسان وإيجادا للقردة فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه
تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنسانا وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت قردا فهذا يكون إعداما
وإيجادا لا أنه يكون مسخا الثاني إن جوزنا ذلك لما أمنا في كل ما نراه قردا وكلبا أنه كان إنسانا عاقلا وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات
والجواب عن الأول أن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سمينا بعد أن كان هزيلا وبالعكس فالأجزاء متبدلة
والإنسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الأمر إما أن يكون جسما ساريا
في البدن أو جزءا في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في
بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وعلى هذا التقدير يجوز في الملك الذي يكون جسمه في غاية العظم أن يدخل
حجرة الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثاني أن الأمان يحصل بإجماع الأمة فثبت بما قدرنا جواز المسخ وإمكان إجراء الآية على ظاهرها

ولم يكن بنا حاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الايات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي هاهنا سؤالان

السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متالمة فمن اين يحصل العذاب بسببه الجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها كانت لا تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شوم المعصية فكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متالمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تالم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تالم الانسان بتلك الصورة الغريبة العرضية

السؤال الثاني اولئك القردة بقوا او افناهم الله وان قلنا بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا

المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الخاسي الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسا اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضعك قال تعالى ينقلب اليك البصر خاسيا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا من معاودة النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسيا وهو حسير فكانه رد البصر من السماء فرده من طلب فطورا فانك وان كثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرد الخائب بعد طول سعيه في طلب شي ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من ان يعاوده

اما قوله تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين فقد اختلفوا في ان هذا الضمير الى من يعود على وجوه احدها قال الفراء معنى جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الاخفش اي جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة والجماعة او نحوها والاقرب هو الوجهان الاولان لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره وليس في الاية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية واصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل ايضا لما فيهما من المنع والحبس والمعنى انا جعلنا ما جرى على هولاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتوثر فيه وانما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زاجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب تعالى في السارق القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهولاء القوم الذين اعتدوا في السبت فاستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ان يقدر مقدار مسخهم وتغيير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الامراض المغيرة للصور ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا لما بين يديها لانه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه احدها لما قبلها وما معها وما بعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكر في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من الاخرين وثانيها اريد بما بين يديها ما بحضرتها من القرى والامم وثالثها المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن اما قوله وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب الاجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه المتقين بالذكر فمحتمل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس منفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين

قوله تعالى وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فساله فاوحى الله اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوا بذلك النعت الا عند انسان معين فلم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها فذبحوها وامرهم موسى عليه السلام ان ياخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدا

بالشكاية

بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسايل **المسئلة الاولى** ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله بهما ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة انه ذلك انما يحسن لاجل الاعواض **المسئلة الثانية** ان الله تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير **المسئلة الثالثة** القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم وهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرو العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شانها كيت وكيت ويصح ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذن المفهوم من قولك اذبح بقرة معنى مشترك فيه بين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول الثاني ان قوله اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاوا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان بدليل انه اذا قال رايت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت في الخبر ذلك وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح اي بقرة كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب الاول لان هذا انما يثبت لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان قوله اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة مبينة او هو امر بذبح بقرة اي بقرة شئت قال الذين يجوزون تاخير البيان عن وقت الخطاب انه كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه انه كان امرا بذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سالوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقرة اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا ورجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في الشاهد لان المدبر لولده قد يامره بسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان يامره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجهين الاول ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تثير الارض منصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان المامور به ذبح بقرة معينة **الثاني** ان الصفات المذكورة في الجواب عن السوال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السوال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شي اخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شي جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقي ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المامور بذبحها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسوال الثالث لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما امرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان يكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع الاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين و احتج الفريق الثاني بوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه يامركم ان تذبحوا بقرة اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا **وثانيها** لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة معينة الثالث ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزات عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم ورابعها ان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المامور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى ما بينها لكان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول ما بينا في اول المسئلة ان قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لا يدل الا على ان المامور به ذبح بقرة اي بقرة

كانت وعن الثاني ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال
البيان بل اللفظ يحتمل لكل واحد منهما فيحمله على الآخر وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان وافقوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه
وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان يكون معارضة لكتاب الله تعالى وعن الرابع
ان تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم انا فرضنا على القول بان المأمور به
بقرة اي بقرة كانت فلا بد وان نقول التكاليف متغايرة فكلفوا في الاول اي بقرة كانت وثانيا ان يكون لا فارضا ولا بكرا بل
عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان يكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا ان يكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف
القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع آخرا يجب ان يكون مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة
الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه بظاهر الكلام اذا كان
تكليفا بعد تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وطريقة التشدد عليهم عند ترك الامتثال واذا ثبت ان البيان لا يتأخر فلا بد
من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد نسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ
قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى ولذا ايضا تعلق بمسئلة ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا ويدل على حسن
وقوع التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف اولا اما قوله تعالى قالوا أتتخذنا هزوا ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرئ هزؤا بالضم وهزءا بسكون الزاي نحو كفوا وكفؤا وقرأ حفص بالضمتين والواو وكذا كفوا **المسئلة الثانية** قال
القفال قوله تعالى قالوا أتتخذنا هزوا استفهام على سبيل الانكار والهزؤ ويجوز ان يكون في معنى المهزوّ به كما يقال كان هذا في علم الله اي معلومه
والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف أتتخذنا هزوا اي تجعلنا مكان هزؤ او اهل هزؤ او الهزؤ نفسه لفرط
الاستهزاء **المسئلة الثالثة** القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلم تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة
لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلم يداعبهم لانه من المحتمل ان موسى عليه السلم امرهم بذبح البقرة وما
اعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل انه عليه السلم وان كان قد
بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان يضرب بعض اجزاء البقرة فظنوا ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء ۝
المسئلة الرابعة قال بعضهم ان اولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلم أتتخذنا هزوا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا
في قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر وان شكوا في ان الذي امرهم به موسى عليه السلم هل هو بامر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى
عليه السلم في الوحي وذلك ايضا كفر ومن الناس من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان المداعبة على الانبياء جائزة
فلعلهم ظنوا انه عليه السلم يداعبهم مداعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله تعالى أتتخذنا هزوا اي ما اعجب هذا
الجواب كانك تستهزئ بنا لا انهم حققوا على موسى الاستهزاء اما قوله تعالى قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه وجوه احدها
ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلم من نفس الشيء
الذي نسبوه اليه لكنه من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه
اطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاقوى وثانيها اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في امر الدين
من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا
وجهالة فقد روي عن بعض اهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلم يدل
على ان الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم سألوا
موسى عليه السلم عن امور ثلثة مما يتعلق بالبقرة السؤال الاول ما حكى الله عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فاجاب
موسى عليه السلم بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان في الآية ابحاثا **الاول**
انا اذا قلنا ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة في نفسها غير مبينة التعيين حسن موقع سؤالهم
لان المأمور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام اما على قول من يقول انه في اصل اللغة للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم
على هذا الاستفسار وفيه وجوه احدها ان موسى عليه السلم لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا بقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا
من امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي لها مثل هذه الخاصية لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها
كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية
البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلم وثانيها لعل القوم ارادوا اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف من
الفضيحة فالقى الشبهة في التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى موسى عليه
السلم وثالثها ان الخطاب الاول وان افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فيه سألوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات
الاحتمالات الا ان المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة **البحث الثاني** ان سؤال ما هو طلب لتعريف الماهية الحقيقة

لان ما هو سؤال وهو اشارة الى الحقيقة بما هي لا بد ان يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها
ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم ان وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب
مطابقا لهذا السؤال والجواب ان الامر وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقرة طلب ماهيتها
وشرح حقيقتها بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا احسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن
هذا السؤال **السؤال الثالث** قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها اي قطعتها
وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القاضي اما البكر فقيل انه الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التي ولدت مرة واحدة
قاله المفضل بن سلمة فانه ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر انها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن الابل التي وضعت بطنا
واحدا قال القفال البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة اذا جاء في اول الليل
وكان الاظهر انها التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من اناث بني آدم ما لم ينز عليها الفحل وقال بعضهم في العوان انها التي ولدت
بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة **السؤال
الرابع** احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض
والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان **السؤال الاول** لفظة بين يقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز دخوله على
ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر **السؤال الثاني** كيف جاز ان يشار بلفظة
ذلك الى مؤنثين مع انه للاشارة الى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام اما قوله
فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان الاول فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا امركم
بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في اكمل احوالها وذلك لان
الصغيرة تكون ناقصة لانها بعد ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة فانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسط
فالذي يكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال
السن شرعوا بعده في تعريف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع لونها والفقوع اشد ما يكون من الصفرة وابلغه يقال في
التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قان واخضر ناضر وههنا سؤالات **السؤال الاول** فاقع ههنا
واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيدا للصفرة الجواب لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تأكيدا للصفرة الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل
واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها **السؤال الثاني** هلا قيل صفراء فاقعة
واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديد الصفرة صفرتها
فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب اذا نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تسر الناظرين
فالمعنى ان هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله
تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التأويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه
وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك واما السرور فانه حالة نفسانية يعرض عند حصول اعتقاد او علم
او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو **قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما
هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون** وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال الحسن
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه
الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه
الآية على ان الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى
لقولهم ان شاء الله فائدة اما على اصلنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريده فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله تعالى فائدة **المسئلة الثالثة**
احتجت المعتزلة بهذه على ان مشيئة الله تعالى محدثة لقوله ان شاء الله من وجهين الاول ان دخول كلمة ان عليه يقتضي الحدوث والثاني
انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء ازليا وجب ان لا يكون مشيئة الاهتداء
ازلية ولنرجع الى التفسير اما قوله يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا
في الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله ان البقر تشابه
علينا والمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بطرح التاء وادغامها في الشين
وتشابهت ومتشابهة ومتشابه **اما** قوله وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال احدها وانا بمشيئة الله
لمهتدون للبقرة المأمور ذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها وانا ان شاء الله بتعريفه ايانا بالزيادة لنا في

البيان نهتدي اليها وثانيها وانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلال له فيما
نفعله من هذا البحث ورابعها ان بمشية الله نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به نميزها عما سواها **ثم** اجاب الله تعالى
عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض وقوله لا ذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا
هي من البقر التي يسقى عليها فتسقي الحرث والاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين
صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وحاصل القول ان الذلول بالعمل لا بد ان تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض
ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص اما قوله مسلمة ففيه وجوه احدها من العيوب مطلقا وثانيها من آثار العمل المذ
وثالثها مسلمة اي وحشية مرسلة عن الحبس ورابعها مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط
سائر الالوان وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكريرا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي
ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز الاستعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن
بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الظاهر **اما** قوله لا شية فيها فالمراد ان صفرتها
خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك
بقوله لا شية فيها روي انها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون والوشي خلط لون بلون ثم اخبر تعالى عنهم انهم وقفوا عند هذا
البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق اي الان بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال
القاضي قوله الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال
ان يكون المراد الآن اظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة
وما كادوا يذبحونها وهاهنا ابحاث **البحث الاول** ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات واثباته
نفي فقوله كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل لكنه ما فعله وقوله ما كاد يفعل كذا معناه قرب من ان لا يفعله لكنه فعله
الثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقوله كاد يفعل معناه قرب من الفعل فقوله ما كاد يفعل
معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل
ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية وهاهنا ابحاث
البحث الاول روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر
وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فتساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة
دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة **البحث الثاني** روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء انها تنحر قال
فنزلت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يقتضي انهم امروا بالذبح والامر
تعلق باسمي نحا والنحر وان اجري عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحر واو لا يدل على قيامه مقام
الذبح لكان لا يجزي **البحث الثالث** اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها
وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل
ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يشتري الماء
اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه لزم ذلك اذا اوجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذلك لا يدفع التكليف فان
القود اذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف الاول ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك ليزول التهمة
في القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه هو الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل
البحث الرابع احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى
ذمهم لتثاقلهم فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المأمور به ازالة شر
وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما امر الله تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فيزول الشر والفتنة المخوف فيهم والتحرز من هذا الجنس من المضار
فلما كان الصلاح ازالته بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون الا على وجه الوجوب
فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر واقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي
الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب ايضا فلعله عرف الوجوب هاهنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية
وهو العلم بان دفع المضار واجب او مقالية وهي ما تقدم بيانه في ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور
بمجرد قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك المأمور علمنا ان منشأ ذلك الذم هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في
اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم **البحث الخامس** احتج القائلون
بان الامر يفيد الفور بهذه الآية فقالوا انه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور **واما**

قوله تعالى وإذ قتلتم نفسا فادّارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون **فاعلم** ان وقوع ذلك القتل لا بد
ان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح فاما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد ان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون
متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في
نفسها يجب ان تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على
العكس من ذلك فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم الله تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم
وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل في هذا
النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه
لكانت قصة واحدة فلو كانت قصة واحدة لذهب الغرض في بنية التقريع اما قوله فادارأتم فيها ففيه وجوه احدها اختلفتم واختصمتم
في شأنها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزحمه وثانيها ادارأتم اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى
غيره وثالثها دفع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة وحاصل القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد
عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكناية
في قوله فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر اما قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون
اي مظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما
حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا وفيه مسائل **المسألة
الاولى** قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد من ان يفعل ذلك وانما حكمنا بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف
والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد ان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد
الفساد فدل ذلك على انه سبحانه وتعالى لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه **المسألة الثانية** يدل على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه **المسألة الثالثة** تدل الآية على ان ما يسره العبد من خير او شر
ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه الصلاة والسلام ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية
وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها **المسألة الرابعة** دلت
الآية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول المكتومات ثم ان الله تعالى هذه الواقعة **واما**
قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون
ففيه مسائل **المسألة الاولى** المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها
ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء في قوله فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على ان قوله فاضربوه
ببعضها حصل عقيب قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة **المسألة الثانية** الهاء في قوله فاضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى
النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي عليه قوله تعالى ما كنتم تكتمون **المسألة الثالثة**
يجوز ان يكون الله تعالى انما امر بذبح البقرة لانه يتعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية
والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وهاهنا سؤالان **السؤال
الاول** ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه لتكون الحجة اوكد
وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز في ملحد ان يوهم ان موسى عليه السلام انما احياه بضرب من السحر والحيلة فاذا حيي عندما يضرب بقطعة من
البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء يفعل الله من الجسم الذي ضرب به اذ كان ذلك انما حيي بفعل فعلوه ودل ذلك على ان اعلام
الانبياء انما تكون من عند الله لا بتمويه من العباد وايضا فتقديم القربان مما يعظم امر القربان **السؤال الثاني** هلا امر بذبح
غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امر به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد احدها التقرب بالقربان التي كانت العادة بها
جارية ولان هذا القربان كان عندهم اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب بتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه
من حصول المال العظيم لمالك البقرة **المسألة الرابعة** اختلفوا في ذلك البعض الذي ضربوا القتيل ببعض البقرة
واي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم ممتثلون لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة
على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به فقيل لسانها وقيل فخذها اليمين وقيل ذنبها
وقيل العظم الذي يلي الغضروف وهو اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح
قبل والا وجب السكوت عنه **المسألة الخامسة** في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها
فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى وهو كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجر روي انهم لما ضربوه
قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا **اما قوله تعالى كذلك**

يحيي الله الموتى ويريكم آياته فيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الاية وجهان احدهما ان يكون ذلك
اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني انه احتجاج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج امو على المشركين او على غيرهم فيه وجهان قال الاصم
انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحيا قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك لهم بالتواتر فانه
يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تعالى ذكر ما تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه احيا ذلك الميت ثم قال
كذلك يحيي الله الموتى بجميع الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع القول فكانه تعالى ذكر بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته
الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبني اسرائيل احيا الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل الذي شاهدتم
لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم
وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابرهيم صلوات الله عليه رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى و
لكن ليطمئن قلبي فاحيى الله تعالى لبني اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كالذي احياها في الدنيا يحيي في الاخرة
من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال واله المسئلة الثانية من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله
الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى ما بنى على احيا ذلك القتيل احيا الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما
قوله تعالى ويريكم آياته فلقائل ان يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر
على كل الممكنات المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلم وعلى براءة ساحة من لم يكن
قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا انها دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى
الآيات الكثيرة اما قوله لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل تقدم تفسيرها في قوله لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا
عقلا قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذا لا يمكن
اجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احيا نفس واحدة قدر على احيا
الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا تنكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة
احكام هذه الآية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم عن الميراث
لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من احكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثا لقتيل ام لا و
بتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم الميراث ام لا وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث ان يعد ذلك في جملة احكام
القرآن اذا كان لا يدل عليه مجملا ولا مفصلا واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام في احكام القرآن
تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي
رضي الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان او خطأ او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يرث في العمد
والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيا او مجنونا يرثه لا من ديته ولا من سائر امواله وهو قول علي
وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب رضي الله عنهم وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من ديته
ويرثه من سائر امواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رحمه الله بعموم الخبر المشهور المستفيض انه عليه الصلوة
والسلام قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان التمسك بهذا الخبر المشهور انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد
والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي ان تطرق التخصيص الى العام يفيده نوع ضعف ولو خصصنا هذا الخبر
ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه اسباب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مضادة الكتاب سبب اخر وكونه مخصوصا
سبب اخر وكونه مخصوصا بسبب اخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا اما لم يخصص هذا الخبر
البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه
لا يصير محروما عن الميراث فانا لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعي يمنع
هذه الصورة والله اعلم قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان
من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل
عما تعملون اعلم ان قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل المسئلة الاولى القسوة الذي من شانها واصل ذاته
ان تقبل الاثر عن شيء اخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا
فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شانه ان يتاثر عن
مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتاثيرها عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله تعالى والخوف من الله
فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التاثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف
المؤمنين به فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم المسئلة الثانية قال القفال يجوز ان يكون

المخاطبون

المخاطبون بقوله قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات
التي جاءت اوائلكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل على من اصر على المعصية منهم والآيات التي جاءتهم بها انبياؤهم والمواثيق التي
اخذوها على انفسهم وعلى كل من دان التورية بالتورية ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين
عندها القلوب وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ان يكون المراد اولئك اليهود الذين
كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم من سلفهم المسئلة الثالثة قوله من بعد ذلك يحتمل ان يكون
المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احيا ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين
القاتل نسبه الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع عظيم فعنده قال تعالى واحتفظهم انهم بعد ظهور مثل هذه الآية
قست قلوبهم اي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله
سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي اظهرها على يد موسى عليه الصلاة والسلام فان اولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها
ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه الصلوة والسلام وذلك بين في احياء من في التيه لمن تدبرها اما قوله او اشد قسوة
ففيه مسائل المسئلة الاولى كلمة او للترديد وهي لا تليق بعالم الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه
احدها انها بمعنى الواو كقوله الى مائة الف او يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن و
المعنى وآبائهن وكقوله ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم بمعنى بيوت آبائكم ومن نظائره قوله لعله يتذكر او يخشى فالملقيات
ذكرا عذرا او نذرا وثانيها انه تعالى اراد ان يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك
انه اكل احدهما اذا اراد ان لا يبين لصاحبه وثالثها ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة من الحجارة ورابعها
ان الآدميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى في نظركم
واعتقادكم وخامسها ان كلمة او بمعنى بل واشد وانشد قول الله ما ادري اسلمى تغولت ام القوم ام كل الي حبيب قالوا اراد بل كل
وسادسها انه على قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامه لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض
ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما وسابعها ان او حرف اباحة كانه قيل باي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن
او ابن سيرين اي انهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا المسئلة الثانية
قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف اما على معنى او اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما على معنى او
هي في نفسها اشد قسوة المسئلة الثالثة انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه احدها ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها
هذه الآية لقبلتها كما قال تعالى لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله وثانيها ان الحجارة ليس فيها امتناع
مما يحدث فيها من امر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا من احوالهم في
اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الى قوله والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى ان الحيوانات من غير بني آدم امم سخر كل واحد منها
لشيء فهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر
منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه المسئلة الرابعة
قال القاضي ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو ان موسى عليه الصلوة والسلام
خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار هو القادر على ان
ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام
قد تقدم تقريرا وتقريعا مرارا واطوارا المسئلة الخامسة انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط
القسوة ووجه اخر وهو ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد معنى وصف الاقسى القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم
اشد قسوة وقرئ قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو اكرم منه ثم انه سبحانه فضل الحجارة
على قلوبهم بان بين ان الحجارة قد يحصل منها ثلاثة انواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع فاولها قوله وان
من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وفيه مسائل المسئلة الاولى قرئ وان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي تلزمها
اللام الفارقة ومنها قوله وان كل لما جميع لدينا محضرون المسئلة الثانية التفجر التفتح بالسعة والكثرة
يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر بمعنى وان من الحجارة ما ينشق فيخرج منه
الماء الذي يجري حتى يكون منه الانهار قالت الحكماء الانهار انما تتولد من ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك
الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا تزال تتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض
من كثرتها وتواتر مددها ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا وثانيها قوله تعالى وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء

اي فينبع منه الما فيكون عينا لا نهرا جاريا اي من الحجارة قد يندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار وقد يقل وهولاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شي من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء **وقوله** يشقق اي يتشقق فادغم التا كقوله تعالى يذكر اي يتذكر وقوله تعالى يا ايها المزمل ويا ايها المدثر ٥ وثالثها قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله فاعلم ان فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحيا العقلا والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا في هذه الاية وجوها احدها قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير في قوله وان منها راجع الى القلوب فان القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة اقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لايقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين الاول ان قوله فهي كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدا سبحانه وتعالى فذكر حال الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب في قوله وان منها لما يهبط من خشية الله ان يكون راجعا اليه **الثاني** ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تاويل الهبوط اولى من تاويل الخشية وثانيها قول جميع المفسرين ان الضمير عايد الى الحجارة لكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك جبل موسى عليه الصلوة والسلم حين تقطع وتجلى له ربه وذلك ان الله تعالى خلق فيه الحيوة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله تعالى ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شي فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيهم العقل والفهم لصار كذلك وروي انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروي عن النبي عليه الصلوة والسلم انه لما اتاه الوحي في اول المبعث فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها كانت تقول السلم عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى يحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التاويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحيوة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت اليهم **وثالثها** قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عايد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التاويل الاول ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى اسفل وهولاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله اي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار كان به خاشيا منه وهو كقوله فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه اي جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قوله تعالى ٥ بجمع تضل البلق في حجراته ٥ ترى الاكم فيها سجدا للحوافر ٥ وقال **الحرير** ٥ لما اتى خبر الزبير تضعضعت ٥ سور المدينة والجبال الخشع ٥ فجعل الاول ما ظهر في الاكم من اثار الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في اهل المدينة من اثار الجزع والخشوع وعلى هذا الوجه تاول اهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شي الا يسبح بحمده وقوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض الاية وقوله تعالى والنجم والشجر يسجدان **الوجه الثاني** في التاويل ان قوله من خشية الله اي ومن الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك اي من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعا والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من انهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان يحصل خشية الله في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة الموثرة في حصول ذلك الهبوط وكلمة من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله اي بسبب ان يحصل خشية الله في القلوب **الوجه الثالث** ما ذكره الجبائي وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله لعباده ليزجرهم به قال وقوله من خشية الله اي ينزل بالتخويف للعباد فهما يوجب الخشية لله تعالى كما يقال نزل القران بتحريم كذا وتحليل كذا اي بايجاب ذلك على الناس ٥ قال القاضي هذا التاويل ترك الظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشتد عند نزوله فهو ما في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتشبيه **اما قوله تعالى** وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى ان الله تعالى بالمرصاد لهولاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو يجازيهم في الدنيا والاخرة وهو كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف ليتزجروا فان قيل فهل يصح ان يصف الله تعالى بانه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفي الصفة عن الشي لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم **وقوله**

قوله تعالى

اعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر قبايح افعال اسلاف اليهود الى ههنا شرح قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله ان فيما ذكر الله تعالى في هذه السورة من اقاصيص بني اسرايل وجوها من المقصد احدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن الا ان يكون بالوحي ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه وسلم من غير تفاوت اصلا علموا

لا محالة انه ما اخذها الا من الوحي واما العرب فلما يشاهدون من ان اهل الكتاب يصدقون محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الاخبار ٥ **وثانيها** تعديد النعم على بني اسرايل وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من ال فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصرة ايام انبيا وملوكا وتمكينه لهم في الارض وفرقه لهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التورية والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله جهرة ثم ما اخرجه لهم من التيه من الماء العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة **وثالثها** اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذكرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الايات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلم اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم فبدلوا القول وفسقوا ثم سالوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التورية بعد ايمانهم بموسى عليه السلم وضمانهم له المواثيق ان يومنوا به حتى رفع فوقهم الطور ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم امروا بذبح البقرة فشافهوا موسى عليه السلم بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احيا الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي اعزهم الله تعالى به وانقذهم عن الرق والافة بسببه فغير بعيد ما تعامل به اخلافهم محمدا صلى الله عليه وسلم اي فليهن عليكم ايها النبي والمومنون ما ترون من عنادهم واعراضهم عن الحق **ورابعها** تحذير اهل الكتاب الموجودين في زمن محمد صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم من تلك الوقايع المعدودة **وخامسها** تحذير مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول انه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على الدعا الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه اخبار بني اسرايل في العناد العظيم مع مشاهدة الايات الباهرة تسلية لرسوله صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من اهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم وههنا مسايل **المسئلة الاولى** في قوله افتطمعون ان يومنوا لكم وجهان الاول وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة وروي انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله تعالى فكذبوه فانزل الله تعالى هذه الاية **الثاني** قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمومنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه صلى الله عليه وسلم وان كان الاصل في الدعا فقد كان في اصحابه من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلايل وينبههم عليها فصح ان يقول الله تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر **المسئلة الثانية** المراد بقوله ان يومنوا لكم هم اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانهم الذين يصح فيهم الطمع ان يومنوا وخلافه لان الطمع انما يصح في المستقبل في الواقع ٥ **المسئلة الثالثة** ذكروا في الاستبعاد وجوها احدها افتطمعون ان يومنوا لكم مع انهم ما امنوا بموسى عليه السلم الذي كان السبب في ان الله تعالى خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور انواع العذاب على المتمردين الثاني افتطمعون ان يومنوا لكم وهولا من طريق النظر والاستدلال وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه حقا ثم يعاندونه **المسئلة الرابعة** لقايل ان يقول القوم كانوا مكلفين ان يومنوا بالله فما الفايدة في قوله افتطمعون ان يومنوا لكم والجواب انه اقرارهم بما دعوا اليه وان كان الايمان لله تعالى كما قال تعالى فامن له لوط لما اقر بنبوته وصدقه ويجوز ان يراد بذلك ان يومنوا لاجلكم ولاجل تشددكم في دعايهم فيكون هذا معنى الاضافة اما قوله وقد كان فريق منهم يسمعون فقد اختلفوا في ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان في ايام موسى عليه السلم لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم يسمعون كلام الله والذين يسمعون كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان على زمن محمد صلى الله عليه وسلم وهذا اقرب لان الضمير في قوله وقد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله افتطمعون ان يومنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم وقد يجوز فيمن سمع التورية ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قري عليه القران اما قوله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قال القفال التحريف التغيير والتبديل واصله من الانحراف عن الشي والتحريف عنه قال الله تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فية والتحريف هو امالة الشي عن حقه يقال قلم محرف اذا كان راسه قط مايلا غير مستقيم **المسئلة الثانية** قال القاضي ان التحريف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تاويله فانما يكونوا غيروا معناه لا نفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يكن كذلك فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا كان ظهر كلام الله ظهورا متواترا لظهور القران فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فاذا كان تغييرهم له يوثر

النبي ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود وسادسها انه احتجاج على مشركي العرب صح صح

في تمام الحجة فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الان ان يتاول متاول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها **المسئلة الثالثة** اعلم انا قد قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه الصلوة والسلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلى الله عليه وسلم روي ان قوما من السبعين المختار سمعوا كلام الله حين كلم موسى عليه السلام بالطور وما امر به وما نهى عنه قالوا سمعنا الله يقول في اخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا فلا باس وان قلنا المحرفين هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد عليه الصلوة والسلام وذلك اما لانهم حرفوا نعت محمد الرسول صلى الله عليه وسلم وصفته او لانهم حرفوا الشرايع كما حرفوا اية الرجم وظاهر القران لا يدل على انهم حرفوه **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه فقال يحتمل ان يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما ياخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت عنه تاخذ ولا تاخذ عن غيره **المسئلة الخامسة** اختلفوا في قوله افتطمعون فقال قايلون انه الرسول الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال اخرون لم يؤيسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا يطمع لعبيدنا وخدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقايل ان يقول ان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون البتة وايمان من اخبر الله عنه انه لا يؤمن ممتنع لتحقيق لعود الوجوه المقررة للجبر على ما تقدم اما قوله تعالى من بعد ما عقلوه فالمراد انهم علموا صحته وفساده فكانوا معاندين معتمدين على ذلك بالعهد فلاجل ذلك يجب ان نحمل الكلام على الجمهور العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك لضرب من الاعراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك لم نعلم المحق من المبطل وان كثر العدد اما قوله تعالى وهم يعلمون فلقايل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرير لا فايدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوا مراد الله منه فاولوه تاويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله تعالى **الثاني** انهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا ان التاويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجرأتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلوة والسلام ونصره على عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى بقي في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** قال القاضي قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول عليه الصلوة والسلام والمؤمنين لان على هذا القول امرهم بالايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم ومن وجه اخر وهو ان اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعلموا او لا يعلموا لا يتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم يدل على ذلك واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا فايدة في الاعادة **المسئلة الثانية** قال ابو بكر الرازي يدل الاية على ان المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الجاهل لان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم في الحق بعد العلم به **قوله تعالى**

هذا هو النوع الثاني من قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقي اهل الكتاب كانوا اذا لقوا اصحاب محمد عليه السلام قالوا لهم امنا بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد واصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا اي رزق ذلك وسهل له طلبه اما قوله عند ربكم ففيه وجوه احدها انهم جعلوا محاجتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن اي ليحاجوكم في ربكم لان المحاجة فيما الزم تعالى من اتباع الرسل وصح بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند المسايل فيكون ذلك زايدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤوس الخلايق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك مما يزيد في استحقاق فضيحتهم في الاخرة ورابعها قال القاضي ان يحتج بالشي قد يحتج فيكون غرضه من تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط عذر خصمه

وبقدر رحمه الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من محنتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه فلان احب تمليك عند الله واثبت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخاسر الخايب **وخامسها** قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلايل في حكم الله وتاول بعض العلماء في قوله فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله وقضائه ان القاذف اذا لم يات بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان في نفسه صادقا اما قوله افلا تعقلون ففيه وجوه احدها انه يرجع الى المؤمنين فكانه في ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجع وبالة عليكم وتصيرون محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم **قوله تعالى** فيه قولان **الاول** وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به **الثاني** انهم ما علموا بذلك فرغبهم في هذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلايل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين لانه لا يكاد يقال على طريقة الزجر او لا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشي فيكون ذلك الشي زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون ان يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلايل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فيا منهم من هذه الجهة اعجب قال القاضي الاية تدل على امور احدها انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه **وثالثها** انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة **ورابعها** انها تدل على ان الاتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما ووزرا **واما قوله تعالى** ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وانهم الا يظنون اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الفرقة الضالة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين والفرقة الرابعة وهم المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم فبين تعالى الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس بسبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب ذلك الامتناع اخر ومن تامل ما ذكره الله تعالى في هذه الايات من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة كان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير ومنهم من يكون متوسطا ومنهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة والثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه عليه الصلوة والسلام قال نحن امة امية لا نحسب ولا نكتب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك **المسئلة الثانية** الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما تخيله الانسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني لا لاماني عليه من امانيهم في ان الله لا يواخذهم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم وما تمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة **وثانيها** ان الاماني اي الاكاذيب مختلفة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد قال اعرابي لابن داب في شي حدث به اهذا شي رويته ام تمنيته اي اختلقته وثالثها الاماني اي الا ما يقرؤون من قوله تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحوز ما يتمناه وكذلك المختلق والقاري يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم وقال ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون يعني يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اولى كقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته لان حمله على القراءة اولى والتي يليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق كانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب او الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا **المسئلة الثالثة** قوله الا اماني من الاستثناء المنقطع قال النابغة هـ

حلفت مبينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بغايب

وقري الاماني بالتخفيف اما قوله وان هم الا يظنون فكالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والفكر لامور لا حقيقة لها
فهي ظن ويكون ذلك تكرارا ولقايل ان يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة يحسن معناه
وكانه تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يسمعوا شيا فيقبلونه ويظنون [illegible]
الطريقة لا توصل الى الحق وفي الاية مسايل احداها ان المعارف كسبية [illegible] وثانيها بطلان
التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جايز عندنا وثالثها ان المضل لمن كان مذموما فالمغتر بالاضلال
ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة ورابعها ان الاكتفا بالظن في اصول الدين غير جايز

قوله تعالى

الويل كلمة يقولها كل مكروب قال ابن عباس رضي الله عنهما انه العذاب الاليم وروى سفيان الثوري انه صديد اهل جهنم وعن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وادي في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القاضي ويل يتضمن نهاية الوعيد
والتهديد فهذا القدر لاشبهة فيه سوا كان الويل عبارة عن واد في جهنم او عن العذاب العظيم اما قوله يكتبون الكتاب بايديهم
ففيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول اذا امر بذلك فعلا انا فعلته [illegible] الوجه الثاني انه تاكيد وهذا
الموضع فيما يحسن فيه التاكيد كما يقول من ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبته بيمينك اما قوله ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد
ان من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب في نهاية الردا لانهم ضلوا عن الدين واضلوا وباعوا اخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب
غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اسمه فكيف بمن يكذب على الله تعالى ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما
حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان قيل
انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والاخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة
او على اسناد المكتوب الى الله عز وجل او عليهما معا قلنا لا شك ان كتبة الاشيا الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب
على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكرا عظيما جدا اما قوله تعالى ليشتروا به ثمنا قليلا فنبه بذلك على امرين الاول
انه تنبيه على نهاية سفاهتهم لان العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الاخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى
بالعقاب العظيم في الاخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم فعلوا ذلك التحريف [illegible] طلبا
للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي محرم لان الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا
ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون فالمراد بيان ان [illegible] ذنب
عظيم بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكتب ولولا اعادته لكان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد
العظيم دون كل واحد منهما فازال تعالى هذه التهمة الشنيعة واختلفوا في قوله مما يكسبون هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه
الكتابة والتحريف فقط والمراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا
الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشتمل الكل لكن الذي يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد
عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلابد من تقييده [illegible] قال القاضي دلت الاية على ان كتبتهم
ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا له تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى [illegible]
اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق [illegible]
تعالى اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحقوا [illegible]
مخلوقة لله تعالى الجواب ان الداعية الموجبة لها [illegible]

قوله تعالى

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبايح افعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل
اليه بالعقل البتة اما على قولنا لان الله يفعل ما يشا ويحكم ما يريد فلا طريق الى معرفته الا بالدليل السمعي واما
على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق [illegible] فلما دل العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب
هاهنا ثم في زواله الى سمع يبين ذلك فثبت ان على كلا المذهبين [illegible] الدليل السمعي
لم يجز الجزم بذلك وهاهنا مسالتان المسألة الاولى ذكروا في تفسير الايام المعدودة [illegible] ان لفظ الايام
الانضاف الا الى العشرة فما دونها ولا تضاف الى ما فوقها [illegible]
تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون [illegible]

اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاول او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اول الحقيقة فله وجه
ومن يقول عشرة يحمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني ما هو اقل من العشرة وازيد من الثلاثة فلا وجه له ولانه ليس عدد اولى
من عدد اللهم الا اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة تحسين يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة ايام قال مجاهد ان اليهود
كانت تقول الدنيا سبعة الاف سنة فالله تعالى يعذب مكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة
ايام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة ايام مناسبة وملازمة البتة واما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية متدرجة بسبعة
ايام ان يكون عذابها كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شي بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب
الدايم ما لم يوجد التوبة والعفو فان قيل اليس ان الله تعالى منع استيفا الزيادة فقال تعالى وجزا سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد
العقاب على المعصية قلنا المعصية يزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله تعالى على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت
معصيتهم عظيمة جدا **الوجه الثاني** روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي
عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا كالكلام في السبعة **الوجه الثالث** قيل في معنى معدودة قليلة كقوله وشروه بثمن
بخس دراهم معدودة **المسألة الثانية** ذهب الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فمدة الحيض ما سمي اياما واقل عدد سمي اياما ثلثة واكثره عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض
ثلثه واكثره عشره والاشكال عليه ما تقدم **المسألة الثالثة** ذكرها هاهنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي
ال عمران اياما معدودات وللسايل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد
وهو اياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في وصفه جمعه بالتاء فيقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مونثا
كان الاصل في صفة جمعه بالالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف
والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات وفي
ايام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة اما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسايل **المسألة
الاولى** العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود الموكدة منا
بالقسم والنذر فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف فلن يخلف متعلق
بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده **المسألة الثالثة** قوله اتخذتم ليس باستفهام بل
هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير
الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير **المسألة الرابعة** قوله تعالى فلن يخلف الله
عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت
المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله
عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشي الذي يكون على نفي ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد
جايز ثم العقل مطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قايمة في جميع انواع الكذب
المسألة الخامسة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا ساير الانبيا بعده على انه تعالى
يخرج اهل الكباير والمعاصي من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى
ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذا كان بذلك يزجرهم عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دايما على ما
هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك في ساير الامم وجب ثبوته في هذه الامة لانه حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف
في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه في نهاية التعسف لقول الاسلم انه تعالى ما وعد موسى
انه يخرج اهل الكباير من النار قوله لو وعد بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو لم يعد موسى عليه السلم لما انكر
على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين شرعا ان ذلك غير لازم من وجوه احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم
لانهم قللوا ايام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات يدل على ايام قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه
القلة لانه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب **وثانيها** ان المرجية يقطعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل
الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم انكر الله عليهم ذلك **وثالثها** انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب
الكافر دايم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلم انه يخرج اهل الكباير من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار بيانه انه فرق
بين ان يقول انه تعالى ما وعد اخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبر انه لا يخرجهم والاول لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك
لموسى عليه السلم الا انه سيفعله يوم القيمة وانما ورد على اليهود ذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا
لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاه قوم موسى من النار فلم قلت انه لا يخرج عصاه هذه الامة من النار

وأما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الاسم فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله ان يتفضل
على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان الاسئلة لا تضعف اما قوله ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام
الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بكون معلوما
لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد احداها انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير دليل باطل
وثانيها ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي **وثالثها** ان منكري القياس
وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام
تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المسند الى القياس
والى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم

قوله تعالى

قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله
هم فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من
الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذين يستحقون الخلود ان يكون سيئة
محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هاهنا ممتنع فيحمله
على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساتر لتلك الطاعات
فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات
واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت كبيرته
بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه الآية واردة في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر **واعلم** ان هذه المسئلة من معظمات
المسائل فلنذكرها هاهنا فنقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت
الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع
بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه سبحانه يعفو عن بعض العصاة وعن بعض
المعاصي ولكنا نتوقف في حق كل احد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم مدة فانه لا يعذبه ابدا
بل يقطع عذابه وهذا قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسئلتين احدهما
القطع بالوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا **المسئلة الاولى** في الوعيد
ولنذكر دلائل المعتزلة اولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا
الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع **اما** النوع
الاول فآيات احداها قوله تعالى في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقد علمنا ان من ترك الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعدي لحدود الله
فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الآية
على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث
ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من عصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق بربه تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن
يكون منكرا لربوبيته ومكذبا لرسله وشرايعه فمن عصيه في الطاعة فيها احق بان يكون هو اقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن
مرادا باول الآية فكذلك باخرها **الثاني** انه قال تلك حدود الله ولا شبهة في ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة
فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الآية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا لهذا الوعيد لما
كان من جوازه واذا ثبت ان المؤمن مرادا بها كالكافر يبطل قول من خصها بالكافر فان قيل ان قوله ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف
عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اقتضت هذه الآية من تعدي جميع
حدود الله تعالى وذلك هو الكافر دون المؤمن لا محالة قلنا الامر وان كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرينة تدل على انه
ليس المراد هاهنا تعدي جميع الحدود احداها انه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده **قوله** تلك حدود الله فانصرف قوله
ويتعد حدوده الى تلك الحدود **وثانيها** ان الامة متفقون على ان المؤمن من جوز هذه الآية على المعاصي ولو صح ما ذكرتم
لكان المؤمن غير من جوزها **وثالثها** انا لو حملنا الآية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان احدا من المكلفين
لا يتعدى جميع حدود الله لان في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يمكن احدا من ان يعتقد في حالة

واحد

واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله جميع المعاصي **ورابعها** قوله تعالى في قاتل المؤمن
عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل
سوءا يجز به **وخامسها** قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره
الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير **وسادسها** قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره **وسابعها** قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا **وثامنها** انه تعالى من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى
ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل العذاب الدائم كما ان
المؤمن من اهل الثواب **وتاسعها** قوله تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون
الظالم من اهل الصلوة داخلا في الوعيد **وعاشرها** قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا بين ان الفاسق كالمنافق في انه من اهل الخلود الا من تاب من الفساق او آمن من الكفار
وحادي عشرها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة وهذا يدل على ان المعاصي
كلها متوعد بها كما ان الطاعات موعود عليها **وثاني عشرها** قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى
والثالث عشر ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق **والرابع عشر** قوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته حكي في اول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة
ثم ان الله تعالى كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فهي من الآيات
التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه احدها
انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه
لا يجوز ان تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون
ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة
ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان تكون موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك
لما عرف كيف ترتب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت
الرجال ام النساء فاذا قال اردت الرجال فيقال له اردت العرب او العجم فاذا قال اردت العرب فيقال له اردت ربيعة او مضر وهلم
جرا الى ان يأتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل
وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه لانه لا نزاع في ان المستثنى من الجنس لا بد ان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان نعتبر مع الصحة الوجوب او لا نعتبر والاول
باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء
الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب
دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد
وبين الداخل على غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من في معرض
الشرط للعموم **وثالثها** قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال ابن الراوندي لاخصمن محمدا
فقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى بن مريم فتمسك بعموم اللفظ والنبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه ذلك
فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم **النوع الثاني** من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرف بالالف
واللام وذلك في آيات احداها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم واعلم ان الجبائي والقاضي وابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد
العموم وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انه للعموم وجوه احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم
ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش والانصار رضي الله عنهم سلموا له تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت
تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم آخر اما كون كل الائمة ينافي كون الامام من غيرهم وروي ان عمر
رضي الله عنه قال لابي بكر رضي الله عنهما لما هم بقتال مانعي الزكوة اليس قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه صلى الله عليه
وسلم قال الا بحقها وان الزكوة من حقها **وثانيها** ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد
فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اما انه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد
في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن

الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن ثابتا بهذه الالفاظ في تعدية الحكم الاصل بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبنية للحكم المجمل لا موكدة وحيث اجمعوا على انها موكدة علمنا ان اقتضا الاستغراق كان حاصلا في الاصل **وثالثها** الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما حصل به المعرفة وانما حصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض المجموع اولى من بعض فكان يبقى مجهولا فان قلت اذا افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه من غيره فدل على ان الالف واللام فايدة زايدة وما هي الا الاستغراق **ورابعها** انه صح اي استثناء كان منه وذلك يفيد العموم **وخامسها** الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رايت رجالا من الرجال ولا يقال رايت الرجال من الرجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم يمكن التمسك بالاية من وجهين اخرين الاول ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان احدهما انه يجاب بالفاء لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما تقول الذي يلقاني فله درهم **الثاني** انه صح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال الله تعالى ان المصدقين والمصدقات بمعنى ان الذين اصدقوا فلولا صح ان يعطف عليه قوله واقرضوا الله قرضا حسنا واذا ثبت ذلك كان قوله ان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك يفيد العموم **الاية الثانية** في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام والاية **الثالثة** قوله ونذر الظالمين فيها جثيا **والرابعة** قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى بين انه لا يؤخر عقابهم الى يوم اخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم

النوع الثالث من العمومات صيغ الجموع المعرفة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وثالثها قوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة وسابعها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا وفي الاخرة وثامنها قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة

النوع الرابع من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة توعد في منع الزكوة **النوع الخامس** من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض جميعا لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه **النوع السادس** ما يدل على انه سبحانه لا بد ان يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد فبين انه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا تخلص من عذابه والثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد ان يفعل به ما دل اللفظ عليه فهذا المجموع مما تمسكوا به في عمومات القران اما عمومات الاخبار فكثيرة **فالنوع الاول** المذكور بصيغة من احدها ما روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه الله على ذلك وثانيها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق والفاسق وغيره في هذا الباب **وثالثها** عن سعيد بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ظلم قيد شبر من ارض طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين **ورابعها** عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده والمهاجر من هجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل

المسلمون

على انه غير مومن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين **وخامسها** عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين ان يكون غنيا مماطلا ولم يرد التوبة لم يتب عنها **وسادسها** عن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا الى الجنة ومن ابطا به عمله لم يسرع نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار الا بالعمل **وسابعها** عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الاخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين **وثامنها** عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء يعذب به في نار جهنم **وعاشرها** عن ثابت بن الضحاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيمة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيمة مع قارون وفرعون وهامان وابي بن خلف وهذا نص في ان ترك الصلوة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد **الحادي عشر** عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل **الثاني عشر** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجا بها في بطنه يهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا **الثالث عشر** عن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذبا يعني المسبل الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار وورود في الفاسق نص في الباب **الرابع عشر** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تعلم علما مما يبتغي به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة ومن لم يجد عرف الجنة فهو في النار **الخامس عشر** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيمة **السادس عشر** عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى اخر الاية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الله تعالى انزل هذه الاية في الفساق كورودها في الكفار **السابع عشر** عن ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله ولو كان شيئا يسيرا قال ولو كان قضيبا من اراك **الثامن عشر** عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فاتاه رجل وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس رضي الله عنهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الانك ومن ارى عينيه في المنام ما لم تره كلف ان يعقد بين شعيرتين **التاسع عشر** عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لهم الا حرم الله عليه الجنة **العشرون** عن ابن عمر رضي الله عنهما في مناظرته مع عثمان رضي الله عنه حين اراد ان يوليه القضا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان قاضيا فقضى بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا فقضى بالجور كان من اهل النار **الحادي والعشرون** قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام **الثاني والعشرون** عن الحسن عن ابي بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان قتل الكافر هكذا فما ظنك بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم **الثالث والعشرون** عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الاخرة واذا لم يلبسه في الاخرة وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين

النوع الثاني من العمومات الاخبار الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا **الاول** عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال رسول الله عليه الصلوة والسلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع **الثاني** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف **وثلثة** يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير فخور **الثالث** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقروا ان شئتم فهل عسيتم ان تو ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الاية

وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته
وفي حديث ابي بكرة انه صلى الله عليه وسلم قال ما من ذنب احرى ان يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الاخرة
من البغي وقطيعة الرحم **الرابع** عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض الحاضرين ما حق الله
على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم
قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه **الخامس**
عن ابي بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما الاخر فالقاتل والمقتول في النار فقلنا
يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه وهو تمام الحديث رواه مسلم **السادس**
عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يشرب الخمر في انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم
السابع عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لا يبغض اهل البيت رجل
الا ادخله الله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى **الثامن** في حديث ابي هريرة رضي الله عنه
انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر الى ان قال فانطلقنا الى وادي القرى بينما مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر
من المغانم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس ذلك جاء رجل بشراك او بشراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال رسول الله عليه الصلوة والسلام شراك من نار او شراكين من نار **التاسع** عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق بالسحر
العاشر عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد له مال لا يؤدي زكوته الا جمع الله له يوم
القيمة يحمى عليه بصفائح من نار جهنم يكوى بها جبينه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما
تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القران والاخبار **اجاب** اصحابنا عنها من وجوه اولها
انا لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور
الاول انه يصح ادخال لفظتي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته وبعض من دخل
داري اكرمته ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذلك ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال
لفظة البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم **الثاني** ان هذه الصيغ جاءت
في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر عمومات القران مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل
فلا بد من جعلها حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق
او لا يفيده **الثالث** وهو ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها
لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها تفيد معنى
العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول باطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ
الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة
ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة
قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال انا بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكن
كل ذلك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ بمعنى الاستغراق موقوفة على نفي المخصصات
وهذا الشرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد امنوا فعلمنا انه لا بد من احد امرين
اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول او لانها ان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمان
الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص **واما** ما كان هناك
فلم لا يجوز مثله هاهنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لان ايات العفو بالنسبة
الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد
معارضة بعمومات لفظ الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء
بالوعيد **الثاني** انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد
اولى **الثالث** وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه لم
يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط
علمنا ان افادتها للعموم لا تكون قوية اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بامور **الاول** قوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الاية على ان ماهية الخزي والسوء
والعذاب مختص بالكافرين توجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين **الثاني** ان قوله تعالى قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها
وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب **الثالث** قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وان ربك لشديد
العقاب وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي رايته على حال اشتغاله بالاكل فكذا هاهنا وجب ان يغفر لهم الله
حال اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الاية ان يغفر
للكافر لقوله ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية **الرابع**
قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى
قال ان النار لا يصليها الا الاشقى الذي هو المكذب المتولي **الخامس** قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير
الى قوله كبير دلت الاية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه الاية خاصة في الكفار الا ترى انه يقول قبله وللذين كفروا
بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة في
بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه
الاية على الكفار لا يمنع من عموم ما بعدها اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا
يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء **السادس**
قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وهذا بناء المبالغة توجب ان يختص بالكافر الاصلي **السابع** انه تعالى بعد ما اخبر
ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودها قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون
فذكر انهم كفار **الثامن** انه تعالى لما جعل الناس ثلثة اصناف السابقون واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب المشأمة في النار
ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون **التاسع** ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من
ادخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لوجوه احدها قوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه **وثانيها** قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين **وثالثها** قوله
تعالى ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى قال فاستجاب
لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه العاصي والزاني
وشارب الخمر فلما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين انه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت انه لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا
انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فثبت بمجموع هذين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار **العاشر** العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله
والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم
بالفلاح على كل من امن وقال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم
اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون **وقوله** وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال
ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة والآيات كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من اراد ها
فليطالع تلك الرسالة **والجواب** عن هذه الوجوه انها معارضة لعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد
من هذه الايات يجيء في موضعه اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا في القران بايات
الحجة الاولى الايات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات
ويعلم ما تفعلون وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير **وقوله** تعالى
وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير **وايضا** اجمعت الامة على ان الله تعالى يعفوا عن عباده واجمعوا
على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه وهذا
القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفى عنه الا ترى ان الانسان
اذا لم يظلم العبد لا يقال انه عفى عنه انما يقال له انه عفى اذا كان له ان يعذبه فترك ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى
ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن

عقابه وذلك موهم هيهنا **الحجة الثانية** الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وعفوا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال تعالى وربك الغفور ذو الرحمة وقال تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملنا على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كان احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبيد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير العذاب عن الدنيا **قوله** تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العذاب بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي ما يحل الله تعالى من مصائب اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة بذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلاكهن اهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب **والجواب** العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير بل الازالة **وكذا قوله** وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على العفو لا يتناول التاخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير **الحجة الثالثة** الايات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان يحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي يوجبهم او لانه يتفضل عليهم بما هو زائد من حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا وتكليفا لا يقال في المعطي انه اعطى الاخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي يوجبه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم الى ما له من الملك مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا هاهنا **واما القسم الثاني** وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان يكون رحمته لانه ترك العقاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لانه ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة **قلنا** اما الاول فانه يقتضي كونه رحيما في الدنيا فان رحمته في الاخرة مع ان الامة مجتمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هذا على قول المعتزلة الوعيدية اذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما قال بالاخر **الحجة الرابعة** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه **احدها** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك معناه انه لا يغفره تفضلا لانه لا يغفره استحقاقا لما دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك تفضلا لمن يشاء اي ويتفضل بغفران ما دون الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي مائة وهما لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة امتنع كونه مرادا من الاية **وثانيها** انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفر عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة **وثالثها** ان غفران التائبين واصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشية لان المعلق على المشية هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد له من فعله شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الاية معلقة على المشية فلا يجوز ان تكون المغفرة المذكورة في الاية مغفرة التائبين واصحاب الصغائر **واعلم** ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك **ورابعها** ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران

كل من

كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفر كلها لكل احد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا لكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة يدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا على المؤمنين لانا نقول بعد الاية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء تحصل بذلك تخويف كل الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق بتجويز كل واحد من هؤلاء ان يعجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة **اما** الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهو وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة **واما الوجه الرابع** فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون متقدمة على هذه الاية **والجواب** عن الاول انا لو حملنا المغفرة على تاخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يبق في هذا التفضيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون **قوله** لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح الاستثناء اي معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء يدل على العموم **اما** قوله ايات الوعيد اخص من هذه الاية قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما دون الشرك يفيد الوعيد للكل ثم لا شك في ترجيح ايات العفو لكثرة ما جاء في القران والاخبار من الترغيب في العفو **الحجة الخامسة** انه تمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القران ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقف والترجيح معنا من وجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه **وثانيها** قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه فوجب بحكم هذا الايماء ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي **وثالثها** قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة بمثل ان كل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء **واما** في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة **ورابعها** انه تعالى قال في ايات الوعد في سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكر للتاكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي الاية يتناول الوعد والوعيد **وخامسها** قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو التوبة فصرح هاهنا بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها ولم يقل واساتم اساتم لها فكانه تعالى اظهر احسانه بان اعاده مرتين وستر عليه اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة فكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجحة **وسادسها** انا قد دللنا على ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات اتم **وسابعها** ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد **وثامنها** ان القران مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له العفو والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر

وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان
جانب الوعد على جانب الوعيد **وتاسعها** ان هذا الانسان اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح
القبائح وهو الكفر بل اتى بالشر الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات
واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما موذيا فكذا
ههنا ولما لم يجز ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد **وعاشرها** قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة
يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان
مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام
حسن **الحادي عشر** انا قد بينا بالدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة
بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن لم يستحقها لم يلزم منه الا
تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل قالت المعتزلة ان ترجيح جانب الوعيد اولى من وجوه اولها
ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانه من اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب
واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب
الوعد اما بيان انه يلعن فالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وقوله الا لعنة الله
على الظالمين **واما** الاجماع فظاهر واما انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين واما انه
من اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الى قوله ذلك
لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم
ومن كان كذلك كان مستحقا لها دائما ومتى استحقها دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب متنافيان
فالجمع بين استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد ارجح على جانب الوعد **وثانيها**
ان آيات الوعيد عامة وآيات الوعد خاصة والخاص مقدم على العام **وثالثها** ان الناس خلقوا على الفساد والظلم
فكانت الحاجة الى الزجر اشد فكان جانب الوعيد اولى **قلنا** اما الاول فكما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون
في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال تعالى واذا
جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة بالآيات
الدالة على انهم يذمون ويعذبون في الدنيا باولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعظمون بسبب
ايمانهم في الدنيا **الثاني** فهو ان آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد في
التنكيل فلم كان ترجيح آيات الدنيا على آيات وعيد الآخرة اولى من العكس **والثالث** انا اجمعنا على ان السارق
وان تاب الا انه يقطع يده لا نكالا ولكن امتحانا فثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز ان يكون مشروطا
بعدم العفو **الرابع** ان الخزي اما مخزي ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الآخرة والا قدح ذلك
في كونه مخزيا وكافيا فثبت ان ... في العذاب في الآخرة اما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون
ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكفر فكان قولنا هذا الخاص واذا ثبت فساد قولهم في ترجيح
جانب الوعيد فنقول الآيات الدالة على الوعد وعلى الوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما ان نقول ان العبد
يصل اليه الثواب ثم يصل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب
ويبقى هناك ابد الآباد وهو المطلوب **الحجة السادسة** انا قد دللنا على ان شفاعة محمد صلى الله عليه
وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسألة **الحجة السابعة** قوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسألة فان قيل هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة
لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك
لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها
على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله وانيبوا
الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب والانابة هي التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه **والجواب**
عن الاول ان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع بانه سيفعل في المستقبل
ذلك فانا نقطع بانه سبحانه سيخرج المؤمنين من النار لا محالة لكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة

في اجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الآية فنقول المعتزلة
فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الاول انه كما ان من شرط كون
السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك من شرطها الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان
فاذن لا يثبت كون السيئة محيطة الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو اول المسألة فيتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب
وهو باطل **والثاني** انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية
وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه واما المسلم الذي يكون مطيعا لله تعالى بقلبه
ولسانه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض اعضائه دون البعض فههنا لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة
بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا مس بعض اجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر انه لا يتحقق احاطة
الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا واذا ثبت هذا فنقول قوله اولئك اصحاب النار ليس الا الكافر وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب
الكبيرة من اهل النار **الثالث** ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله
على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا اول المسألة ولنختم الكلام في هذه
الآية بقاعدة فقهية وهي ان الشرط ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق
على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق او عتاق انه لا يحنث بوجود
احدهما **قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون**
اعلم انه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الا وذكر معها آية في الوعد وذلك
لفوائد **احدها** ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب على المصرين على الكفر وجب ان يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان
وثانيها ان المؤمن لا بد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا
وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق **وثالثها** انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير
ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل **المسألة الاولى** العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين
آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا **اجاب** القاضي بان
الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل فعلا واحدا من افعال الايمان فلهذا حسن ان يقول
والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك
على جميع الاعمال الصالحات لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه **المسألة الثانية** هذه الآية
تدل على ان صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحات ثم اتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها
فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه انه آمن وعمل
الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق
عليه الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يات بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا
قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه آمن وعمل
الصالحات لانه متى صدق المركب صدق المفرد بلى انه اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات
لكن قولنا آمن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه
مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق احبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا ان الكلام عليه
قد تقدم **المسألة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا بد وان يدخلها تفضلا لان قوله تعالى اولئك
اصحاب الجنة للحصر فدل على انه ليس للجنة اهل الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات **قلنا** لم لا يجوز ان يكون المراد الذين يستحقونها
فمن اعطي الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم **قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل
لا تعبدون الا الله لآية اعلم** ان هذا هو نوع آخر من النعم التي خصهم الله تعالى بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء
موصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كلفهم باشياء
التكليف الاول قوله لا تعبدون الا الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي
لا يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء انهم غيب اخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار بالتاء قال ابو عمرو
الا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء **المسألة الثانية** اختلفوا في موضع
تعبدون من الاعراب على خمسة اقوال **القول الاول** قال الكسائي رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا ميثاقهم
بان لا تعبدوا الا انه لما اسقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة ألا أيهذا اللائمي احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي

ارادان احص وكذلك عطف عليه ان واختار هذا الوجه الاخفش والفرا والزجاج وقطرب وعلي وابن عيسى وابو مسلم ٥
القول الثاني موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذا اقسمنا عليهم لا تعبدون واجاز هذا الوجه المبرد
والكسائي والفرا والزجاج وهو احد قولي الاخفش القول الثالث قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون
موضعه نصبا كانه قال اخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله القول الرابع قول الفرا ان موضع لا تعبدون
على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤكد كونه نهيا امور
احدها قوله واقيموا وثانيها ما نصه قراءة عبد الله وابي لا تعبدوا وثالثها ان الاخبار في معنى الامر والنهي لانه كان
يسارع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه القول الخامس التقدير ان لا تعبدوا الا الله ويكون ان مع الفعل بدلا
عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل بتوحيدهم المسئلة الثالثة هذا الميثاق يدل على تمام
ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما امر بعبادة الله ونهى عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وتعالى وجميع ما يجب
ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والانداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق ايضا بكيفية
تلك العبادة التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدون الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه
والاحكام لان العبادة لا تتاتى الا معها التكليف الثاني قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل
المسئلة الاولى تعالى بم يتصل الباء في قوله وبالوالدين احسانا وعلام انتصب احسانا فيه ثلثة اقوال
الاول قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين احسانا والثاني قيل على معنى ووصيناهم بالوالدين احسانا
لان اتصال الباء به احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قيل احسنوا الى الوالدين والثالث
قيل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعني بان لا تعبدوا وتحسنوا المسئلة الثانية انما اردف عبادة الله
بالاحسان الى الوالدين لوجوه احدها ان نعمة الله على العبد اعظم فلا بد من تقديم شكرها على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين
اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما انهما منعمان عليه بالتربية واما غيرهما فلا يصدر
عنه الانعام باصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله وثانيها ان الله سبحانه
هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه
بالمؤثر بحسب العرف والظاهر وثالثها ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو
محض الانعام وانعام الوالدين كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من يشكر المعاني
يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله تعالى الرابع ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو
اتى العبد باعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما
وكرمهما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين الخامس كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة
ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع فيجعل اعماله
التي لا تبقى كالشيء الباقي ابد الاباد كما قال تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة
مائة حبة السادس ان نعمة الله وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة
الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعمة الله تعالى فاعدلا من بعد الجنة والرحمان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا
نعمة الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى المسئلة الثالثة اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا
كافرين ويدل عليه وجوه احدها ان قوله في هذه الاية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين ام لا ولانه ثبت في
اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين
وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثانيها
قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال
في اخر الاية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا وصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى
عن ابراهيم صلوات الله عليه انه كيف تلطف في دعوة ابيه من الكفر الى الايمان في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك
شيئا ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو صلوات الله عليه كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه الصلوة
والسلم ثبت مثله في هذه الامة لقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا المسئلة الرابعة اعلم ان الاحسان اليهما
هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان وان كانا كافرين وامرهما
بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين التكليف الثالث قوله وذي القربى وفيه مسائل ٥
المسئلة الاولى قال الشافعي رحمه الله لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل

غير الوالدين

بالاب

الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل ومنا
دقيقه وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا
فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه يرتقي الى اقرب جد ينسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه
لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينسب
في المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي رحمه الله وهذا في زمان الشافعي رضي الله عنه اما في زماننا
فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي الى بني شافع لانه اقرب من يعرف اقاربه في زماننا اما قرابة الام فانها تدخل في وصية
العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الام والاب
المسئلة الثانية اعلم ان حق ذي القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة
اتصالهم بالوالدين فالاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اخر الله ذكره عن الوالدين عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيمة تقول اي رب اني ظلمت
اني اسيء الي اني قطعت قال فيجيبها الا ترضين اني اقطع من قطعك واصل من وصلك ثم قرا فهل عسيتم ان توليتم ان
تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة
والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان اقوى فكان دفعه اوجب فلهذا اوجب رعاية حقوق الاقارب ٥
التكليف الرابع قوله واليتامى وفيه مسائل المسئلة الاولى اليتيم الذي مات
ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان
واما في غير الانسان فيتمه من قبل امه المسئلة الثانية اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الاقارب وذلك
لانه لصغره لا ينتفع به ولتيتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان هذا
التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين التكليف الخامس قوله والمساكين وفيه مسائل
المسئلة الاولى المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر
اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رحمه الله
الفقير اسوء حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري واحتجوا عليه
بقوله اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم المسئلة الثانية
انما تاخر درجتهم عن اليتامى لان المساكين قد يكونوا بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى
مخالطة اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله
ذكر اليتيم على المساكين المسئلة الثالثة الاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد ان يكون مغايرا للزكوة لان
العطف يقتضي التغاير التكليف السادس قوله وقولوا للناس حسنا فيه مسائل المسئلة
الاولى قرا حمزة والكسائي حسنا بفتح الحا والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل قولوا قولا حسنا والباقون
حسنا بضم الحا وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله تعالى ثم بدل
حسنا بعد سوء وفيه اوجه الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن الثاني ان يكون قوله
وقولوا للناس حسنا اي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول الوجه الثالث
قوله حسنا اي قولا هو حسن في نفسه لافراط حسنه المسئلة الثانية يقال لم خوطبوا بقوله بعد الاخبار
والجواب من ثلثة اوجه احدها انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وثانيها
فيه حذف اي قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلنا لا تعبدوا وقولوا المسئلة
الثالثة اختلفوا في ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا هو من فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا
الا الله وعلى ان تقولوا للناس حسنا ويحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله ثم قال لموسى وامته
قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات
ومكارم الاخلاق من كل الوجوه المسئلة الرابعة منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين اما مع الكفار
والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن ان يكون القول معهم حسنا
الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فاباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول
منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التخصيص يحصل فيها
احتمالان احدهما ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني ان يقع

فيتسع قبيلتهم

بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد قولوا للناس حسنا في الدعاء الى الله وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب
دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن علي الباقر رحمهم الله ان هذا العموم باق على
ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهرون عليهما السلام مع جلال منصبهما امرا بالرفق
واللين مع فرعون وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مامور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما
وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذين تمسكوا به اولا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب
لعنهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه
ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم
ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك اللعن نافعا في حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد في القول
قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافي
وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم **واما** الذي تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله
صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس **المسئلة الخامسة** قال اهل التحقيق كلام
الناس مع الناس اما ان يكون في الامور الدينية او الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة الى الايمان
وهو مع الكفار او في الدعوة الى الطاعة وهي مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد ان يكون بالقول الحسن كما قال
لموسى وهارون عليهما السلام فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امر تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى عليه السلام
ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك
فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر **واما** دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم **واما**
في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض باللطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع
اداب الدين والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا **المسئلة السادسة** ظاهر الاية يدل
على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا
عليهم لان اخذ الميثاق يدل على الوجوب وكذلك ظاهر الامر للوجوب يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الزكوة نسخت
كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان استندت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب
علينا الزكوة حتى انه لم يندفع حاجتهم بالزكوة كانت الركوة الصدقة واجبا ولا شك في وجوب مطالبة الناس بطريق لا بنفسه دون غيره
التكليف السابع والثامن قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرهما
واعلم انه تعالى لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية حتى انه مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم بكل
ذلك ليقبلوا فيحصل لهم المنزلة العظمى عنده بين تولوا واساؤا الى انفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل
والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ في العلم
البيان والوثوق يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في المراد بقوله ثم توليتم على ثلثة اوجه احدها ان من
تقدم من بني اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني اعرضتم بعد المعجزات
كاعراض اسلافكم **وثالثها** المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تاخر اما وجه القول
الاول انه اذا كان الكلام الاول في المتقدمين منهم وظاهر الخطاب يقتضي ان اخره لعينهم الا بدليل يوجب الانصراف
عن هذا الظاهر شرح ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا
الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضر اليق وما
تقدم حكاية وهو تسليم للغائبين التوفيق انه تعالى بين ان ذلك العهود والمواثيق لا يلزمهم التمسك بها فلذلك هو لازم لكم
لانكم تعلمون ما في التورية من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وانتم مع ذلك
قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين امنوا واسلموا فهذا محتمل اما وجه القول الثالث فهو انه تعالى
لما بين انه انعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا
بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم

على

على صدق دلائل محمد عليه الصلوة والسلام اعرضتم عنه ولم تؤمنوا به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي ۝
قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من
دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الاية تدل على نوع اخر من نعم الله تعالى وهو انه
تعالى كلفهم بهذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب
مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق اباءكم **وثانيها** انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم
امرناكم الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه
واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من وجوه احدها ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يقدرون
في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح وكثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه
انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به **وثانيها** المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل
نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم **وثالثها** انه اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه
لانه يقتص منه **ورابعها** لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم **وخامسها** لا تسفكون
دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله ولا تخرجون ففيه وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون
بسببه ان تخرجوا من دياركم **الثاني** المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما تعظم فيه المحنة والشدة حتى
يقرب من الهلاك **اما** قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى اي ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم
على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها **وثانيها** اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم
على بعض بذلك لانه كان شائعا فيما بينهم مشهورا **وثالثها** وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم
بهذا الميثاق **ورابعها** المراد الاقرار الذي هو الرضا بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه
تعالى امركم بذلك ورضيتم به واقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد
قلنا فيه ثلثة اقوال الاول اقررتم يعني اسلافكم وانتم تشهدون الان على اقرارهم الثاني اقررتم في وقت الميثاق
الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون الثالث انه للتاكيد **قوله تعالى** ثم انتم هؤلاء تقتلون
انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان
وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم الى قوله وما الله بغافل عما تعملون
ثم انتم هؤلاء فيه اشكال لان قوله انتم للحاضرين وقوله هؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب **وجوابه**
من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم انتم اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها انه بمعنى الذين وصلته تقتلون
تقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة قوله تعالى وما تلك بيمينك
يا موسى يعني وما تلك التي بيمينك ورابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والخبر تقتلون اما قوله تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه
الوجوه واصحها ان المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه انه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس
الواحدة وبينا المراد بالاخراج من الديار ما هو اما قوله تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل ۝
المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه
التخفيف الحذف لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى اثاقلتم والحذف
اخف والادغام ادل على الاصل **المسئلة الثانية** اعلم ان التظاهر هو التعاون لما كان الاخراج من الديار
وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم
على الظلم والعدوان **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه
محرمة فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على ظلمه وازال العوائق والموانع سلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم
كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة وجب ان لا يوجد ذلك في الله تعالى الجواب انه
تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه
ويدعوه اليه فظهر الفرق **المسئلة الرابعة** الاية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل
الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة
لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة اما قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسائل ۝
المسئلة الاولى قرأ نافع وعاصم والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير الالف فيهما

والباقون اسارى بالالف بعد وهو بغير الف فالاسرى جمع اسير كجرحى وجريح وفي اسارى قولان احدهما انه جمع اسرى كسكرى
وسكارى والثاني انه جمع اسير وفرق ابو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه
يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الائمة ولانه ادل
على معنى الجمع اذ كان يعالج بكثرة فيه وهو قليل في الوجود نحو سكارى ولانها لغة اهل الحجاز **المسئلة الثانية** تفدوهم
وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفدا وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة **المسئلة
الثالثة** جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص لهم من الاسر ببذل مال او غيره
ليعودوا الى قومهم وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في ايديكم لم ترضوا منه الا باخذ
مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده تخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون
ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ونحوه
فقد امنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض وكلا القولين يحتمله لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه
للتخليص يوصف ايضا بذلك الا ان الذي اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
الى ما تقدم ذكره في هذه الاية اولى من عوده الى امور تقدم ذكرها بعد ايات **المسئلة الرابعة** قال بعضهم
الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فتفرقوا فكانت النضير مع الخزرج
وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه
فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان يذل حلفاؤنا
وقال اخرون ليس الذين اخرجوا هم الذين فودوا ولكنهم قوم اخرون فعابهم الله عليه اما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخراجهم ففي قوله
وهو وجهان الاول انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم عليكم اخراجهم الثاني انه كناية عن الاخراج اعيد ذكره توكيدا
لانه فصل بينهما بكلام فوقعه على هذا اذ مع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول اما قوله افتؤمنون
ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجوه احدها اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس
رضي الله عنهما وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ اتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون
المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا
بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التوراة كان دالا على وجوبه وثانيها المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى
عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في امرهما على سواء يجري مجرى طريقة السلف منهم في ان يؤمنوا
ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سوا اما قوله تعالى الا خزي في الحيوة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله
اي مقته وابعده وقيل اصله الاستحيا فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه موقعا يستحيا منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم
واختلفوا في هذا الخزي على وجوه احدها قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة
في شريعتهم بل ان حملنا الاية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان جملة الخزي الواقع باهل الذمة
اخذ الجزية منهم وثانيها اخراج بني النضير عن ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الاية على
الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض
الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم واقع في النهاية العظمى اما قوله تعالى ويوم القيمة يردون الى اشد
العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب هؤلاء فكيف قال في حق اليهود يردون
الى اشد العذاب والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد الاشد
من هذه الجهة اما قوله وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان **الاولى** قرا ابن كثير ونافع وعاصم بتا الخطاب والباقون
بيا الغيبة وجه الاول البنا على اول الكلام والاخبار بالخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب
اذا اجتمعا **المسئلة الثانية** قوله تعالى وما الله بغافل تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة
على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه سبحانه وتعالى اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقيها

قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون

اعلم ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الاخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه وتعالى مكن المكلف من تحصيل
ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الاخر على نفسه فجعل الله تعالى ما اعرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم
وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشرا وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لان المغبون في الشرا والبيع في الدنيا
مذموم حتى يوصف بانه ناقص عقله فبان يذم مشتري متاع الدنيا بالاخرة اولى **اما قوله تعالى** فلا يخفف عنهم العذ

ففيه

ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في دخول الفاء في قوله فلا يخفف قولان احدهما العطف على اشتروا والقول الاخر بمعنى جواب
الامر كقولك اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار **المسئلة الثانية** بعضهم
حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم ولانه لو انقطع لكان قد خف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب
قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت او في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخف اقتضى ذلك نفي
جميع ما ذكرناه اما قوله ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاول انهم حملوه على نفي النصرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم
ولا ينصرهم على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصرة في الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء عن صنيعهم قال
فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالاخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيسير كالحدود التي تقام على المسلم ولان الكفار
قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات **قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب
وقفينا من بعده بالرسل واتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم
رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون** اعلم ان هذا هو النوع العاشر من النعم التي افاضها
الله عليهم ثم انهم قابلوه بالكفران والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون امر الله تعالى في
قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد في تبكيتهم بما ذكر في هذه الاية
اما الكتاب فهو التوراة اتاه الله اياها جملة واحدة روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان التوراة لما نزلت امر الله عز وجل موسى عليه
السلام بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل اية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها
فخففها الله تعالى على موسى عليه السلام فحملها **اما قوله** تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قفينا اتبعنا ماخوذ من الشيء ياتي في قفا الشيء اي بعده نحو قفيته من الذنب ونظيره قوله
تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى **المسئلة الثانية** روي ان بعد موسى الى ايام عيسى عليهما السلام كانت الرسل تتواتر
ويظهر بعضهم في اثر البعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة مجددة واستدلوا
على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل لانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها
قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك بعينها من غير زيادة ونقصان مع ان
تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لا يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من قبل
او يمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث تعالى رسولا لا شريعة معه اصلا الا العقليات لهذه العلة فكذا القول في مسئلتنا فثبت
انه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محفوظة او محيية لبعض ما اندرس
من الشريعة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السابقة على الامة او نوع اخر من
الالطاف لا يعلمها الا الله وبالجملة فالقاضي ما اتى في هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعثة الرسل الا بشريعة
جديدة او لاحيا شريعة اندرست ومحل النزاع وقع الا في هذا **المسئلة** هؤلاء الرسل هم يوشع
واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم اما قوله تعالى واتينا عيسى
ابن مريم البينات ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** السبب في ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى
لان شريعته نسخت اكثر شرع موسى عليهما السلام **المسئلة الثانية** قيل عيسى بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم
وقيل مريم بالعربية من النسا كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه **المسئلة الثالث**
في البينات وجوه احدها المعجزات من احيا الموتى ونحوها عن ابن عباس رضي الله عنهما وثانيها
الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته
فلا يكون للتخصيص معنى اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا وايدناه
قرا ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب **المسئلة الثانية** اختلفوا
في الروح على وجوه احدها انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك لوجوه الاول ان المراد من روح القدس الروح
المقدسة كما تقول حاتم الجود ورجل صدق ووصف جبريل عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى
الثاني انه سمي جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيا به الدين كما يحيا البدن بالروح فانه هو المتولي لانزال الوحي
الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم **الثالث** ان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملئكة
غير ان روحانيته اتم واكمل **الرابع** سمي جبريل عليه السلام روحا لانه ما ضمته اصلاب الفحول وارحام الامهات
وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القران روحا من امرنا وسمي به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا تنتظم لاجله
وثالثها انه الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضي الله عنهم ورابعها انه الروح

الذي نفخ فيه هو القدس وهو الله عز وجل فنسب روح عيسى عليه السلام اليه تعظيما له وتشريفا كما قال بيت الله وناقة الله عن الربيع وثاني هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل عليه السلام وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب لحيوة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحيوة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل اتم من وجوه احدها ان جبريل صلوات الله عليه مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة اتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل اولى وثانيها ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداه وثالثها ان قوله وايدناه يعني قويناه والمراد من التقوية الاعانة واسنادها الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى ورابعها وهو ان اختصاص الروح بجبريل عليه السلام من اوكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عليه السلام من نفخة جبريل وهو الذي رباه في جميع الاحوال فكان يسير معه حيث سار وكان معه حيث صعد الى السماء اما قوله تعالى افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه فان تهيأ لهم قتله قتلوه وانما كان كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التاويل ومنهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على آدم عليه السلام اما قوله تعالى ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقائل ان يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه على وجهين احدهما ان يراد الحال الماضية لان الامر فظيع فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب الثاني ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا اني اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال صلى الله عليه وسلم عند موته ما زالت اكلة خيبر تعاودني فهذا اوان انقطاع ابهري

قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون

اعلم ان في الغلف ثلاثة اوجه احدها انه جمع اغلف والاغلف هو الذي في غلاف اي قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روى الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوة من الحكمة فلا حاجة معها الى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها غلف اي كالغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول قالوا وهذه الاية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يذمهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف او تشبيه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظيره ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين فيه لما كان الذي حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم واعلم انا بينا ان في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الاية دلت على ان ذلك القول مذموم اما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم اما انه لعنهم بسبب هذه المقالة فلا فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم وثانيها ان المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في غلاف ولا في غطاء بل افهامنا قوية وخواطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا في كل ما ذكرته يا محمد فلم نجد فيها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول وثالثها لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله تعالى فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسيره ثلاثة اوجه احدها ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابي مسلم وثانيها انه صفة الايمان اي لا يؤمنون الا بقليل مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل وثالثها معناه لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب مررنا بارض قل ما تنبت الكراث والبصل اي لا تنبت شيئا والوجه الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب ان يتناول

الاستثناء بعض هؤلاء القوم **المسئلة الثانية** في انتصاب قليلا وجوه احدها انتصابا قليلا ما يؤمنون وما مزيدة وهو ايمانهم ببعض الكتاب وثانيها انتصب بنزع الخافض اي بقليل يؤمنون وثالثها اي فصاروا قليلا ما يؤمنون

قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين

اعلم ان هذا هو النوع الحادي عشر من قبائح افعال اليهود اما قوله كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك الا القرآن واما قوله مصدق لما معهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في امر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد عرفوا كونه موافقا لما معهم من سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد الموافقة في باب ادلة القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات **المسئلة الثانية** قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها عن النكرة قلنا اذا وصف النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله **المسئلة الثالثة** في جواب لما ثلاثة اوجه احدها انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون عن المبرد وثالثها ان يكون الفاء جوابا للما الاولى وكفروا جوابا للما الثانية وهو كقوله فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء اما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه احدها ان اليهود كانوا من قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن يستفتحون اي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الامي وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس رضي الله عنهما وثالثها كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بانه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا اي على مشركي العرب عن ابي مسلم ورابعها نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدي رضي الله عنهم وخامسها نزلت في احبار اليهود كانوا اذا قرأوا وذكر محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث اما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل

المسئلة الاولى تدل الاية على انهم كانوا عارفين بنبوته صلى الله عليه وسلم وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني او لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة كون محمد عليه الصلاة والسلام رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا به والجواب ان الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا وانهم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار **المسئلة الثانية** يحتمل ان يكون كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة من جاء من الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وثانيها اعترافهم بنبوته عليه الصلاة والسلام كان يوجب عليهم زوال رياستهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به **المسئلة الثالثة** انه تعالى كفرهم بعد ما بين انهم كانوا عالمين بنبوته عليه الصلاة والسلام وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل بالله فقط اما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد عن خيرات الآخرة لان المبعد عن خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل اليس انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن

قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده

اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل **المسئلة الاولى** اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني ثم كل ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاول على الاصل اعني بفتح الاول وكسر الثاني والثاني اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين وكذا يقال في فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه

هاهنا لكون حرف الحلق مستتبعا لما يجاوره. الثالث اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء. الرابع ان يسكن الحرف الحلقي وتنقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء. واعلم ان هذا التغيير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح وذم يراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما انشد المبرد ٥

ففدا لبني قيس على ما اصاب الناس من سر وضر ٥
ما اقلت قدماي انهم نعم الساعون في العيش المبر ٥

المسألة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفراء جعلهما بمنزلة الاسماء واحتج بقول حسان بن ثابت رضي الله عنه

الست بنعم الجار يؤلف بيته من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روي ان اعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بان ذلك خرج على الحكاية.

المسألة الثالثة اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا واما مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تريد الرجل على الاطلاق والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد اما قوله

فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد يكون على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى بالالف واللام فكانه قد اتى به في المعطوف واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد فترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز ومثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا لا يقول عشرون الدرهم ولو ادخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل فكفوا انفسهم مؤونة الاضمار فانما اضمر الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه.

المسألة الرابعة اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدأ فان الرجل لما كان شائعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه. والوجه الآخر ان يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الرجل الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد.

المسألة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد حققنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسائل

المسألة الاولى ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا.

المسألة الثانية في الشراء ههنا قولان احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يؤدي الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشتروا ولما كان العوض في البيع والشراء هو ابدال الملك بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بائع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله بئسما اشتروا به انفسهم بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم لان الذي حصلوه على منافع انفسهم لما كان من الكفر صاروا بائعين انفسهم بذلك. الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب فكانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه وقال بئسما اشتروا به انفسهم وهذا الوجه اقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادي فلان فلانا حسدا انبأ بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا باحبار من اليهود ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد اما قوله تعالى فباءوا بغضب على غضب ففيه مسائل

المسألة الاولى في تفسير الغضبين وجوه احدها انه لا بد من اثبات سببين للغضبين احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلم وما انزل اليه والآخر تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم وما انزل اليه

فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة والثاني ليس المراد اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع من الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير. الثالث ان المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم. الرابع اتخاذهم العجل. الخامس كتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم وجحدهم نبوته عن السدي.

المسألة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال في حق الله عز وجل فهو محمول على ارادته تعالى عقاب العصاة الاضرار بهم من جهة اللعن والامر بذلك.

المسألة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل

المسألة الاولى ان العبارة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم.

المسألة الثانية العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه اهان غيره وذلك مما لا يأتي الا فيما يعقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكبير الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه.

المسألة الثالثة قال قوم قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين يدل انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فيوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين لا يخفى

قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل الآية

اعلم ان هذا هو النوع الثاني عشر من قبائح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما انزل الله وبكل ما انزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظ ما بمعنى الذي يفيد العموم لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلم ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز ان يقال لهم آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله واذا وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض اما قوله تعالى وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما دل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه قوله وهو الحق وهو انه لما ثبتت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه صلى الله عليه وسلم اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله وان الله تعالى امر المكلفين بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله تعالى مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه صلى الله عليه وسلم انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل

المسألة الاولى انه سبحانه وتعالى بين من جهة اخرى ان دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجه آخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على التصديق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان من قتله كفر فاذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكرياء وعيسى كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة.

المسألة الثانية هذه الآية دالة على ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء وان ايراد المناقضة على الخصم جائز.

المسألة الثالثة قوله فلم تقتلون وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتأتى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم تقتلون حكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم عن الايمان بما آمنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين.

المسألة الرابعة كيف جاز قوله لم تقتلون انبياء الله من قبل ولا يجوز ان

يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبيح
فعله ويحك لم تكذب كأنك قلت لم يكن هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين ولم يقل تلت لانه اراد من شانها التلاوة و
الثاني كأنه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة

قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون

اعلم ان صريح هذه الاية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها
انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثل شانهم في قتلهم الانبياء الذين
ياتون بالبينات اردفه بما يدل عليه اعادة ذكر موسى عليه السلم وما جاء به من البينات مع وضوح ذلك اذ اجازوا ان يتخذوا العجل الها وهو
مع الدعاء الى ربه عز وجل والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حالهم معكم وان بالغتم في التكذيب و

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين

اعلم ان في الاعادة وجوها احدها ان التكرار في هذا وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة
على الخصم على عادة العرب وثانيها انه انما اعاد ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وفيه مسائل **المسألة الاولى**
ان اظلال الجبل لا شك انه من اعظم المعجزات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف
وان عظم لا يوجب الانقياد **المسألة الثانية** الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم
وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين
والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل **المسألة الاولى**
في هذه الاستعارة وجهان الاول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب و
قوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة لحياة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة
كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال **المسألة الثانية** قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم
ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله تعالى **اجابت** المعتزلة عنه من وجهين الاول ما اراد الله غيرهم فعل بهم
ذلك لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه الثاني
ان المراد من اشرب اي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن **اجاب** الاصحاب عن الوجهين
بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما اقمنا الدلائل العقلية القاطعة على
ان محدث كل الاشياء هو الله تعالى لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر اما قوله بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله
سبحانه وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله تعالى قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسألتان **المسألة الاولى**
المراد بئسما يامركم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم كما قال في قصة شعيب صلوات الله عليه
اصلواتك تامرك وكذلك اضافة الى الايمان **المسألة الثانية** الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي
لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر **اما** قوله ان كنتم مؤمنين فالمراد
التشكيك في ايمانهم بالقدح في صحة دعواهم

قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين الاية

اعلم ان هذا هو النوع الثالث عشر من قبائحهم
ومراد عاومهم ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه احدها انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على
الخصم ان كان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه **وثانيها** ما حكى الله عز وجل عنهم في قوله
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وفي قوله نحن ابناء الله واحباؤه وقوله وقالوا لن تمسنا النار الا
اياما معدودة **وثالثها** اعتقادها في انفسهم انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز في شرعهم واما سائر
الفرق مبطلون **ورابعها** اعتقادهم ان انبياءهم اكابر الانبياء اعني يعقوب واسحق وابرهيم يخلصهم عن عقاب
الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه ثم انهم لهذه الاسباب عظموا شان انفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه
كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به في التورية منهم لا من العرب وكانوا ادعوا فوق ذلك الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع
محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله وبيان
هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الاخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب
ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم كالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم تيقن انه
بعد الموت لا بد ان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فلا بد ان يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة
ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون مطلوبا فوجب كون هذا الانسان راضيا

بالقسم

تهكم

الى

بالموت

الانسان بالموت متمنيا فثبت ان الدار الاخرة لو كانت لهم خالصة لوجب ان يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه
ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم في قولهم ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الاخرة
لوجب ان يتمنوا الموت قوله لان نعم الاخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد ان يكون مطلوبا قلنا
الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت
مما لا يحصل الا بالالام العظيمة التي لا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت **السؤال الثاني** انه كان لهم ان يقلبوا هذا السؤال على محمد
صلى الله عليه وسلم فيقولوا انك تدعي ان الدار الاخرة خالصة لك ولامتك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض بان
نقتلك ونقتل امتك فانا نراك ونرى امتك في الضر الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تخلصون
الى نعيم الجنة فوجب ان ترضوا بان نقتلكم **السؤال الثالث** لعلهم كانوا يقولون الدار الاخرة خالصة لمن كان على دينهم
لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار لانهم كانوا وعيدية او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير
معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السؤال بان مذهبهم انه لا يمسهم النار الا اياما معدودة لان كل يوم من ايام
القيامة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت
بسبب هذا الخوف **السؤال الرابع** انه عليه الصلوة والسلم نهى عن تمني الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به ولكن
ليقل اللهم احيني ان كانت الحيوة خيرا لي وامتني ان كانت الوفاة خيرا لي وايضا قال تعالى في كتابه يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها
والذين امنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم بذلك **السؤال الخامس** ان لفظ التمني
مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني مت فلليهود ان يقولوا انك طلبت
منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فلك ان تقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك
المعنى القائم بالقلب فلك ان تقول انكم ما اتيتم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا
اليه **السؤال السادس** هب ان الدار الاخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال
بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القران حقا والنزاع ليس الا فيه والجواب قوله لكون
الموت متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة
بسبب الحجامة عظيمة وجب ان يكون الامر هاهنا كذلك قوله انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لزمه ان يرضى بالقتل
قلنا الفرق بين محمد صلى الله عليه وسلم وبينهم ان محمدا عليه الصلوة والسلم كان يقول اني بعثت لتبليغ الشرائع الى اهل التواتر وهذا
المقصود لم يحصل فلاجل هذا لا يرضى بالقتل اما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا لو كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا
القوم ادعوا كون الاخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقه الشرع
فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات روي ان عليا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن
رضي الله عنه ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار بصفين الان القى الاحبة
محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء صلوات الله عليهم في كثير من الحالات تمني الموت وهذا يدل على ان هذا النهي مخصص بسبب مخصوص فانه عليه
الصلوة والسلم حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي يدل
على صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمني باللسان او بالقلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف الا ما يظهر بالقول
كما ان الخبر لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا من المحال ان يقول عليه الصلوة والسلم تمنوا
الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمني قلنا
وجوه احدها انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير
حصول هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد
وثانيها انه صلى الله عليه وسلم مع تقدمه في الراي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي يوصل اليه في الدنيا
والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه
ان يتحداهم بامر لا يامن عاقبة الحال فيه ولا يامن من خصمه ان يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك
فكيف الحال في افضل العقلاء فثبت انه صلى الله عليه وسلم ما اقدم على تحريرين الادلة الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه
وثالثها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا وراوا مقاعدهم في النار ولو خرج الذين يباهلون
لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس رضي الله عنهما لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة في انهم
ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة هذا اخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير اما قوله ان كانت لكم الدار
الاخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوب من دار الاخرة دون النار ولانهم كانوا يزعمون ان لهم الجنة واما قوله عند الله فليس المراد المكان

ثانيا

بعد

بل المنزلة ولا يبعد ايضا في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال من الدار الاخرة اي سالمة لكم خاصة بل ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى والناس للجنس ولانه لم يوجد هاهنا معهود واما من دون الناس فالمراد به سوى لا معنى المكان لانه لا يوجد المكان كما تقول القائل لمن وهبت منه ملكا هذا لك من دون الناس اما قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذا امر تعلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كذبهم في دعواهم **المسئلة الثانية** في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس رضي الله عنهما انهم سحدوا بان يدعوا الفريقان بالموت على اي فريق كان الكذب والثاني ان يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه فخبر قاطع على ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار عن الغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبر انهم لا ياتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما قوله ابدا فهو غيب اخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد في شيء من الازمنة الاتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله بما قدمت ايديهم بيان للعلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت اما قوله والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف كذلك من اعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافر فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال هاهنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلماذا ذكر هاهنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الادعائين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب فاما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي

قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون

اعلم انه سبحانه وتعالى لما اخبر عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الاية انهم في غاية الحرص على الحيوة لان هاهنا قسما ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحيوة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اما قوله ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم احرص وانما قال على حيوة بالتنكير لانه اراد حيوة مخصوصة وهي الحيوة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة على الحيوة اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حيوة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد ولا يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك **القول الثاني** ان هذه الواو واو استيناف وقد تم الكلام عند قوله على حيوة تقديره ومن الذين اشركوا ناس يود احدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم **القول الثالث** ان فيه تقديما وتاخيرا تقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حيوة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد ويتجدون اليهود احرص على الحيوة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الاخرة لنا لا لغيرنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلثة اقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملوكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس رضي الله عنهما هو قول الاعاجم زي هزار سال وقيل المراد مشركوا العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة هو قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب **اما** قوله يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت **اما قوله** وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ان في قوله وما هو كناية عماذا ثلثة اقوال **احدها** انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم بمزحزحه من النار

هو

نعمة **وثانيها** ان يكون هو انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه **وثالثها** ان يكون مبهما وان يعمر موضحه **المسئلة الثانية** الزحزحة التبعيد والانجاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده ومنجيه لم يدل على قلة التاثير كدلالة هذا القول اما قوله والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصر قد يراد به العلم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه وتعالى الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة

قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين

اعلم ان هذا هو النوع الرابع عشر من قبائح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وامر قد ظهر في اليهود حتى يامر تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فما لم يثبت منهم في ذلك امر لا يجوز ان يامر الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا وجوها احدها انه صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في اخر الزمان فقال عليه الصلوة والسلم تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون او من المرأة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله او يشبه اخواله دون اعمامه فقال ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه الصلوة والسلم انشدكم بالله الذي انزل التورية على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه احب الطعام والشراب وهو لحمان الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة ان قلتها امنت بك اي ملك ياتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل ياتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي ياتيك امنا بك فقال عمر رضي الله عنه وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا مبدأ هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي اخبر الله عنه انه هو الذي سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا **واما** ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فاني اشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله هذه الاية **وثانيها** روي انه كان لعمر رضي الله عنه ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما احبكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل عليه السلم فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهما من الله تعالى قال اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر لئن كانا كما تقولان فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للاخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر رضي الله عنه فوجد جبريل عليه الصلوة والسلم قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر رضي الله عنه لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر **وثالثها** قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلم عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله هذه الاية واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل القران على محمد صلى الله عليه وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بامر الله فلا ينبغي ان يكون ذلك سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه **اولها** ان الذي نزله جبريل من القران فيه بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر **وثانيها** ان الله تعالى لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يابى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله وياتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة **وثالثها** ان انزال القران على محمد صلى الله عليه وسلم كما شق على اليهود فانزال التورية على موسى صلوات الله عليه شق على قوم اخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القران قبحه فليقتض نفرة اولئك المتقدمين انزال الله التورية على موسى صلوات الله عليه قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه **المسئلة الثانية** من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلم عدونا وهم قالوا فانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله تعالى اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة

يا موسى

المسألة الثالثة: قرأ ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همزة، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزاً، والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل، وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها، وجبرئل بوزن جبرعل، وجبرائيل بوزن جبراعيل، وجبرائل بوزن جبراعل، وجبرين بالنون، ومنع الصرف للتعريف والعجمة. المسألة الرابعة: قال بعضهم جبر معناه عبد، وإيل الله، وميكائيل عبيد الله، وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم. قال أبو علي الفسوي: هذا لا يصح لوجهين: أحدهما أنه لا يعرف من أسماء الله إيل، والثاني أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجروراً.

أما قوله: فإنه نزله على قلبك، ففيه سؤالات: السؤال الأول: الضمير في قوله فإنه وفي قوله فنزله إلى ماذا يعود؟ الجواب: فيه قولان: أحدهما أن الهاء الأولى تعود على جبريل والثانية على القرآن، وإن لم يجر له ذكر لأنه كالمعلوم، كقوله تعالى: ما ترك على ظهرها من دابة، يعني على الأرض، وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم، أي إن كانت عداوتهم لأن جبريل عليه السلام ينزل القرآن فإنما ينزل بإذن الله. قال صاحب الكشاف: إضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته. وثانيهما المعنى فإن الله تعالى نزل جبريل لا أنه نزل بنفسه. السؤال الثاني: القرآن إنما نزل على محمد صلوات الله عليه فما السبب في قوله نزله على قلبك؟ الجواب: هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله: نزل به الروح الأمين على قلبك، وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذي نزل به ثبت في قلبه حفظاً حتى أداه إلى أمته، فلما كان سبب تمكنه من الأداء ثباته في قلبه حفظاً جاز أن يقال نزله على قلبك، وإن كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه. السؤال الثالث: كان من حق الكلام أن يقال على قلبي. الجواب: جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به، كأنه قيل: قل ما تكلمت به من قولي: من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك. السؤال الرابع: كيف استقام قوله فإنه نزله جزاء للشرط؟ الجواب: فيه وجهان: الأول أنه تعالى بين أن هذه العداوة فاسدة لأنه ما أتى إلا أنه جاء بأمر إنزال كتاب فيه الهداية والبشارة، فأنزله، فهو من حيث إنه مأمور وجب أن يكون معذوراً، ومن حيث إنه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكوراً، فكيف يليق به العداوة. والثاني أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لأنه نزل عليهم الكتاب برهاناً على نبوتك ومصدقاً لصدقك، وهم يكرهون ذلك، فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الأمر الذي يكرهونه.

أما قوله تعالى: بإذن الله، فالأظهر أنه بأمر الله، وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه: أ: أن الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم، واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن. ب: أن إنزاله كان من الواجبات، والوجوب يستفاد من الأمر لا من العلم. ج: أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجة. أما قوله: مصدقاً لما بين يديه، فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء، ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب، ومنهم من خصه بالتوراة، وزعم أنه إشارة إلى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. فإن قيل: أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقاً لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلوات الله عليه أولى بأن يكون غير مصدق؟ قلنا: الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الأوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة، وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف.

أما قوله تعالى: وهدى وبشرى، فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين: أحدهما بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح، وهو من هذا الوجه هدى. وثانيهما بيان أن الآتي بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه، وهو من هذا الوجه بشرى. ولما كان الأول مقدماً على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله تعالى لفظ الهدى على لفظ البشرى. فإن قيل: ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة إلى الكل؟ الجواب من وجهين: الأول أنه تعالى إنما خصهم بذلك لأنهم هم الذين اهتدوا بالكتاب، فهو كقوله تعالى: هدى للمتقين. والثاني أنه لا يكون بشرى إلا للمؤمنين.

قوله تعالى: من كان عدواً لله وملائكته وجبريل، وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن من كان عدواً لجبريل لأجل أنه نزل القرآن على قلب محمد صلوات الله عليه وجب أن يكون عدواً لله تعالى، بين في هذه الآية أن من كان عدواً لله كان الله عدواً له، فبين أن في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرره عليهم، وهو عداوة الله لهم، لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر، وعداوته تعالى تؤدي إلى العذاب الدائم الأليم الذي لا ضرر أعظم منه. وههنا سؤالات: السؤال الأول: كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله، ومن حق العداوة الإضرار بالعدو، وذلك محال على الله؟ والجواب: أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح إلا فينا، لأن العدو للغير هو الذي يريد إنزال المضار به، وذلك محال على الله، بل المراد منه أحد وجهين: إما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله، كقوله تعالى: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، وكقوله: إن الذين يؤذون الله ورسوله، لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه. وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك، فلما كان العدو لا يوافق عدوه ولا ينقاد له شبه طريقتهم في ذلك هذا الوجه بالعداوة. فأما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة، لأن الإضرار جائز عليهم، لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، وعداوتهم مؤثرة في اليهود لأنها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة، وفي الآجل تقتضي العقاب الدائم. السؤال الثاني: لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام مع اندراجهما في الملائكة؟ الجواب [لوجهين: الأول أفردهما بالذكر لفضلهما لأنهما لكمال فضلهما صارا جنساً آخر سوى جنس الملائكة صح]. الثاني أن الذي جرى بين اليهود والرسول صلى الله عليه وسلم هو ذكرهما، والآية إنما نزلت بسببهما، فلا جرم نص على

اسمهما. واعلم أن هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة، وإلا لم يصح هذا التأويل. وإذا ثبت هذا فنقول: يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل عليه السلام لوجوه: أ: أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر، وتقديم المفضول على الفاضل مستقبح عرفاً، فوجب أن يكون مستقبحاً شرعاً لقوله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. ب: أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم، وهو مادة بقاء الأرواح، وميكائيل عليه السلام ينزل بالخصب والأمطار، وهو مادة بقاء الأبدان، ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل. ج: قوله تعالى في صفة جبريل عليه السلام: مطاع ثم أمين، ذكره بوصف المطاع على الإطلاق، وظاهره يقتضي كونه مطاعاً بالنسبة إلى ميكائيل عليه السلام، فوجب أن يكون أفضل منه. المسألة الثانية: قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار، ونافع مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل، والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل، وفيه لغة أخرى ميكئيل على وزن ميكعيل، وميكئل كميكعل. عن ابن جني: العرب إذا نطقت بالأعجمي خلطت فيه. المسألة الثالثة: الواو في جبريل وميكائيل قيل واو العطف، وقيل بمعنى أو، يعني من كان عدواً لأحد من هؤلاء فإن الله عدو للجميع. المسألة الرابعة: عدو للكافرين، أراد عدو لهم، إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم، وأن عداوة الملائكة كفر، والعياذ بالله من سخطه.

قوله تعالى: ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون، أوكلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون، ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون.

اعلم أن هذا هو النوع من قبائحهم وفضائحهم. قال ابن عباس: إن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه، فلما بعثه الله من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه، فقال لهم معاذ بن جبل رضي الله عنه: يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا، فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد صلوات الله عليه ونحن أهل الشرك، وتخبروننا أنه مبعوث وتصفونه لنا بصفته، فقال بعضهم: ما جاءنا بشيء من البينات، وما هو بالذي كنا نذكر لكم، فأنزل الله تعالى هذه الآيات. وههنا مسائل:

المسألة الأولى: أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن التي لا يأتي بمثلها الجن والإنس ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. وقال بعضهم: لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر المعجزات نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر ونحوها. قال القاضي: تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا قرنت بالتنزيل كانت أخص بالقرآن. المسألة الثانية: الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه: أ: أن الآية هي الدلائل، فإذا كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت آيات. ب: أن فيها ما يدل على الإخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب. ج: أنها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع، فهي آيات من هذه الجهة. فإن قيل: الدليل لا يكون إلا بيناً، فما معنى وصف الآيات بكونها بينة؟ وليس لأحد أن يقول: المراد كون بعضها أبين من بعض، لأن هذا الوصف لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض، وذلك محال، وذلك لأن العالم بالشيء إما أن يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل، فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علماً، وإن لم يحصل استحال أن يكون شيء أجلى منه. قلنا: التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه، فإن العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب، وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب، وهذا هو الآية البينة. المسألة الثالثة: الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل، وذلك لا يتحقق إلا في الجسم، فهو على الكلام محال، لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمي ذلك إنزالاً.

أما قوله تعالى: وما يكفر بها إلا الفاسقون، ففيه مسائل: المسألة الأولى: الكفر بها من وجهين: أحدهما جحودها مع العلم بصحتها، والثاني جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والإعراض عن دلائلها، وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه. المسألة الثانية: الفسق خروج الإنسان عما حد له، قال تعالى: ففسق عن أمر ربه، وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها: فسقت النواة. وقد يقرب من معناه الفجور، لأنه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد، فشبه تعدي الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد. فإن قيل: أليس أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور؟ قلنا: إنما يسمى بهما كل أمر عظيم يعظم من الباب الذي ذكرنا، لأن من فتح من النهر نقباً يسيراً لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر، وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التعدي. إذا ثبت هذا فنقول: في قوله إلا الفاسقون وجهان: أحدهما أن كل كافر فاسق ولا ينعكس، فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره، فكان أولى. الثاني أن يكون المراد: وما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره، والمعنى أن هذه الآيات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي بلغ في الكفر إلى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع.

قوله تعالى: أوكلما عاهدوا عهداً، اعلم أن هذا هو النوع من قبائحهم، وفيه مسائل: المسألة الأولى: قوله تعالى أوكلما عاهدوا عهداً واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام، وقيل الواو زائدة، وليس بصحيح لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة. المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: الواو للعطف على محذوف معناه أكفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا، وقرأ ابن السماك بسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين فسقوا، فكأنه قيل: وما يكفر بها إلا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مراراً كثيرة، وقرئ عوهدوا وعهدوا. المسألة الثالثة: المقصود من هذا الاستفهام الإنكار وإعظام ما

[illegible]

المسألة الرابعة

[illegible]

المسألة الخامسة

[illegible]

قوله تعالى

[illegible]

اما قوله تعالى

[illegible]

اما قوله تعالى

[illegible]

اما قوله تعالى

[illegible]

قوله تعالى

واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون

اعلم [illegible]

المسألة الاولى

[illegible]

المسألة الثانية

[illegible]

[illegible]

المسألة الثالثة

[illegible]

المسألة الرابعة

[illegible]

المسألة الخامسة

[illegible]

المسألة السادسة

[illegible]

اما قوله

[illegible]

ثم بين تعالى

[illegible]

المسألة الاولى

[illegible]

المسألة الثانية

[illegible]

نادية شديد العارضة مانع لما وراء ظهره قال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو زمر المروة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوء ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشي المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفاء لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يكون عند اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه

المسئلة الثالثة في اقسام السحر اعلم ان السحر اقسام سحر الكلدانيين والكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابرهيم عليه السلم مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم اما المعتزلة فقد اتفقوا اتفقت كلمتهم على ان غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحيوة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وسائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها **ا** وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحيوة لكان ذلك الغير متحيزا وذلك المتحيز لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحيوة ويدل عليه وجهان الاول ان العلم الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك هاهنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه فعل الجسم والحيوة الثاني ان هذه القدر التي لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحيوة لم يكن مخالفتها لهذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلو كفت تلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب في هذه القدر التي يخالف بعضها بعضا ان تكون صالحة لخلق الجسم والحيوة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحيوة **ب** انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على ايدي الانبياء صدرت عن الانبياء الله تعالى بل يجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه **ج** انا لو جوزنا ان يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحيوة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوسلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فانا نقول لو امكنهم بعض الادوية ان يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك من المشقة والذلة او لا يمكن الا بالالات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ان يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد التي لا تتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشي من ذلك واعلم ان هذه الدلايل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد ان تكون الاشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحيوة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن من مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس ان القبح حصل في الظلم معللا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا انه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز ان هذه القدر التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثاني وهو انه ليست مخالفة تلك القدر لبعض هذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر لبعض هذه القدر بل لخصوصيتها المعينة التي لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلومة انها غير حاصلة في سائر القدر ونظير ما ذكروه ان يقال ليست مخالفة الصوت للبياض باشد من مخالفة السواد

للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة ان يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضي انه لما حكى هذه الوجوه عن الاشعرية في مسئلة الرؤية زيفها بالاسولة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله وبيننا اما الوجه الثاني وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول امتنع فساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني فقد سقط الكلام بالكلية واما الوجه الثالث فلقائل ان يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع غير ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل احد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكروه فهذا هو الكلام في النوع الاول من السحر والله الهادي

النوع الثاني

من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول انه موجود وليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من هذه الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في بعض الاعصار النادرة ان يكون مزاجا من الامزجة في نسان من الازمنة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغايبة عنا متعذرة هذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغايبة فهذا الاحتمال مما لم يقم دلالة على فساده سوى الوجوه المنقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يوكد هذا الاحتمال وجوه **ا** ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه **ب** اجمعت العقلاء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت مطيعة للاوهام **ج** حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبايع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشي النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفا وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية **د** اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق غير مختص بملة معينة ونحلة مخصوصة **ه** انك لو انصفت لعلمت ان المبادي القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده ولن يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا ولذيذا او تصور كونه قبيحا او مولما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي للفعل لوجود الافعال لنفسها والقاء الواسطة عن درجة الاعتبار **و** التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة قوية ويحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيا الاطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن **ز** ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليها العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالالات والادوات وقد تكون ضعيفة محتاجة الى الاستعانة بهذه الالات وتحقيقه ان النفوس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن اخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس فيشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك الامر اجمعت الامم على انه لا بد لزوال هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب اللمي فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة واشتغل الاخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسايل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يتفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل اسهل واحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها

فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما يقرأ للاستعانة بشيء من الامور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة

فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وههنا امر آخر وهو ان مثل هذه النفس اعتادت الاشتغال
بالذات من اول امرها الى آخرها ولم تشتغل قط باستجذاب هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع تحن الى الاول عزوف للثاني فاذا
وجدت مطلوبها من النمط الاول فانى تلتفت الى الجانب الآخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتأتى الا مع التجرد عن الاحوال
الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح واما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر
لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت نحو التوجه الى الغرض الواحد كان
توجه النفس اليه اقوى واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة وحصل للنفس
اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في
الدخن قالوا فقد ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مستقل بالتأثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة
بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير بل ههنا نوعان آخران الاول ان النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد
المشابهة لهذه النفس في قوتها وفي تأثيراتها فاذا صارت هذه النفوس صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس
المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فيتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة تزايد
قوى التأثير الثاني ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة
من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذا
شرح سحر اصحاب الاوهام والرقى

النوع الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية

واعلم ان القول
بالجن مما انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية
وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال
الخلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة
بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من
القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح
الارضية اشد فلان المشابهة والمشاكلة بينهما اتم واشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة الحاصلة بسبب
الاتصال بالارواح السماوية اقوى فلان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة
الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من الاحتمال والامكان ثم ان
اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة في الرقى والدخن والتجريد فهذا
النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن

النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون

وهذا النوع مبني على مقدمات
احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وهذا يدل على ان الساكن يرى متحركا
والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كالاجاصة والشخص
الصغير يرى في الضباب عظيما وكبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما
رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة
لبعض الاسباب العارضة وثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما فاما
اذا ادركت المحسوس في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من
مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة الالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك الالوان
وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان
آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيراها
ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه التي تقابل المرآة وربما قصد ان يرى هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في
المرآة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل
اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك
العمل خفيا لتعاون الشيئين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر
غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يحرك النفوس والاوهام الى غير
ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ
العيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان اخذه للعيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما
كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعا من انواع الخلل اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد

يفيد البصر كلالا واختلالا وكذلك الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا
فما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر

النوع الخامس من السحر الاعمال العجيبة

التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الآخر
وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي تصورها الروم والهند
حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه
الوجوه من لطيف امور المخايل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا
الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقلا عظيما بآلة خفيفة وهذا في الحقيقة لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية
من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لا يصل اليها الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك من باب
السحر ومن هذا الباب عمل ارخيانوس الموسيقار في هيكل اورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له انه كان مجتازا بفلاة من الارض
فوجد فيها فرخا من فراخ الزراصل والزراصل هو طائر عطوف فكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر الزراصل وكانت الزراصل تجيئه بلطائف
الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال هذا الفرخ وعلم ان في
صفيره المخالف لصفير الزراصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف لعمل آلة تشبه الصفير
اذا استقبل الريح بها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته الزراصل بالزيتون كما كانت تجيء الى ذلك الفرخ لانها
تظن ان هناك فرخا من جنسها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها اسطرخس الناسك
القائم بعمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في اول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة الزرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل
وجعل فوق تلك الصورة قبة وامرهم بفتحها في اول ليلة من آب وكان يظهر صوت الزرصلة لنفوذ الريح في تلك الصورة وكانت
الزراصل تجيء بالزيتون حتى كان يمتلئ تلك القبة من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا
الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع

النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الادوية

مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة مثل دماغ الحمار اذا تناوله انسان تبلد عقله وقلت فطنته
واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق

النوع السابع من السحر تعليق القلب

وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم فان الجن يطيعونه
وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه
نوع من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل حينئذ ما يشاء وان من جرب الامور
وعلم احوال اهل العالم علم ان لتعليق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار والله اعلم

النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة

وذلك شائع في الناس فهذه جملة الكلام في اقسام السحر وشرح
انواعه واصنافه والله اعلم بحقائق الامور

المسألة الرابعة

في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا
اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخييل والمنسوب الى التضريب والنميمة واما الاقسام الخمسة
الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها واما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء
ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء كلها عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة
فاما ان يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره
واحتج اصحابنا رحمهم الله على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون موجده قادرا والشيء الذي حكم العقل
بانه مقدور انما صح ان يكون مقدورا له لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذا كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد
شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم ان يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله به فيلزم ان يكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال
فثبت انه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة قالوا واذا ثبت هذا فندعي بانه لا يمتنع وقوع هذه
الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه واما الاخبار فما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته صلى الله عليه وسلم تحت
راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وثانيها ان امرأة اتت عائشة
رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب
علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي
فقلت لا فعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك

شيئا

فاتق الله ولا تعجلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء
فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصورينه في وهمك الا كان فصوري
في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت ازرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن وانخبز فانا لا اريد شيئا اصوره
في نفسي الا حصل فقالت عائشة رضي الله عنها ليست لك توبة ج ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة
اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه ا قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى ب قوله تعالى في صفة محمد صلوات الله
عليه وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار صلى الله عليه وسلم مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول ج انه لو
جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة
لهذه الدلائل **المسئلة الخامسة** في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته
شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم
بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا
كيف يكون حراما وقبيحا **المسئلة السادسة** في ان الساحر قد يكفر ام لا اختلف الفقهاء في ان الساحر
هل يكفر ام لا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقه فيما يقول فقد كفر بما انزل على محمد

اعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات
والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر اما النوع الثاني وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان في
التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحيوة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره
اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله
على سبيل العادة الاجسام والحيوة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد
لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك من القول فان لقائل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه
فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك
الى التلبيس لان المحق يتميز عن المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء
النبوة واما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان عليه
السلم قال الله تنزيها عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق كفر وحكي عن الملكين انهما لا يعلمان احدا السحر
حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال تكفي في صدقها صورة واحدة
فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم **المسئلة السابعة** في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول
وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة والنوع الثاني وهو ان يعتقد ان الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام
والحيوة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد ويستتاب فان اصر قتل وروي
عن مالك وابي حنيفة رحمهما الله انه لا تقبل توبته لنا انه اذا اسلم فيقبل اسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر
واما النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الاجسام والحيوة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى
وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحيوة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن
المعتزلة انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق وهو ان المدعي
للنبوة ان كان صادقا في دعواه امكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا ظهر الفرق واذا ثبت انه ليس بكافر
وثبت انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد ان اتيانه به مباح كفر لانه حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد
حرمته فعند الشافعي ان حكمه حكم الجناية ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل
فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره الا ان تصدقه العاقلة فحينئذ يجب عليهم
وهذا التفصيل مذهب الشافعي رحمه الله وروي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب
ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل
ولا يستتاب فان اقر باني كنت اسحر وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكي محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سالت ابا
يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد
ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج اصحابنا على فساد قولهم بوجهين احدهما انه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن
جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه الثاني ان الساحر من اليهود لا يقتل لانه صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود
يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم لهم ما للمسلمين

وعليهم

وعليهم ما على المسلمين واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار ا ما روي نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذتها فاعترفت بذلك فامرت
عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه فانكره فاتاه ابن عمر رضي الله عنه فاخبره امرها فكان عثمان انما انكر ذلك
لانها قتلت بغير اذنه ب روي عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر رضي الله عنه ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلث سواحر ج قال
امير المؤمنين علي عليه السلم ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب
لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فاما سائر انواع السحر اعني الاتيان بضروب
الشعوذة والآلات العجيبة على صورة الخلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير
من به السوداء يحكم الاعتقاد فيه او يمشي بالتضريب والنميمة ويحتال في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم
الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في الاشياء الوسخة في عيون الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس
الادوية المبلدة في الاطعمة فان ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يبلغ يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر ولنرجع الى التفسير

قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون
السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر
وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر
فان قيل ان هذا مشكل لان الله تعالى اخبر في آخر الآية ان الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعلم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز
لما ثبت ان الملائكة باسرهم معصومون وايضا فلانكم دللتم على انه ليس كلما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته
فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات
وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام واما الملكان فلا نسلم انهما انما علما
هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير ان يقال انهما
علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا فاما ان يعلمه ليحترز عنه
فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا
انما نحن فتنة واما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشياء فظهر الفرق **المسئلة
الثامنة** قرأ نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو بالتشديد ولكن الشياطين بالنصب على اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع
والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو
فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لانها تعمل
عمل ان **قوله تعالى** وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ما في
قوله وما انزل فيه وجهان الاول انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلثة اقوال ا انه عطف على السحر اي يعلمون الناس
السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا ب انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على
ملك سليمان وما انزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تتلوا الشياطين ومنه ما تاثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو
الذي نزل على الملكين فكانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على احدهما ج ان موضعه جر عطفا على
ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم وانكر في الملكين ان يكون
السحر نازلا عليهما لانه لو كان منزلة هو الله تعالى وذلك غير جائز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك ب ان قوله
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل ج كما لا يجوز
في الانبياء ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى د ان السحر لا يضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف
يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله بابطاله كما قال في قصة موسى عليه
السلم ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا
السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرا عنه فكذلك نسبوا ما انزل على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرا عن السحر وذلك لان المنزل عليهما
كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانهما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك فكانت
طائفة تتمسك واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير
مذهب ابي مسلم الوجه الثاني ان يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة
كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله تعالى عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد
جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي اما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو
كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا اي ما امرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة

بضروب المبنية الشعوذة
الشعبذة صح
شيطان

واحتج عليه بوجوه اولها ان السحر
لو كان منزلا عليهما

مع ان ملك سليمان

كانه قال لم يكفر سليمان

الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر • عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه • ومن لم يعرف الشر من الناس يقع فيه •

قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر الجواب انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث لا يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا عنه واما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مامورا به **المسئلة الثانية** قرا الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلم وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه ا انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ب كيف يجوز انزال الملكين مع قوله تعالى ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ج لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة رجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة رجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الجواب عن الاول انه سنبين وجه الحكمة في تعليم الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراة الملكين بفتح اللام متواترة والخاص يقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما ان في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه **المسئلة الثالثة** اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون وكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله تعالى اياهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امراة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت الا ان يعبدا الصنم والا ان يشربا الخمر فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت ان اظهر هذا السائل للناس ما راى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المراة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان ا ان الله تعالى لما ابتلي الملكين بشهوة بني ادم امر الله تعالى الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعها من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما ب ان المراة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي به كانا يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها بيدخت فمسخها الله تعالى وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه ا ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة من كل المعاصي ب ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك ج ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه ا ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد ب ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله تعالى الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض ج لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله والالفة بين اعداء الله د ان تحصيل العلم بكل شيء حسن فلما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه ه لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله تعالى الملائكة ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن و يجوز ان يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة

بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين

ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلي قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر **المسئلة الرابعة** قال بعضهم ان هذه الواقعة انما وقعت في زمن ادريس عليه السلم لانهما اذا كانا ملكين نزلا في صورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول من الملائكة الى الانس والله اعلم **المسئلة الخامسة** هاروت وماروت عطف البيان للملكين علمان لهما وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرا الزهري هاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت

اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض عليها للتمييز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفان لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض فيه ان يتميز السحر من المعجز ولكنه يمكنك ان تتوصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك ان تعدو فوقك عليه ان تستعمله فيما نهيت عنه او تتوصل به الى شيء من الاغراض العاجلة

قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين الاول ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد ان ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امراته فيحصل تفرق بينهما الثاني انه يفرق بينهما بالتمويه والتخييل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة والله اعلم واحكم **المسئلة الثانية** انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استنامة المرء الى زوجه وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى

قوله تعالى وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه انما ذكر ذلك لانه من اعلى مراتبه قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يامر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه ا قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ب قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلوة وسمي الاذن اذنا لان الحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على سواء اي اعلمتكم ج ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون د ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا بامر الله

قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ففيه مسئلتان **الاولى** انما ذكر لفظ الشري على سبيل الاستعارة لوجوه ا انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله المجيد ب ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الاخرة فلما استعمل السحر فكانه اشترى بمنافع الاخرة منافع الدنيا ج انه لما استعمل السحر علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال **المسئلة الثانية** قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال رحمه الله يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال اخرون الخلاق الخلاص قال امية بن الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم ... الا سرابيل قطران واغلال

بقي في الاية سؤال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون الجواب من وجوه ا ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله تعالى في حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب ب لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا اشياء اخر علموا انه ليس لهم في الاخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها ج لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله عز وجل الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع والله اعلم واحكم بغيبه

قوله تعالى ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين

ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم اعلم ان الضمير في قوله ولو انهم
امنوا عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين قبيح فعلهم الوعيد بقوله ولبئس ما شروا به انفسهم اتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب
والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية اما قوله فامنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعده ولو انهم امنوا يعني بما
نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القران جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقران جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات
وترك المامورات **قوله تعالى** لمثوبة من عند الله خير فيه وجهان الاول ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم
امنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله
خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم الوجه الثاني يجوز ان يكون قوله تعالى ولو انهم امنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة
الله ايمانهم كانه قيل وليتهم امنوا ثم ابتدأ لمثوبة من عند الله خير **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا الاية اعلم
ان الله تعالى لما شرح قبائح افعالهم قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بين هاهنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه و
هذا هو النوع الاول ـــــ من هذا الباب وهاهنا مسالتان **الاولى** ان الله تعالى خاطب المومنين بقوله
يا ايها الذين امنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القران قال ابن عباس رضي الله عنه وكان يخاطب في التورية يا ايها المساكين فكانه تعالى لما
خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم اخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة
بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة وايضا فاسم المومن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا
في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا في الاخرة باحسن المعاملات **المسالة الثانية** انه لا
يبعد في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلوة بترجمة
الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد ان يمنع الله تعالى من قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانتا مترادفتين
ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتماله على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها **ا** كان المسلمون يقولون
لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه
الكلمة وهي راعنا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهم يعنون تلك المسبة فنهي المومنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في
سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين روي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال
يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها
فنزلت هذه الاية **ب** قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء
والسخرية فلا جرم نهى الله عنها **ج** ان اليهود كانوا يقولون راعنا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله تعالى عنه **د** ان قوله تعالى
راعنا مفاعلة من الرعي بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه
وبين ان لا بد من تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا **ه** ان قوله
راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا
له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمنا **و** ان قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة
ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا
به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا وصرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا
هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة **ز** ان يكون المراد لا تقولوا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن
بمعنى رعنيا كدارع ولابن **قوله تعالى** وقولوا انظرنا وفيه وجوه **ا** انه من نظره اي انتظره قال الله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسألوه الامهال ليسمعوا ويعوا فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل فكان
النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولوا هذا فالجواب من وجهين احدهما ان هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام
وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت الثاني انهم فسروا قوله لا تحرك به لسانك
لتعجل به بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلم حرصا على تحصيل الوحي واخذ القران فقيل له لا تحرك
به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل فيما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة ان يمهلهم
فيما يخاطبهم الى ان يفهموا كل الكلام **ب** انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في قوله تعالى واختار موسى
قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى **ج** قرا
ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا **قوله تعالى** واسمعوا حصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري

خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذا المراد منه احد امور ثلثة احدها فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم
حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة وثانيها اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا وثالثها
اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تاكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول
صلى الله عليه وسلم هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يتكلم ومعنى العذاب الاليم قد تقدم **قوله
تعالى** ما يود الذين كفروا اعلم انه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المومنين منهم فوصفهم
بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المومنين وهاهنا مسالتان
المسالة الاولى من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركين والدليل عليه قوله تعالى
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق الخير والثالثة لابتداء الغاية **المسالة الثانية**
الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون
ان ينزل عليكم شيء من الوحي **ثم انه تعالى** بين ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه يختص برحمته واحسانه من يشاء
واليه يرجع الامر كله **قوله تعالى** **ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم
ان الله على كل شيء قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي
ولا نصير ام تريدون ان تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان
فقد ضل سواء السبيل** اعلم ان هذا هو **النوع الثاني** من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه
بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الاية والكلام في الاية مرتب على مسائل **المسالة
الاولى** النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح اثار القوم
اذا عدمتها ونسخت الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان اخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب
ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للاثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل
للاثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه
ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب اخر كانك تنقله اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ
القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى واحد اخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق
عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك
والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين
في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التاثير والثاني ان اهل اللغة انما اخطاوا في اضافة النسخ الى
الشمس والريح فهب انه كذلك لكن تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني
بان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذا مطلق العدم اعم من عدم
يحصل عقيبه شيء اخر واذا دار بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى **المسالة الثانية** قرأ ابن
عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد
والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا اقبروا فلانا اي اجعله ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره
وقرأ ابن كثير وابو عمرو ننساها بالهمز وحذف الهمزة في مثل هذا الا ان سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التاخير ومنه انما النسيء زيادة
في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انساء الله اجله ونسأ في اجله اي اخر وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من سره النساء في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان
الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال تعالى فاليوم ننساهم
كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان
اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها على خطاب الرسول وقراءة عبد الله ما ننسك من اية او ننسخها وقرأ حذيفة
ما ننسخ من اية او ننسكها **المسالة الثالثة** ما في هذه الاية جزائية مثل ما في قولك ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء
اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نات جزاء وكلاهما مجزومان **المسالة الرابعة** اعلم ان الناسخ في اصطلاح
العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك من القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم والفعل المنقول عنهما و
تخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون النسخ ناسخا لحكم العقل لان

العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم ان يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعي لانه ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تعقيب الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك
غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يحرم لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا ه

المسئلة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا
لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت
على نبوة محمد صلوات الله عليه ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا فلنا على اليهود الزامان
ا جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلم عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك
لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى عليه السلم وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان ب كان ادم
عليه السلم يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلم وقال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد عليه الصلوة
والسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلم فلما ظهر محمد صلوات الله عليه زال التكليف
بشرعهما وحصل التكليف بشرعه صلوات الله عليه لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين
انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القران ان موسى وعيسى عليهما السلم بشرا في التورية والانجيل
بمبعث محمد صلوات الله عليه وانه عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع
النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع موسى وعيسى عليه السلم
فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انه دال على دوامها او على لادوامها او ما كان فيه دلالة على الدوام فان بين فيها ثبوتها
على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم
بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا
مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلم مع انهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان
يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه تعالى سينسخه بعد ذلك او ما قرن به الا انه نص على ذلك الا انه لم ينقل
الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه ا ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين
كلامين متناقضين وانه سفه وعبث ب ان على هذا التقدير فقد بين الله تعالى ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل
شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا
وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله
فما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القران عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمدا صلوات الله
عليه غير هذا الشرع عن هذا الموضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله
تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلم على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما
لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه لكن اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك
علمنا انه لم يوجد التنصيص على ان شرعهما سيصير منسوخا واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى
عليه السلم وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب ان يكون معلوما بالضرورة لاهل
التواتر وايضا فبتقدير صحته لا يكون ذلك نسخا بل يكون انتهاء للغاية واما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع
موسى عليه السلم ولم يبين فيه كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد
المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود امر اخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت
بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول من الاصول تمسكنا في وقوع النسخ بقوله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والاستدلال به ضعيف ايضا لان ما هاهنا تفيد الشرط والجزاء وكما ان
قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الاية لا تدل على حصول النسخ بل على
انه متى حصل النسخ وجب ان ياتي بما هو خير منه فالاقوى ان نعول في الاثبات بقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وبقوله
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

المسئلة السادسة اتفقوا على وقوع النسخ في القران ه
بوجوه ا هذه الاية وهي قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم عنه بوجوه ا ان المراد
بالايات المنسوخة الشرائع التي في الكتب القديمة من التورية والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى
عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله تعالى ذلك عليهم بهذه الاية ب المراد
من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ج انا بينا ان هذه الاية لا تدل على
وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الاية اذا اطلقت فالمراد بها

ايات

ايات القران لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القران من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل
ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الاية مختص بالقران بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الاية مختص ببعض القران
بل التقدير والله اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا ناتي بعده بما هو خير منه ب للقائلين بوقوع النسخ الاول في القران
ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا
بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة
او اقل او اكثر فجعل السنة مدة للعدة يكون زائلا بالكلية ج امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول
صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك بقوله
قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين
فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق كان منافقا وهو باطل لانه روي
انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم د
انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ه قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازاله تعالى عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال
ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر الجواب
ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت
بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
انما يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل
لان كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله
ولا ياتيه ايضا من بعده ما يبطله

المسئلة السابعة المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة
كما يروى عن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نقرأ اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله
عزيز حكيم وروي لو كان لابن ادم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله
على من تاب واما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان القران قد نزل
في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم
وروي ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال او ازيد ثم وقع النقصان فيه

المسئلة الثامنة
اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت
الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا وجوها ا ما ننسخ من اية او ننسها
اي من القران ما قرئ بينكم ثم ننسيكموه وهو قول الاصم والحسن واكثر المتكلمين حملوه على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها
على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا اما العقل فلان القران لا بد
ايصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يامر الله تعالى بطرحه من القران واخراجه من جملة ما يتلى
ويقرأ في الصلوة او يحتج به فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي او ان ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا
عن الصدور الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ويروى فيه خبر انهم كانوا يقرؤن السورة فيصبحون وقد نسوها
والجواب عن الثاني انه معارض بقوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك اذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من اية اي
نبدلها اما ان نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما فاما قوله او ننسها فالمراد نتركها كما كان فلا نبدلها وقد بينا ان النسيان
بمعنى الترك فيصير حاصل الاية ان الذي نبدله والذي لا نبدله فانا ناتي بخير منه او مثله القول الثالث ما ننسخ من اية اي ما نرفعها
بعد انزالها او ننساها على قراءة الهمز اي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ او يكون المراد نؤخر نسخها في الحال فانا ننزل بدلها ما يقوم
مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من اية وهي الاية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية
في التلاوة فاما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من اية اي ننسخها من اللوح المحفوظ او ننسخها نؤخرها واما على قراءة ننسها فالمعنى

نتركها يعني نترك نسخها **قوله تعالى** من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير ابي مسلم فانه حمله على التورية والانجيل
وقد تقدم القول فيه **قوله تعالى** نأت بخير منها او مثلها ففيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح والثاني
اولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول فلقد كان الاول
ناقصا للصلاح فكيف امر الله تعالى به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال
واعلم ان الناس استنبطوا من هذه الاية مسائل النسخ **المسئلة الاولى** قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل
واحتجوا بان هذه الاية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وان يأتي بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل
والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا
الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل **المسئلة الثانية** قال قوم لا يجوز نسخ
الشيء الى ما هو اثقل منه واحتجوا بان قوله نأت بخير منها او مثلها ينافي كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب
لم لا يجوز ان يكون المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا في الآخرة ثم الذي يدل على وقوعه ان الله تعالى نسخ في الزناة الحبس في البيوت الى الجلد
والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ
الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة واما نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشرا وكنسخ صلوة الليل
الى التخيير فيها واما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رحمه الله
الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الاية من وجوه ا انه تعالى اخبر ان ما ينسخه من الاية يأت بخير منها وذلك
يفيد بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بما هو خير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه
واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن ب ان قوله نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير
وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول صلى الله عليه وسلم ج ان قوله نأت بخير منها يفيد
ان المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن د انه قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الآتي بذلك الخير هو
المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى الجواب عن الوجوه الاربعة باسرها ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان
ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا
الاحتمال ان هذه الآية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان
بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان آية الوصية للاقربين منسوخة بقوله
صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث وبان آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رحمه الله اما الاول فضعيف
لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا
لان عمر رضي الله عنه روى ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام مذكور في
اصول الفقه **اما قوله تعالى** الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فنبه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على
تصريف المكلف تحت مشيته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار والله اعلم استدلت المعتزلة بهذه الآية
على ان القرآن مخلوق من وجوه ا ان كلام الله لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متأخرا
عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال
قدمه ب ان الآية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما ج ان قوله الم تعلم ان الله على كل شيء
قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والاتيان بشيء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان
فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها
فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول
العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول محدث لانه زال والقديم لا يزول
والتعلق الثاني حادث لانه حدث بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام
الذي يقولون به يلزم ان يكون محدثا اجاب الاصحاب بان قدرة الله كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في
الوجود هل بقي ذلك التعلق او لم يبق فان بقي يلزم ان يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال
ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول
العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الاول حادثا لانه لو كان قديما لما زال وكون
التعلق الذي حصل بعد ذلك حاصلا الآن فاذا عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث
فعالمية الله محدثة فكل ما تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عنه في الكلام واحتجوا ايضا بقوله تعالى ان الله

على كل شيء قدير على ان المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده القدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة **قوله تعالى**
الم تعلم ان الله له ملك السموات اعلم انه تعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه
على انه تعالى انما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل او لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل ان
يكون هذا اشارة الى امر القبلة فانه تعالى اخبرهم بانه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها له وانه ليس بعض
الجهات اكرم من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك فكان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص
بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة واما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من
استدل بهذه الآية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال اولا الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم قال الم تعلم ان الله له ملك السموات
والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك
يوم الدين **قوله تعالى** ام تريدون ان تسألوا الآية اعلم ان ههنا مسائل **المسئلة الاولى** ام على
ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته اي كما ان او مفرقة لما جمعته احد تقول اضرب ايهم شئت
زيدا ام عمرا فاذا قلت اضرب احدهم قلت زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب
انها لابل ام شاء كانه قال بل اهي شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون افتريه اي بل يقولون قال الاخطل كذبتك عينك ام رأيت
بواسط **المسئلة الثانية** اختلفوا في المخاطب على وجوه ا انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائي
وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه ا انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين
ب ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون
كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم الثالث ان المسلمين كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم في البحث عنها
ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن خيرا لهم في البحث عنه د سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين
ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة القول
الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم قال ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في رهط من قريش فقال يا محمد والله لا اؤمن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف
او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من السماء الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه
وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى
الى قومه بالالواح من عند الله كل ذلك فنؤمن لك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان يأتيكم بالآيات من عند الله
كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا صلوات الله عليه ان يجعل الله تعالى لهم الصفا ذهبا فقال
نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني
اسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بمحمد صلوات الله عليه
لا يكاد يسأله فاذا سأله كان مبدلا للكفر بالايمان **المسئلة الثالثة** ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم
كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سألوا
المسئلة الرابعة اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل
على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة
المفصلة في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة فان كانوا طلبوا
المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال والله اعلم **المسئلة الخامسة**
ذكروا في سبب اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها ا انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل تلك
الاحكام فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسئلتهم الفاسدة
ب لما قدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له ان يسأله عن ابي
مسلم ج لما امر ونهى قال اتفعلون ما امرتم كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله اعلم بمراده **قوله تعالى**
سواء السبيل سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرآه في سواء الجحيم اي وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة
ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب
والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل نعوذ بالله وحده
قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير

وَاقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود فانه روي ان فنحاص... قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر رضي الله عنهما بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا هو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد صلوات الله عليه ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة رضي الله عنه اما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال صلى الله عليه وسلم اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت هذه الآية واعلم انا اولا نتكلم في الحسد ثم نرجع الى التفسير

المسئلة الاولى

في ذم الحسد ويدل عليه اخبار وآثار اما الاخبار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب ب قال انس كنا يوما جالسين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من الوضوء وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد فقال صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه فقال اني تاذيت من ابي فاقسمت لا ادخل عليه ثلثا فان رايت ان تذهب بي الى دارك فعلت فقال نعم فبات عنده ثلث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله تعالى ولا يقوم حتى يقوم الى صلوة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ما قال فقال ما هو الا ما رايت فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رايت غير اني لم اجد على احد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطيق ج قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دب اليكم داء الامم من قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين د وقال صلى الله عليه وسلم انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج ه ان موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه راى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال ان هذا لكريم على ربه فسال ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلثا كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة و وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لنعم الله اعداء قيل ومن اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ز وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد

اما الآثار ا حكي ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصي الله به ابليس ثم قرا واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه الله ثم قرا اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم اخاه حين حسده ثم قرا واتل عليهم نبا ابني آدم بالحق ب قال ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار ج قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما انساك بني يعقوب الا انه ما يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا د قال معوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة ه قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف الا فضيحة ونكالا

المسئلة الثانية

في حقيقة الحسد اذا انعم الله تعالى على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوسل بها الى الفساد والشر والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات ا هذه الآية وهي قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد ب قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ج قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان د ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف عليه السلام وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهيتهم حصول تلك النعمة له ه قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله تعالى عليهم بعدم الحسد و وقال تعالى في معرض الانكار ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ز قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين

الى قوله

الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم وقيل في التفسير حسدا ح قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد ان ينفرد بالرياسة وقبول القول ط قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسالك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل عليه السلام عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي صلى الله عليه وسلم جاء ابي وعمي من عندك فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول فيه انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحيوة فهذا حكم الحسد

اما المنافسة فهي ليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام ا قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ب قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهذا كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها ج قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحا اما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلوة والزكوة فههنا يجب عليه ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعم من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا دقيقة وهو ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل الياس عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم ثلث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الغزالي رحمه الله

المسئلة الثالثة

قال الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله هي اربع الاولى ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث والثانية ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة او امرأة جميلة او ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالث منها مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك فهو مذموم

المسئلة الرابعة

ذكر الغزالي للحسد سبعة اسباب الاول العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فان عجز المبغض عن ان يتشفى بنفسه احب ان يتشفى منه الزمان فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءه ذلك لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب ان الحسد هو الذي وصف الله تعالى الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد بسبب البغض ربما افضى الى التنازع والتقاتل السبب الثاني التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع كبره فانه يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه السبب الثالث ان يكون في طبعه ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد اكثر الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطاطئ له رؤسنا فقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش اهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار لهم والانفة منهم السبب الرابع التعجب كما اخبر الله تعالى عن الامم الماضية اذ قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين مثلنا ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا وقال اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السبب الخامس الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات

في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم السبب السادس حب الرياسة وطلب الجاه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد ان يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة او علم او زهد او ثروة ويفرح بسبب تفرده السبب السابع شح النفس بالخير على عباد الله فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بتكبر ولا طلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب امور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباد الله كانهم ياخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال البخيل من بخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباد الله الذين ليس بينهم وبينه عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يرجى زواله لازالة سببه وهذا الخبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات يجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقلما يتجرد واحد منها

المسئلة الخامسة في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه

اعلم ان الحسد انما يكثر بين قوم يكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من قبول التكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم يجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعات مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية الى الحسد بحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم يوجد الرابطة بين شخصين في بلدين لاجرم لم يكن بينهما محاسدة ولذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل اخاه وابن عمه اكثر مما يحسد الاجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها اكثر مما تحسد ام الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له اكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة فاصل الحسد العداوة واصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع الا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها اقول والسبب الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد الكمال مكروه ومن جملة انواع الكمال التفرد بالكمال فلاجرم كان الشريك في الكمال مبغضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من اعظم ابواب الكمال الا ان هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله تعالى وقع الياس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك لان الدنيا لا تفي بالمتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما مثال الاخرة نعمة العلم فلاجرم من يحب معرفة الله ومعرفة صفاته وملائكته ولا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه الف الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة احد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم معرفة الله وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الاخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الاخر اما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك ان يمتلئ قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين

المسئلة السادسة في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل اما العلم ففيه مقامان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان تعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لان الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه اذا حصل الرضاء بالقضاء زال الحسد واما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وانه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا اما انه ضرر عليك في الدين فلوجوه ا انك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي اقامه في خلقه بخفي حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الايمان ب انك غششت رجلا من المومنين ففارقت اولياء الله في حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمومنين البلايا ج العقاب العظيم المرتب عليه في الاخرة اما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد اذ اعداؤك لا يخليهم الله عن انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتالم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى ابدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وازال الصحة عنك واوقعك في الوساوس وتنغص عليك لذة المطعم والمشرب واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله تعالى من اقبال ونعمة فلا بد ان يدوم الى اجل قدره الله تعالى فان كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود

ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الاخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فان اشتهيت ان تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول بحسد غيرك فهذا ايضا جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يختص بهذه الخاصية ولست اولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا تهديها الله تعالى اليه اعني انك تهدي اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال نعم الله عنه اليك فازلت نعم الله عنك اليه ولم يزل في كل حين وآن تزداد سيئاتك اما منفعته في الدنيا فمن وجوه ا ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر كل حين واوان الى نعم الله عليه فينقطع قلبه بذلك ه ولذلك قيل في المعنى

لا مات اعداؤك بل خلدوا حتى يروا فيك الذي يكمد

لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد

ب ان الناس يعلمون ان المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع الفضائل والمناقب واعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من اقوى الدلائل على اتصافه بانواع الفضائل والمناقب ج ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود د وهو سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فان رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل اظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله ه انك عساك تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله وتكشف خطاه ليفتضح وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم فاي اثم يزيد على ذلك واي مرتبة اخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ايها الحاسد انك بمثابة من يرمي حجرا الى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع الى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا فيعود ويرميه اشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما واعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحسد اقبح من هذا لان الحسد العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما حسده فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير له من ان يبقى له عين يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا اراد زوال النعمة عن المحسود فما ازالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب طاهر انطفى من قلبه نار الحسد واما العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في ايصال الخيرات اليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي آخر الامر الى زوال الحسد من وجهين الاول ان المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ والثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكليف يؤول ذلك بالاخرة طبعا له فيزول الحسد عنه

المسئلة السابعة اعلم ان النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود امر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه امران احدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف ولنرجع الى تفسير

اما قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع المومنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب حق والعالم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء والثاني في باب الدين بطرح الشبه في المعجزات او تحريف ما في التوراة

اما قوله حسدا من عند انفسهم فاعلم انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله كفارا حسدا من عند انفسهم انهم لم يوتوا من قبله تعالى في ذلك وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله تعالى فيهم والجواب ان قوله تعالى حسدا من عند انفسهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما منبعثا من اصل نفوسهم

اما قوله فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المومنين عن الايمان واحتالوا في ذلك انما

بالقاء الشبه على ما بيناه ولا يجوز ان يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على احد امرين الاول ان المراد ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين الثائرة في الوقت فكانه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالعفو والصفح عن اليهود وكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي الله بامره وذكروا فيه وجوها ا انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ب انه قوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة امته ج وهو قول اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لانه يتعين احد الامرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وعن محمد بن علي الباقر صلوات الله عليه وعلى آبائه وذريته انه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبرئيل عليه السلم بقوله تعالى اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان اول قتال قتال اصحاب عبد الله ابن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر وههنا سؤالان **الاول** كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب ان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا من ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم السؤال الثاني كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة الجواب ان الرجل من المسلمين كان ينال الاذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا شرا وقتالا القول الثاني في تفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمال ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول **اما قوله** ان الله على كل شيء قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل الامر على القتال او على غيره

قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فاعلم انه تعالى امر بالعفو والصفح عن اليهود وعقبه بقوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة منبها على انه كما الزمهم لحظ غيرهم وصلاحه الصفح والعفو فكذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها القيام بالصلوة والزكوة الواجبتين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات **ثم قال تعالى** بعده وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا رغبة فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه **ثم قال تعالى** ان الله بما تعملون بصير انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما ياتيه المؤمن من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير والله الموفق

قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى والهود جمع هائد كعائذ وعوذ وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صال الجحيم وقرا ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا **اما قوله** تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمنياتهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي عليه السلم لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى **قوله تعالى** قل هاتوا برهانكم ففيه مسئلتان الاولى هات صوت بمنزلة هاء في معنى احضر المسئلة الثانية دلت الآية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد ... لا بد ان تبطل دعواه

قوله تعالى بلى فيه وجوه ا انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة ب انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت ان لمن اسلم وجهه لله برهانا كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بل ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه

ويعدلوا

ويعدلوا الى هذه الطريقة **قوله تعالى** من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه ا لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى ب ان الوجه قد يكنى به عن كل النفس قال كل شيء هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ج ان اعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

واسلمت وجهي لمن اسلمت ... له الارض تحمل صخرا ثقالا

واسلمت وجهي لمن اسلمت ... له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر بادلا لها وذكر الوجه واراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله لا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره او معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة **قوله** وهو محسن اي لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن حال كقولك جاء فلان وهو راكب اي جاء راكبا **ثم بين** ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه يعني به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن صاحبه على امر فاته ولا على امر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع ونظيره قوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع آخر يستمعون وقال وكم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا فسرنا قوله من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكرها هنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل

المسئلة الاولى في فضل النية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم واعمالكم وفي الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك فاعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به

المسئلة الثانية الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا واما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون واحد منهما مستقلا بالبعث او لا يكون احدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه اقسام اربعة الاول ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما رآه قام من مقامه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في تركه من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا الثاني ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا ساله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاقتضاء ولنسم هذا موافقة البواعث الثالث ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد ولكن المجموع مستقل ولنسم هذا مشاركة الرابع ان يستقل احدهما ويكون الآخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب مشاهدتهم ولنسم هذا معاونة

المسئلة الثالثة في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله ذكروا فيه وجوها ا ان النية سر والعمل علن وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشيء لانه يقتضي ان تكون نية الصلوة خيرا من نفس الصلوة ب وثانيها ان النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشيء لانه يرجع معناه الى ان العمل الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلوة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم ج وثالثها ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية د ورابعها ان لا يكون المراد من الخير اثبات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التاويل ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا تكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد مانع واذا كان كذلك ثبت ان النية لا تنفك عن الفعل فندعي ان هذه النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه اولها ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتاثير صفة القلب في القلب اقوى من تاثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم نية المؤمن خير من عمله وثانيها انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما يراد الاعمال لتستحفظ التذكر بالتكرير فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة وثالثها ان القلب اشرف من الجسد ففعله اشرف من فعل الجسد فكانت النية افضل

السنة افضل من العمل **المسألة الرابعة** ان الاعمال على ثلثة اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظن الجاهل ان قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام الثاني ان الطاعات فهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة كمن قعد في المسجد فقد زار وحق على المزور اكرام زائره وثانيها ان ينتظر الصلوة بعد الصلوة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلوة وثالثها كف السمع والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو نوع ترهب ولذلك قال صلى الله عليه وسلم رهبانية امتي القعود في المساجد ورابعها صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى وخامسها ازالة ما سوى الله عن القلب وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر وسابعها ان يستفيد اخا في الله فان ذلك غنيمة اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات القسم الثالث سائر المباحات ولا شيء منها الا ويحتمل نية او نيات تصيرها من محاسن القربات فما اعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيمة وريحه اطيب من المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه انتن من الجيفة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان المقصود من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق او ليتودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب **المسألة الخامسة** اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت ان ادرس لله واتجر لله فيظن ان ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس او حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك وانما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق فلانا بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا لا يمكنه ان يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها **المسألة السادسة** اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الاعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم والله اعلم بالصواب

قوله سبحانه وتعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون

اعلم انه تعالى لما جمعهم في قوله الخبر وبين قول كل فريق منهم في الآخرة وكيف يكفر كل طائفة دين الاخرى وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** قوله ليست النصارى على شيء صحيح يعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم اقل من لا شيء ونظيره قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك الحق الثاني ان يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا بها وهي ما يتصل بباب النبوات **المسألة الثانية** روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاهم احبار اليهود فتناظروا وارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى والتورية **المسألة الثالثة** اختلفوا في الذين عناهم الله تعالى اهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى او في زمن موسى عليهما السلام الظاهر والجواب لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى ان يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى ولا يحمل على ان ذلك في سبب الاية ان يهود نجران خاطبت النصارى بذلك فان الله انزل هذه الاية ان لا يراد بالاية سواه اذا امكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم في طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الآخر اما قوله

وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلوم والتلاوة للكتب وحق من حمل التورية والانجيل او غيرهما من كتب الله وامن به ان لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته كان التورية مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى **اما قوله** كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكي يصح هذا الفرق وبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي ان يقبل ولا يلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها انا لو حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على المعاندين وعكسه ايضا محتمل وثالثها ان يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم ويحمل كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الاية فمن ميز غيرهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب ان يكون غيرهم **اما قوله** فالله يحكم بينهم يوم القيمة ففيه اربعة اوجه احدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله اعلم بالصواب

قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم

اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسألة الاولى** اجمع المفسرون على انه ليس المراد من هذه الاية مجرد بيان الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع من عمارة المسجد وسعى في خرابه ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر في الاية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التورية ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر رضي الله عنه وثانيها قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن هذا غلط لانه لا خلاف بين اهل العلم بالسير ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزلت في ذلك فمنع عن الجهر لئلا يؤذى وطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له ومن اظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلوة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلي فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التاويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الاية الا قبائح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبائح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواحدة ان يكون المراد منها قبائح افعال المشركين في صدهم الرسول صلى الله عليه وسلم واما حمل الاية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه **المسألة الثانية** في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقيل لهم كيف يكون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد فقال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر الكفار وذمهم مرة ووجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين **المسألة الثالثة** قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل

المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لأبي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه
فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول أبي مسلم حين فيه المنع صد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية
فإن قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجهان أحدهما كمن يقول لمن آذى الصالحين وثانيهما
أن المسجد موضع السجود فالمسجد في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد **المسئلة الرابعة** قوله أن يذكر فيها
اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على أقوال الأول أنه ثاني مفعولي منع لأنك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا أن نرسل
وما منع الناس أن يؤمنوا الثاني قال الأخفش يجوز أن يكون على حذف من كأنه قيل منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه الثالث
أن يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع **المسئلة
الخامسة** السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين أحدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك
تخريبا والثاني بالهدم والتخريب فليس لأحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لأن منع
الناس من إقامة شعار العبادة يكون تخريبا له وقيل أن أبا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر
المسئلة السادسة ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه إشكال لأن الشرك ظلم على ما قال
تعالى إن الشرك لظلم عظيم مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل الجواب عنه أقصى ما
في الباب أنه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه **أما قوله** تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين فاعلم أن ظاهر
الكلام أن الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين وأما من يجعله عاما في الكل فذكروا
في تفسير هذا الخوف وجوها أحدها ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين
أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين عنها والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم
وثانيها أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل
المسجد الحرام واحد منهم إلا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب أو يقتل إن لم يسلم وقد أنجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام
ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه ألا لا يحجن بعد العام مشرك وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراج اليهود من جزيرة العرب
فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ واحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم
في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور أمر
الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته وثالثها أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار
والذل بالجزية والإذلال ورابعها أنه يحرم عليهم دخول المسجد إلا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة
لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر وخامسها
قال قتادة والسدي قوله إلا خائفين بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس إلا خائفين ولا يوجد فيه نصراني إلا أوجع
ضربا وهذا التأويل مردود لأن بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من
الدخول فيه إلا خائفا إلى أن استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله عليه في زماننا وسادسها أن قوله ما كان
لهم أن يدخلوها إلا خائفين وإن كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان
لكم أن تؤذوا رسول الله **أما قوله** لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل
بمنعهم من المساجد وقال آخرون بالجزية في حق أهل الذمة وبالقتل في أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محتمل فإن الخزي لا يكون
إلا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والإذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى على ثباتهم على الكفر
لأن الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة
لأن الذين قد ذمهم ووصفهم بأعظم الظلم فبين أنهم يستحقون العقاب العظيم وفي الآية مسئلتان **المسئلة الأولى**
في أحكام المساجد الأول في بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والأخبار والمعقول أما القرآن فآيات أحدها
قوله تعالى وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد إلى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا
تدعوا مع الله أحدا وثانيها قوله إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الإيمان بل الآية تدل على
ظاهرها على حصر الإيمان فيهم لأن كلمة إنما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها
بالغدو والآصال رجال ورابعها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه
فإن ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله ومن أظلم يتناول المشرك لأنه تعالى
قال إن الشرك لظلم عظيم فإذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته في أعظم درجات
الإيمان وأما الأخبار فأحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أراد بناء المسجد فكره الناس ذلك

واحبو

وأحبوا أن يدعه فقال عثمان رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى مسجدا بنى الله له مثله في الجنة وفي رواية أخرى بنى الله له
بيتا في الجنة وثانيها ما روى أبو هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال أحب البلاد إلى الله مساجدها وأبغض البلاد إلى الله أسواقها واعلم أن
في هذا الخبر تنبيها على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه وهو أن الأمكنة والأزمنة إنما تتشرف بذكر الله تعالى فإذا كان
المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله تعالى إذا اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لأنه موضع البيع والشراء
والإقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والإعراض عن التفكر في سبيل الله حتى أن ذاكر الله إذا دخل السوق فإنه يصير
غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والأسواق أخس المواضع الثاني في فضل المشي إلى المساجد **ا** قال أبو هريرة قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من تطهر في بيته ثم مشى إلى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله كانت خطوتاه إحداهما تحط
خطيئة والأخرى ترفع درجة رواه مسلم **ب** أبو هريرة قال صلى الله عليه وسلم من غدا أو راح إلى المسجد أعد الله له نزلا
كلما غدا أو راح أخرجاه في الصحيح **ج** أبي بن كعب قال كان رجل ما أعلم أهل المدينة ممن يصلي القبلة أبعد منزلا من المسجد منه
وكان لا تخطيه الصلوات مع الرسول صلى الله عليه وسلم فقيل له لو اشتريت حمارا تركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما أحب أن منزلي
بلزق المسجد فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب أثري وخطاي ورجوعي إلى أهلي
وإقبالي وإدباري فقال صلى الله عليه وسلم لك ما احتسبت أجمع أخرجه أبو مسلم **د** جابر قال خلت البقاع حول المسجد فأراد
بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم إني بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قرب المسجد
قالوا نعم قد أردنا ذلك فقال يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم رواه مسلم وعن أبي سعيد أن هذه الآية نزلت في حقهم
إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم **ه** عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أعظم الناس أجرا في الصلوة أبعدهم
إليها ممشى والذي ينتظر الصلوة حتى يصليها مع الإمام في جماعة أعظم أجرا ممن يصليها ثم ينام أخرجاه في الصحيح **و** عقبة بن عامر
الجهني أنه صلى الله عليه وسلم قال إذا تطهر الرجل ثم مر إلى المسجد يرعى الصلوة كتب له أو كاتباه بكل خطوة يخطوها إلى المسجد
عشر حسنات والقاعد الذي ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع **ز** عن سعيد بن المسيب
قال حضر رجلا من الأنصار الموت فقال لأهله من في البيت فقالوا أهلك وأما إخوانك وجلساؤك ففي المسجد فقال ارفعوني
فأسنده رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا قال إني موصيكم اليوم حديثا ما حدثت به أحدا
منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما أحدثكموه اليوم إلا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع
رجله اليسرى إلا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فإذا صلى بصلوة الإمام انصرف وقد غفر له فإن هو أدرك بعضها
وفاته بعض كان كذلك **ح** عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا
أعطاه الله تعالى مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجرهم شيئا **ط** أبو هريرة قال صلى الله عليه وسلم ألا أدلكم
على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار
الصلوة بعد الصلوة فذلكم الرباط رواه مسلم **ي** قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا أيها
الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا يا ابن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول لم يكن في زمان
النبي صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلوة بعد الصلوة **يا** بريدة قال صلى الله عليه وسلم بشر
المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي إلى المساجد في الليلة الظلماء موجبة
يب قال الأوزاعي كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعون بإحسان لزوم الجماعة واتباع السنة
وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله **يج** أبو هريرة قال صلى الله عليه وسلم من بنى بيتا يعبد الله فيه من مال حلال
بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت **يد** أبو ذر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة
بنى الله له بيتا في الجنة **يه** أبو سعيد قال صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا عليه بالإيمان فإن الله
تعالى قال إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر **يو** عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا إن المساجد
بيوت الله وإنه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها **يز** عن أنس قال صلى الله عليه وسلم إن عمار بيوت الله هم أهل الله **يح** أنس
قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى إني لأهم بأهل الأرض عذابا فإذا نظرت إلى عمار بيوتي والمتحابين في والمستغفرين بالأسحار
صرفت عنهم صرفت عنهم **يط** عن أنس قال صلى الله عليه وسلم إذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد **ك**
كتب سلمان إلى أبي الدرداء يا أخي ليكن بيتك المسجد فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن
كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله تعالى **كا** قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام إن للمساجد
أوتادا من الناس وإن لهم جلساء من الملائكة فإذا فقدوهم سألوا عنهم وإن كانوا مرضى عادوهم وإن كانوا في حاجة أعانوهم

كتب

اذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن
لا يكون له
اي في الآية مسائل المسئلة الاولى
اي يدخلوها
دخل بالمسجد
أحدا منه
دياركم تكتب آثاركم
كاتبه
يوعى
قال

الحسن قال عليه السلم يأتي على الناس زمان يتحدثون في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة ج ابو هريرة قال
عليه السلم للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا
الصلوة الا دبرا لا يألفون ولا يؤلفون خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم
سبعة يظلهم الله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه
ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال
فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه [illegible]
كه عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له بكل خطوة يخطوها عشر حسنات و
القاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع اليه كو روى عبد الله بن مبارك عن [illegible] بن زريق
ابن الحكم قال سمعت سعيد بن المسيب وسئل عن حضور الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن
تبعها حتى يفرغ منها فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي تسبيح الله وتهليله وتستغفر له الملائكة تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعل ذلك
فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ما امرت بتشييد المساجد
والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي طول بناؤها ب امر عمر رضي الله عنه
ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روى ان عثمان رضي الله عنه [illegible]
قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم د قال ابو
قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلوة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعضهم حتى نأتي
المسجد الاخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث الان فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سياتي على امتي زمان
يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد
واسحق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب
الراي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم عن ابيها عليه السلم قالت كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد وسلم وقال
رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك والله اعلم السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلوة ابو هريرة
قال صلى الله عليه وسلم الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه تقول اللهم اغفر له وارحمه ما لم يحدث و
روي ان عثمان بن مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ائذن لنا في الاختصاء فقال صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصى او اختصى
ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول الله ائذن لنا
في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلوة السابع في كراهية البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة
قبل الصلوة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشرى في المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطاء بن يسار كان اذا [illegible]
مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الاخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة
الى جنب المسجد سماها البطيحا وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث
الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلوة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلوة والانصات
للخطبة ثم لا باس بالاجتماع او التحلق بعد الصلوة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة
قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه صلى الله عليه
وسلم قال اذا رايتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا كل امر
لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسئلة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل
المتعرض في المسجد لورود النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال عمر رضي الله عنه فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر عن علي
مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان تقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او
ينشد فيها الضالة او تتخذ سوقا ولم ير بعضهم القضاء في المسجد باسا لان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامرأته في المسجد
ولاعن عمر رضي الله عنه عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى
يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه رايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان رضي الله عنهما

وان يتحلق القوم جلوسا جلسوا حلقة حلقة صحاح في المساجد

ومنه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه صلى الله عليه وسلم نهى عنه
وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له فكان ينام في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ورخص قوم
من اهل العلم في النوم في المسجد فقال ابن عباس لا تتخذه مقيلا ومبيتا التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر قال صلى الله عليه وسلم عرضت علي
اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت في مساوي اعمالها النخامة تكون في المسجد
لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار اي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه
مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر صلى الله عليه وسلم عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال
اخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلوة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن
ليبصق عن شماله او تحت رجله فيدفنه وعن انس انه صلى الله عليه وسلم راى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رئي في وجهه
فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في صلوته فانه يناجي ربه فلا يبزقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه وقال
ثم اخذ بطرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في صحيحه والله اعلم العاشر
في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال صلى الله عليه وسلم من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما
يتاذى منه الانس وعن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بقدر
فيه خضر فوجد لها ريحا فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني اناجي من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين
الحادي عشر في المساجد في الدور هشام بن عروة عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور
وان ينظف ويطيب انس بن مالك قال كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال عليه السلم لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول
والخلاء انما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلوة ثم دعا عليه السلم بدلو من ماء فصبه عليه

المسئلة الثانية

اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة رحمه الله مطلقا واباه مالك رحمه الله مطلقا وقال الشافعي رحمه الله
يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج الشافعي رحمه الله عليه بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد
الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم هو قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به
من بيت خديجة فالاية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا
فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول
انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع
من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد
الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول المسجد الحرام لا الحج فقط قوله تعالى وان
خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة وثانيها قوله تعالى ولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين
وذلك يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوها كانوا خائفين من الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الاية مخصوصة
بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله عليه السلم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد
منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر في العموم فتخصيصه
ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله وما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل
من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان
يعمروا مساجد الله وعمارتها تكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان
اي يحضره ويلزمه وقال النبي عليه السلم اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد
الله من امن بالله فيحمل حضور المساجد عمارة لها ورابعها ان الحرم واجب التعظيم لقوله صلى الله عليه وسلم في الدعاء اللهم زد هذا
البيت تشريفا وتعظيما ومهابة وصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض البيت للتحقير لانهم لفساد
اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين
والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير من النجس واجب فيكون تبعيد الكافر عنه واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب
يمنع منه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة بامور الاول
ما روي عنه عليه السلم انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو امن وهذا

الصلوة

فسأل

الوصف علة

ليس لهم ان يدخلوها الا خائفين

شاهد ... بالكفر

تقتضي اباحة الدخول الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن العباس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق

قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم

اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في سبب نزول هذه والضابط ان منهم من زعم انها نزلت في امر لا يتعلق بالصلاة واما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة وثانيهما انه ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة في الصلوة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه احدها انه تعالى اراد به تحويل المومنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ المشرق والمغرب القبلة وثانيها انه لما حولت القبلة من بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الاية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله ولله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الاية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى صلوات الله عليه انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك في قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين الخالق والخالق ورابعها قال بعضهم ان الله نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اي جهة شاء بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤوا في الصلوة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من اي جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا احمد الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الاية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر كان صلى الله عليه وسلم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الاية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة عند اداءها واستقبال القبلة فيها لا تفضي الى الحرج بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل فاي هذه الاقاويل اقرب الى الصواب قلنا ان قوله فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احدهما في التطوع على الراحلة وثانيهما في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة او لغيرها لان في هذين الوجهين المصلي مخير فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في الاستقبال الى اي جهة شاؤوا بهذه الاية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه افضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي ان يكون حمل الاية على الوجه الثالث والرابع واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما تحولت تكلم اليهود في صلوة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلوة المومنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الاية ان تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر فاذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص واقصى ما في الباب ان يقال على هذا التأويل لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من الجهات المامور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا بحسب ميل النفس فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير وبطل اذا اقبل السيد منا على ولده وقدامه بامور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد ابتغيت رضاي فانه يحمل ذلك على ما امر

الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا هاهنا القول الثاني وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت في امر سوى الصلوة فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اينما ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير عن المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله ان الله واسع نظير قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة القدرة والسلطان ويحتمل ان يكون المراد سعة العلم وهو نظير قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله وما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وقوله وسع كل شيء علما اي عم كل شيء بعلمه وتدبيره واحاطته وعلوه عليه وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلي الى القبلة فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناها ان الجهات التي يصلي اليها اهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بامري يريدني ويبتغي طاعتي وجدني هناك اي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي واصحابه الذين ماتوا على استقبال المشرق وهو نحو قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم وثالثها لما نزل قوله ادعوني استجب لكم قالوا اين ندعوه فنزلت هذه الاية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها انه خطاب للمسلمين اي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى وخامسها من الناس من زعم انها نزلت في المجتهدين الواقفين بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلوة او في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا ادى شرائط الاجتهاد فهو مصيب **المسئلة الثانية** ان فسرنا الاية بانها تدل على تجويز التوجه الى اي جهة اريد فالاية منسوخة وان فسرناها بانها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالاية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة **المسئلة الثالثة** اللام في قوله ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص اي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرق والمغرب وقوله رب المشارق والمغارب ثم انه سبحانه وتعالى انما بدأ بذكرهما اي ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين **المسئلة الرابعة** الاية من اقوى الدلائل على نفي التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان كذلك لان الجهة امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكلما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم مؤلف مركب وكلما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها اعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات الوجه الثاني انه تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة مخصوصة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت الوجه لله والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفات الاجسام والجواب عن الاول ان الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه هاهنا على العضو لما صدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا فاذا لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه الاول ان اضافة وجه الله بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله اي ثم وجهه الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجوههما والمقصود من القبلة انما يكون قبلة بنصبه تعالى اياها فاي وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة الثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه والعمل ونظيره قوله تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله وقوله انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان لرضا الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضا بطلب الوجه الرابع ان الوجه صلة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا غيره انما يريدون به انه من هاهنا ينبغي ان يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا ان الكلام يبقى فيه فانه يقال لهذا القائل ما معنى قوله فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله

بان المراد فثم قبلة التي نعبد بها او ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته والجواب عن الثاني وهو انه وصف نفسه
بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متجزيا متبعضا فيفتقر الى الخالق بل لا بد وان يحمل على السعة في العدل
والملك او على انه واسع العطاء والرحمة او على انه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل هذا
الوجه بالكلام اليق ولا يجوز حمله على السعة في العلم والا لكان ذكر العليم بعده تكرارا فاما قوله عليم ففي هذا الموضع كالتهديد
ليكون المصلي على حذر من التفريط من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفي وما يعلن وما يخفى على الله من شيء فلا يكون متحرزا
عن التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع عليم انه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلوة على شرطها وتوفية
عقاب من يتكاسل فيها **المسئلة الخامسة** ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه هاهنا
هنا الاقبال وقرا الحسن فاينما تولوا بفتح التاء من التولي يريد فاينما توجهوا فثم القبلة وبالله التوفيق والعصمة

قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون

اعلم ان هذا هو الرجوع الى شرح قبايح اعمال اليهود والنصارى والمشركين اعلم ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ينبغي ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم
ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على مشركي العرب ونحن قد تاولناه على اليهود
وكل هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ومشركي العرب قالوا الملائكة بنات الله
فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ووهب بن يهودا فانهم
جعلوا عزيرا ابن الله **اما قوله** تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع اخر سبحانه ان يكون له
ولد فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا
على فساد مذهبهم من وجوه الاول ان كل ما سوى الموجود الواجب الواحد ممكن لذاته وكل ممكن محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق
لا يكون ولدا اما بيان ان ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاتيهما لاشتركا في وجوب الوجود
ولامتاز كل واحد منهما عن الاخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم تركب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب فانه مفتقر
الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من الموجودين
الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا
من اجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الاحاد
ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى
بالامكان فثبت بهذا البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر
فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى
المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك
الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما
سوى الله فهو ملكه وعبده فيستحيل ان يكون شيء مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في
السموات والارض اي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع الثاني ان هذا الذي اضيف اليه بانه
ولد اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما ولدا والاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك
الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له الثالث ان الولد
لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا لله ولدا لكان مشاركا لوالده من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه اخر وذلك يقتضي كون
كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة الرابع ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في
ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا اتخاذ الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة واذا
كان ذلك محالا كان اتخاذ الولد عليه سبحانه محالا واعلم انه سبحانه وتعالى حكى في مواضع تنزهه عن هؤلاء الذين يصفون
الله بالاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون فقال في سورة مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول
له كن فيكون وقال ايضا في اخر السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض
وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا
فان قيل ما الحكمة في انه تعالى استدل في هذه السورة بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا
لمن في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات

والارض اتم لان كلمة ما تتناول جميع الاشياء **اما قوله تعالى** كل له قانتون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** القنوت اصله الدوام
ثم يستعمل على اربعة اوجه الطاعة كقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك وطول القيام كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل اي الصلوة افضل قال طول
القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلوة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام
اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف
اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال اخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو
قول السدي فقيل لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه
اخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من اثار الصنعة وامارات الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون
جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة الثالث اراد به الملائكة وعزيرا
والمسيح اي كل هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولدية قانتون له يحكى ان علي بن ابي طالب عليه السلام قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة
الله لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي عليه السلام فان كان عيسى الها فالاله كيف
يعبد غيره انما العبد هو الذي تليق به العبادة فانقطع النصراني **المسئلة الثانية** لما كان القنوت في اصل اللغة
عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه واستمراره
محتاج اليه سبحانه ولاجله وهذا يقتضي العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا تنقطع حاجته عن
المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه **المسئلة الثالثة** قال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون
جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشانهم **اما قوله** بديع السموات والارض ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير ان في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على
استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجيء بديع بمعنى مبدع والابداع
الانشاء ونقيض الابداع الاحتذاء على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال او عمل ما لم يكن قبله مبتدعا **المسئلة
الثانية** اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض
ثم بين بعده انه المالك ايضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشيء فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على اقضية كغطاء واغطية
وفي معناه القضية وجمعها القضايا **وقضى** وزنه فعال من ركب قضى واصله قضاي الا ان الياء لما وقعت طرفا بعد
الالف الزائدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما لاقت هي الف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا ومن نظائره القضاء
والاباء من مضيت وابيت والسقاء والشقاء من سقيت وشقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في اكثر تصرفات
الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضيتين وقضاء وقضيت ومما يقضيان وهي واياك تقضي والمرتان وانما تقضيا
وهن يقضين وانت تقضين ومالك تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة واما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع
من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات
وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقولهم انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم
قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ورفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه وانقطع
كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا اتمه واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات من هذا لان في اتمام العمل
قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا احكمها واتم صنعها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى
عليه قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر واما تقضي البازي فليس من هذا التركيب ثانيه وهو القيض والضيق اما الاول
فيقال قاضه وانقاض اي شقه وانشق ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم
والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة واما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع منتسبة وذلك ان الشيء اذا قطع
صار واحد على العكس ومما يوكد ذلك ان ما قرب من هذا التركيب يدل ايضا على معنى القطع فاولها قضبه اذا قطعه ومنه
القضيب للرطبة لانها تقضب اي تقطع سميت بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمنجل وثانيها
القضم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضف وهو الدقة
يقال رجل قضيف اي نحيف لان الهزل من مسببات القطع ورابعها القضاة فعلة ومعناه الفساد يقال قضئت القربة اذا عفنت
وفسدت وفي حسبه قضاة اي عيب وهذا كله من اسباب القطع او مسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلي بحسب اصل اللغة
المسئلة الثانية في محامل لفظ القضاء في القران قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى
فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم

ولهذا قال العالم القاضي وبراينها بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم وهذا باب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشان [illegible]
[illegible] **المسألة الرابعة** قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب [illegible]
القران الا في موضعين في آل عمران فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في
وبالرفع في سائر القران والباقون بالرفع في كل القران اما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو عطف والرفع على
اي فهو يكون والله اعلم **المسألة الخامسة** اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى
يقول لكن تحقيقا يكون ذلك الشيء فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا
والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن اما انه لا يجوز ان يكون قديما فلوجوه الاول ان كلمة كن لفظة
مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لا بد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما
على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال فلذلك القضاء لا بد وان يكون محدثا لانه
دخل عليه حرف اذا وقوله كن مترتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له كن والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال
ان يكون قديما الثالث انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوق بزمان
واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جائز ايضا ان يكون قوله كن
محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن اخر ويلزم اما التسلسل واما الدور
وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن الحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب
المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل لانه يرجع
حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا
وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات
فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد
موقوفا على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر
الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة
وجب ان يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة الحجة السادسة
ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر اما ان يكون احد هذين الحرفين او مجموعهما فان
كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التأثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع
البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة
استحال ان للمجموع اثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن
فيكون بين ان قوله كن متأخر عن خلقه اذ المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تأثير لقوله كن في وجود
الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى
ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره
قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين من غير قول كان منهما
لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال
سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني
انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خاص
بالموجودين الذين قال لهم كونوا قردة ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه امر للاحياء بالموت وللموتى بالحياة والكل
ضعيف والقوي هو الاول وبالله التوفيق والعصمة واليه المرجع الامر كله فاعبده

قوله تعالى وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تأتينا اية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون
اعلم ان هذا هو النوع [illegible] من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين فرقبه

سلطان **المسألة الاولى** ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى
اتخذ الولد حكى الان عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله وقالوا لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا لولا يأتينا باية كما ارسل الاولون وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر
المفسرين الا انه ثبت ان اهل الكتاب سألوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فان قيل ان المراد مشركو العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون
التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك **المسألة الثانية** تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم
اذا اراد تحصيل شيء فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية اليه وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى تكلم
الملائكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد انه كلمك والدليل عليه انه كلمه قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك
حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القران اية
ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا هلا يأتينا باية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من
قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا قول محمد بالمعجزات وبينا صحة قوله
بالايات وهي القران وسائر المعجزات فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابتها لوجوه احدها انه اذا
حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف
بها وطلب الزائد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم يكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل
عليه اية من ربه قل انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين انه بما في القران
من الدلالة الشافية وثانيها لو كان في معلوم الله تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الايات لفعلها لكنه علم انه لو اعطاهم ما
سألوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
وثالثها ربما حصل في تلك الايات انواع من المفاسد وربما اوجب حصولها اهلاكهم واستئصالهم ان اصروا وابعد ذلك
على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجاء المخل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزا لان الخوارق
الحوادث اذا توالت صار الخوارق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا او كل ذلك امور لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت ان عدم
اسعافهم بهذه الايات لا يقدح في النبوة **اما قوله** تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تتشابه اقوالهم
وافعالهم فكما ان قوم موسى كانوا ابدا في التعنت واقتراح الاباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة
وقولهم اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركين يكونون ابدا في العناد واللجاج وطلب الباطل **اما قوله**
قد بينا الايات لقوم يوقنون فالمراد ان القران وغيره من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
ايات قاهرة ومعجزة باهرة لمن كان طالبا لليقين **قوله تعالى** انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا
تسئل عن اصحاب الجحيم اعلم ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى
لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول عليه السلام
في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال اي ارسلناك
ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اي انت مبشر بالحق ومنذر به وثالثها ان يكون المراد من الحق الدين والقران
اي ارسلناك بالقران حال كونه بشيرا لمن اطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار والاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول
صلى الله عليه وسلم فكانه تعالى قال انا ارسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشرا لمن اتبعك واهتدى بدينك منذرا لمن كفر بك وضل عن
دينك **اما قوله** ولا تسأل عن اصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر واما نافع فبالجزم وفتح التاء
على النهي اما على القراءة الاولى ففي التأويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤول عن ذلك وهو كقوله
فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم الثاني انك هاد وليس لك من الامر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم
ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا تنظر الى المطيع والعاصي في الوقت فان الحال قد
يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الاية دلالة على ان احدا لا يسأل بجرمها عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه سواء كان قريبا او بعيدا
اما على القراءة الثانية ففيه وجهان الاول روي انه صلى الله عليه وسلم قال ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السؤال عن احوال
الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه السلام كان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي
الثاني معنى هذه الاية تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه
ووجه التعظيم ان المسؤول يجزع ان يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره او انت يا مستخبر لا تقدر على استماع
خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسأل والقراءة الاولى يعضدها قراءة ابي وما تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل والله اعلم بالصواب

قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير

اعلم انه تعالى لما صبّر رسوله صلى الله عليه وسلم بما تقدم من الاية وبين ان العلة قد انزاحت من قبله فيهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقّب ذلك بان القوم بلغ حالهم في تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك ان تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكتاب بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم وشرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم والملة هي الدين ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى بمعنى ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الحق والذي يصح ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى وانما هو هوى الا ترى ان قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم اي اقوالهم التي هي اهواء وبدع بعد الذي جاءك من العلم اي من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير اي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الاية تدل على امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه ان يتوعده على فعله فان في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة اولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة في الكفر والله اعلم

قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون

اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** الذين موضعه رفع بالابتداء واولئك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره **المسألة الثانية** المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان احدهما انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهما غير جائزة وثانيها ان قوله تعالى اولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن القول الثاني ان المراد بالذين آتيناهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد صلوات الله وسلامه عليه **المسألة الثالثة** قوله يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراءة والثاني الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه وتعالى ورابعها يقرأونه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الاية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى المجيد والله اعلم واحكم واعلى واعظم وادق وارحم وافضل واكرم

قوله عز من متكلم يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين

اعلم انه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل ثم شرح قبائحهم في اديانهم واعمالهم وختم هذا الفصل بما به بدأ وهو قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه في نوع آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل والمشركين كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى اكرموا قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه احدها انه تعالى لما امره ببعض التكاليف فلما وفى

بها

بها وخروجه عن عهدة تلك التكاليف لا جرم نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله عز وجل وتكاليفه وثانيها انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل وثالثها ان الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فحكى تعالى ذلك عن ابراهيم عليه السلام ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك ورابعها ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابراهيم عليه السلام الذي يعترفون بتعظيمه وبوجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم وخامسها ان من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله ابراهيم بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر الكلمات بما ان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لحكم الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام امورا بعضها يرجع الى الامور الشاقة التي كلفه الله بها وبعضها يرجع الى التشريفات العظيمة التي خصه بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله وهذه الاية دالة على تكليف حصل بعده تشريف اما التكليف فقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف العامل في اذ مضمر نحو اذكر اذ ابتلي او واذ ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاعلك **المسألة الثانية** انه تعالى وصف تكليفه اياه ببلوى توسعا لان مثل هذا يكون على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يأمره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز ان يصف الله تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد قال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الايات كقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الايات ونظائرها دالة على انه سبحانه لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها اما العقل فيدل عليه من وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق وذلك محال فما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء بلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله انه لا يقع كان وقوعه محالا لتغير هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق انما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان احدهما واجبا والآخر ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي نعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير للتعلق بالمعلوم الآخر ولذلك فانه يصح منا العلم باحد المتغايرين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له علوم غير متناهية او كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناهي والزائد زائد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه العشرة المتناهية كان الكل متناهيا فاذا وجود امور غير متناهية محال فان قيل الموجود هو العلم واما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها

العلم

وهي متناهية لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي ورابعها ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذا غير ما هو متناه استحال ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة والشيء المتشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى صرف هذه الآية عن ظواهرها كان رئيس الرافضة فلهذا ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها تصح ان تكون معلومة لله تعالى انما قلنا انها معلومة لنا لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح ان يكون معلوما وجب ان يكون معلوما لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى اذا ثبت لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها فهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا ينافي القدرة واما الشبهة الثانية فالجواب عنها ان الله لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فبقي ما ذكرنا من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمة عن المعارض وبالله التوفيق

المسألة الثالثة اعلم ان الضمير لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون بالعكس منه القسم الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر فقوله

جزى ربه عني عدي بن حاتم ... جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

واما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق العلم بهما شديد فلا يبعد تقديم اي واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يقدم مع ان ذلك التقديم جائز القسم الثاني وهو ان يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه القسم الثالث ان يكون الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ الا انه متأخر في المعنى لان المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت ضرب زيد غلامه فلا جرم كان جائزا القسم الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا كان جائزا حسنا

المسألة الرابعة قرأ ابن عامر ابراهام بالف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما لغتان وكذلك ابراهيم وقرأ ابن عباس وابو حنيفة ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن ام لا

المسألة الخامسة اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع القواعد والدعاء بابتعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء امور شاقة اما الامامة فالمراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاقا عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي صلى الله عليه وسلم اعظم من ثواب غيره واما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه السلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعاء في ان يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج فيه الى اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول وقال انما يجوز لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس

فاتمهن لانه ليس كذلك بل ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فاتمهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات واتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما

المراد

المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فاخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله تعالى بهن وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذ ابتلى ابراهيم ربه بما شاء كلفه بالامر بها والوجه الثاني بكلمات يكون من ابراهيم يكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول اختلفوا في ان ذلك التكليف اي شيء كان على اقوال احدها قال ابن عباس رضي الله عنهما هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد اما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التائبون الى آخر الآية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخرها وعشر في المؤمنين قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروى عشر في سأل سائل الى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون فجعلها اربعين سهما عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكوكب والختان على الكبر وذبح الولد والهجرة والنار فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ يتناول جميع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول في الكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف

المسألة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لانه تعالى نبه على ان قيامه عليه السلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى عن جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها فلا جرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه عليه السلام ابتلاه بذلك ويروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان كانت الدلالة السمعية قامت على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله اتمهن انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه الامامة والنبوة

المسألة السابعة المستكن في اتمهن في احدى الروايتين على احدى القراءتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه وابراهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا **اما قوله** قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسائل

المسألة الاولى ذكر اهل التحقيق في ذلك وجوها اولها ان المراد انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد ان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون نبيا وثالثها ان الانبياء عليهم السلام ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفاء ايضا ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الخلق اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ايضا ائمة لهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلاته لزمه الائتمام به قال النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما المعبود بالباطل فانما يطلق عليه الاله مع القيد وقال تعالى فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في اعلى المراتب وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله

تعالى ذكر لفظ الامامة هاهنا في معرض الامتنان فلا بد وان تكون تلك النعمة من افضل النعم واعظمها ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة **المسألة الثانية** ان الله تعالى لما وعده بان يجعله اماما للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها يعظمون ابرهيم عليه السلم ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابرهيم عليه السلم وقال تعالى في كتابه الكريم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وقال في اخر سورة الحج ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في اخر صلوتهم وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم وال ابرهيم **المسألة الثالثة** القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة هاهنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها مطلق الامامة لكن الاية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الاية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالاثبات والله اعلم **المسألة الرابعة** قوله اني جاعلك للناس اماما يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع محال اما **قوله** ومن ذريتي ففيه مسائل **المسألة الاولى** الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه اخر وهو ان يكون منسوبة الى الذر **المسألة الثانية** قوله تعالى ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا **المسألة الثالثة** قال بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبياء فاراد ان يعلم ان ذلك في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال اخرون انه عليه السلم ذكر ذلك على سبيل الاستعلاء لما لا يعلم فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا ينالها الظالمون منهم فان قيل هل كان ابرهيم عليه السلم ماذونا في قوله ومن ذريتي ام لا فان اذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رده عليه وان لم يأذن فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلم طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمن وايوب ويونس وزكرياء ويحيى وعيسى وجعل اخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم الذي هو افضل الانبياء والائمة عليهم السلم **اما قوله** لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة وحفص عهدي الظالمين باسكان الياء والباقون بفتحها وقرا بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك لا ينال عهدي **المسألة الثانية** ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا هاهنا والا فلا وثانيها ان عهدي اي رحمتي عن عطا وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعد بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة **المسألة الثالثة** الاية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل اما كان ابرهيم عليه السلم عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم والله اعلم **المسألة الرابعة** الروافض احتجوا بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه وعمر بن الخطاب رضي الله عنه من ثلثة اوجه الاول ان ابا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذا ما لم يعرف ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما تثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث انهما كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فوجب ان لا ينالهما عهد الامامة واما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا ينال عهد الامامة فلهذه الاية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم اعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون ظالما لظلم وجد من قبل وايضا الكلام عبارة عن حصولات متوالية في احيان متعاقبة فمجموع تلك الاشياء لا وجود لها ولو كان حصول

ظالما بظلم وجد من قبل وايضا الكلام عبارة عن حروف متوالية والمتشي

المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي واما طقهما حقيقة في شيء اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب من المعصية لا يسمى عاصيا وكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الاية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة **المسألة الخامسة** قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطاري هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان يعقد له الامامة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي قوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فيصير الاية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الاية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الاية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الاية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الاية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلم قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال ادم عليه السلم ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الاية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في ادم ويونس عليهما السلم الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله تعالى بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم امركم وقال تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول قوله لا ينال عهدي الظالمين لا يخلو من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل عليهم اوامر الله ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الاخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة الاية بطلان امامة الفاسق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدي به لا تفسد صلوته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء فتول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور الى مثل ذلك وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمل المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلوة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان **المسألة السادسة** الاية تدل على عصمة الانبياء عليهم السلم من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فاذا دلت الاية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان يدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين **المسألة السابعة** اعلم ان الله سبحانه بين انه لم يعط عهدا وبين انك ان وفيت بعهدك فانه سبحانه يفي بعهدك فقال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الايات افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى الانبياء ادم عليه السلم فقال ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني ادم ثم بين كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابرهيم

واسماعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي
البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله سبحانه وتعالى
من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد في نفسه الا النقض لهذا العهد ومن ربه الا الوفا
بالعهد فلنشر الى معاقد هذا الباب فنقول اول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك
اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد
منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو المقصود
في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه اوفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه
النعم وجعلك سميعا بصيرا فاذا لم تشتغل بخدمته في طاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد
ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل
ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما
وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعم الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت اشقى
الاشقياء ابد الآباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله لقوله وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعم منه فانه يشكرك
عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله يشكرك على هذه النعم فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك
ما اتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها ان تنفق نعمه
في سبيل مرضاته فعهده معك انه يعطيك اصناف النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته وانت ما فعلت
ذلك ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين
ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس والحاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا
على خدمته وانت تخدم غيره فانظر الى السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة
بعض السقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا هاهنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه وتعالى بعهد الاحسان
والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحيوة الى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة
من انواع نعمه ظاهرا وباطنا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها بل ما
تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه وتعالى على زلة غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع النعم والرحمة
والكرم فكنا من اول عمرنا الى آخره لا نزال نزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فكلما كان تقصيرنا اشد
كان انعامه بعد ذلك علينا اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره اقبح واسوأ فلا نزال نزداد مقابح
افعالنا ومحاسن افعاله سبحانه على سبيل الدور بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الاية لا ينال عهدي الظالمين وهذا
تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر
والتقصير والكسل فنسألك بفضلك العميم ان تجاوز عنا يا ارحم الراحمين

قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود

اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابرهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة
وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا
لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود والجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم
وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل
على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة
ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك
وقال تعالى في اية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال مخبرا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا فدل هذا على صحة ما
بالبلد الامين فاقتضى جميع الحرم في انه تعالى اطلق لفظة البيت وعنى به الحرم كله لان الحرم لما كان متعلقا بالبيت جاز ان يعبر عنه
باسم البيت **اما قوله** مثابة للناس ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا
اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين
والثواب من هذا اخذ كان ما اخرجه او غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في اسفلها قال قيل ان مثابة ومثابا لغتان
مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل انه الهاء ان الهاء دخلت في مثابة على الحكاية مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة

واصل مثابة مثوبة مفعلة **المسألة الثانية** قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف
عنه احد الا وهو يتمنى العود اليه قال تعالى واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه فان
قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس
قلنا اما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الاية حجة لنا في هذه المسألة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه
في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والاخرة اما منافع
الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل لهم من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر
الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك
والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف
فيه فيستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى **المسألة الثالثة** تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله
تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى
جعله موصوفا بصفة كونه مثابة لكن لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة متعلقة باختيار الناس وما يتعلق
باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الاية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب
كان ذلك افضى الى صيرورته كذلك فثبت ان الله تعالى اوجب عليه العود اليه مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب
لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحقيقه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية واكثر من تكلم في احكام القرآن
طعن في هذه الاية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بينا **اما قوله تعالى** وامنا اي موضع
امن ثم لا شك ان قوله مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر
اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه جعل اهل الحرم امنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله
اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل
الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم
فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل التأويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا
ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل وكان البيت محترما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون على احد التجأ اليه وكانوا
يسمون قريشا اهل الله ثم اعتيد فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالصيد للظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل
الظبي الحرم لم يتبعه الكلب وذوت الاخبار في تحريم مكة قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي
وانما احلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المعنى انها لا تحل لاحد بان ينصب الحرب عليها وان ذلك
احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاما من دخل البيت ممن يجب عليهم الحد فقال الشافعي ان الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه
من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة لا يجوز
واحتج الشافعي بانه عليه السلام امر بعدما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بن عدي بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي
وهذا في الوقت الذي كانت مكة محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها
واحتج ابو حنيفة بهذه الاية والجواب عنه ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا في ماذا فيمكن ان يكون امنا عن القحط
وان يكون امنا عن نصب الحروب وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من
القحط والآفات اولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول
قول الشافعي اولى **اما قوله** واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وعاصم
وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر ونافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا
عطف على ماذا وفيه اقوال الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام
ابرهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون ابرهيم ولده
الا انه تعالى اضمر قوله وقلنا كما في قوله ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة الثالث انه
امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وهو كلام معترض في ذكر قصة ابرهيم عليه السلام ولان
وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا انتم من مقام ابرهيم مصلى والتقدير انا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة
للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرأ
واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابرهيم عليه السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على واذ جعلنا البيت مثابة
واذ اتخذوا مصلى **المسألة الثانية** ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم عليه السلام اي شيء هو القول الاول

انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا وجهين احدهما انه هو الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل عليه السلام وضعته تحت
قدم ابرهيم عليه السلام حتى غسلت راسه فوضع ابرهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت احدى شقي راسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت
رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة
وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابرهيم عليه السلام لما بنى البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا
انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابرهيم عليه السلام القول
الثاني ان مقام ابرهيم هو الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث انه عرفة ومزدلفة والجمار وهو قول عطا الرابع
الحج كله مقام ابرهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر انه
صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل
على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا وثانيها ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك والدليل عليه ان سائلا
لو سال المكي بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع وثالثها ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بالمقام ومعه
عمر رضي الله عنه فقال يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابرهيم مصلى فلم تغب الشمس حتى نزلت الاية ورابعها ان الحجر صار تحت
قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم عليه السلام وذلك من اظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابرهيم عليه السلام
فكان اختصاصه بابرهيم اقوى من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى خامسها قال تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم
مصلى وليس للصلوة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع وسادسها
ان مقام ابرهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ
اعني مقام ابرهيم عليه السلام اولى قال القفال ومن حمل مقام ابرهيم على الحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على
مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا وانما تدخل من لبيان
المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى من غيره **المسئلة الثالثة** ذكروا في المراد بقوله مصلى وجوها احدها
المصلى المدعى فجعله من الصلوات التي هي الدعاء قال تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وهو قول مجاهد
وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابرهيم وثانيها قال الحسن اراد به قبلة وثالثها قال قتادة
والسدي امروا ان يصلوا عنده وقال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان لفظ الصلوة اذا اطلق يعقل منه الصلوة المفعولة
بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو الذي يصلى فيه صلوة العيد وقال صلى الله عليه وسلم عنده بعد تلاوة الاية ولان
حملها على الصلوة المعهودة اولى لانها جامعة لسائر المعاني التي فسروا الاية بها وهاهنا بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف
فرض ام سنة فنظر ان كان الطواف فرضا فللشافعي فيه قولان احدهما فرض لقوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب
والثاني سنة لقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم
فركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه مختلفة ايضا في هذه المسئلة **المسئلة الرابعة** في فضائل البيت
روى الشيخ احمد البيهقي رحمة الله عليه في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اولا قال
المسجد الحرام قال قلت ثم اي قال المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركت الصلوة فصل فهو مسجد اخرجاه في الصحيح
وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس رضي الله عنه
قال النبي صلى الله عليه وسلم اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله تعالى
على وجه الارض ابو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان ادم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها لما راى
من سعتها ولانه لم ير فيها احدا غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله اني ساجعل
فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكري يسبحني فيها خلقي وسابوئك منها بيتا اختاره لنفسي
واخصه بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها باسمي واسميه بيتي انطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها واولاها
بذكري واضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك
حرما وامنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن احله فقد اباح حرمتي ومن امن اهله
استوجب بذلك اماني ومن اخافهم فقد اخافني ومن عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني سكانها جيراني وعمارها
وفدي وزوارها اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره باهل السموات والارض ياتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر
ياتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجيجا ويثجون بالتلبية ثجيجا فمن اعتمره لا يريد غيره فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق
علي ان اتحفه بكرامتي وحق على الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا ادم ما دمت
حيا ثم تعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي

من ولدك

من ولدك يقال له محمد صلى الله عليه وسلم وهو خاتم النبيين فاجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته فيكون اميني عليه ما دام
حيا فاذا انقلب الي وجدني قد ذخرت له من اجره ما يتمكن من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده
وسناه وتكرمته لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو ابوه يقال له ابرهيم ارفع له قواعده واقضي على يده عمارته واعلمه مشاعره
ومناسكه واجعله امة وحده قانتا قائما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وامره
فيفعل وينذر لي فيفي واستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت واهل تلك الشريعة [illegible]
من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس عن عطاء قال لما اهبط ادم عليه السلام بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت
الملائكة كما كنت اسمعها في الجنة قال بخطيئتك يا ادم فانطلق الى مكة فان بها بيتا تطوف به كما رايتهم يطوفون فانطلق الى مكة
فبنى البيت فكان موضع قدمي ادم قرى وانهارا وعمارة وما بين خطاه مفاوز فحج ادم البيت فقال ان هذا البيت انزله الله من السماء
ياقوتة مجوفة مع ادم فقال يا ادم ان هذا بيتي فطف حوله كما رايت ملائكتي تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا
قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما اغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي عليه السلام قال البيت المعمور
بيت في السماء بحذاء الارض يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون
الفا من الملائكة لا يعودون فيه ابدا وعن علي عليه السلام انه مر عليه الدهر بعد بناء ابرهيم عليه السلام فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه
الدهر فانهدم فبنته جرهم ومر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا
الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا نحكم بيننا اول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خرج عليهم فقضى
بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع القبائل كلهم فرفعوه فاخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري قال بلغني
انهم وجدوا في مقام ابرهيم عليه السلام ثلثة صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول انا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس
والقمر وحففتها بسبعة املاك حفا وباركت لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها
اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه
وويل لمن كان الشر على يديه **المسئلة الخامسة** في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال
النبي صلى الله عليه وسلم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءتا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو
عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال صلى الله عليه وسلم انه كان اشد بياضا من الثلج حتى سودته
خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ليبعثن هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد
على من استلمه بحق وروي عن عمر رضي الله عنه انه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان
الله ربي ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك اخرجاه في الصحيح **اما قوله تعالى**
وعهدنا فالاولى ان يراد بها انا الزمناهما ذلك وامرناهما وتفنا عليهما فيه ويدخل من قبل معنى العهد والميثاق اما قوله تعالى
ان طهرا بيتي فيجب ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت واذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس
والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله تعالى وكل ذلك داخل تحت
الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا بيتي ابنياه وطهراه من الشرك واسساه على التقوى لقوله افمن
اسس بنيانه على تقوى من الله وثانيها عرفا الناس ان بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجازه اجعلاه طاهرا عندهم
كما يقال الشافعي يطهر هذا وابو حنيفة ينجسه وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشك يزاحم الطائفين
فيه بل ابقياه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التاويلات مبنية على انه لم يكن هناك
ما يوجب ايقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن
طاهرات فكذا البيت المامور بتطهيره خلق طاهرا ورابعها معناه نظفا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس
بكما في ذلك وخامسها قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى بازالة تلك القاذورات
وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن ان يجاب عنه
بانه سماه الله بيتا لانه علم ان ماله الى ان يصير بيتا ولكنه مجاز **اما قوله** للطائفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشيء واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل
عليه لا يصرف عنه وجهه **المسئلة الثانية** في هذه الاوصاف الثلثة قولان الاول وهو الاقرب ان يحمل
ذلك على فرق ثلثة لان من حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيجب ان يكون الطائفون غير العاكفين والعاكفون غير الركع
السجود لتصح فائدة العطف والمراد بالطائفين من يقصد البيت حاجا ومعتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك
ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلي هناك القول الثاني وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا

كان جالسا فهو من العاكفين وإذا كان مصليا فهو من الركع السجود **المسألة الثالثة** هذه الآية تدل على أمور أحدها
أنا إذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلوات لأنه تعالى لما خصهم بالطواف
دل على أن لهم به مزيد فضل واختصاص وروي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء رضي الله عنهم أن الطواف لأهل الأمصار أفضل والصلوة لأهل مكة أفضل
وثانيها تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت وثالثها تدل على جواز الصلوة في البيت فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية
بين الشيئين فيها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلوة المفروضة في البيت فإن قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك
لأنه تعالى لم يقل والسجود في البيت كما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وإنما المراد فعله خارج البيت كذلك دلالته
مقصورة على جواز فعل الصلوة إلى البيت متوجها إليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود إلى البيت سواء كان ذلك في البيت
أو خارجا عنه وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت لا في البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجا
عنه وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى إنما أمرنا بالطواف به لا بالطواف
فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضا المراد لو كان التوجه إليه للصلوة لما كان الأمر بتطهير البيت للركع السجود وجها
إذا كان حاضروا البيت والنائي عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه واحتج مالك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان
متوجها إلى المسجد بل إلى جزء من أجزائه والجواب أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها إلى كل المسجد بل لا بد أن يكون متوجها
إلى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخلا تحت الآية ورابعها أن قوله للطائفين يتناول
مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات
والله أعلم بالحق والصواب **قوله تعالى** وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق
أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب
النار وبئس المصير اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى هاهنا قال القاضي في هذه
الآيات تقديم وتأخير لأن قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن إلا بعد دخول البيت في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله وإذ
يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإن كان متأخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وهاهنا مسائل **المسألة الأولى** المراد من الآية
دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب إلى مكة لأنه بلد لا زرع فيه ولا غرس فلولا الأمن وجعله آمنا من الآفات
فلم يصل إليه جبار إلا قصمه الله كما فعل بأصحاب الفيل لم يتمكن أحد من سكناه وهاهنا سؤالان السؤال الأول أليس أن الحجاج حارب
ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم ذلك له والجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا آخر
السؤال الثاني المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمنا كثير الخصب وهذا إنما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول
المعظم طلبها والجواب عنه من وجوه أحدها أن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين
فإذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لطاعة الله تعالى وإذا كان البلد بضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها
أنه تعالى جعله مثابة للناس والناس إنما يمكنهم الذهاب إليه إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة وثالثها
لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة
فيكون الأمن والخصب سببا لاتصاله بتلك الطاعة **المسألة الثانية** بلدا آمنا يحتمل وجهين أحدهما مأمون فيه كقوله تعالى
في عيشة راضية أي مرضية والثاني أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسأل القرية أي أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا
يلحقان البلد **المسألة الثالثة** اختلفوا في الأمن المسؤول في الآية على وجوه أحدها سأله الأمن من القحط لأنه
أسكن ذريته بواد غير ذي زرع ولا ضرع وثانيها سأله الأمن من الخسف والمسخ وثالثها سأله الأمن من القتل وهو قول
أبي بكر الرازي واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان
سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات وقال في أخرى رب اجعل هذا
البلد آمنا ثم قال في آخر القصة ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع إلى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة
فإن لقائل أن يقول لعل الأمن المسؤول هو الأمن من الخسف ولعله الأمن من القحط ثم الأمن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج إليه من الأغذية
وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة **المسألة الرابعة**
اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون إنها كانت كذلك
أبدا لقوله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وأيضا قال إبراهيم عليه السلام إني أسكنت من ذريتي بواد
غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي أنها كانت محرمة قبل ذلك ثم إن إبراهيم عليه السلام أكده بهذا الدعاء وقال آخرون
إنما صارت حرما آمنا بدعاء إبراهيم وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم إني حرمت المدينة كما حرم
إبراهيم مكة والقول الثالث أنها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بدعوة إبراهيم فالأول بمنع الله من الاصطلام

وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني بالأمر على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم **المسألة الخامسة** قال في هذه السورة بلدا آمنا
على التنكير وقال في سورة إبراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين الأول أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكأنه قال
اجعل هذا الوادي بلدا آمنا لأنه تعالى حكى عنه أنه قال إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال هاهنا اجعل هذا الوادي
بلدا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكأنه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا أمن وسلامة كقولك جعلت
هذا الرجل آمنا والثاني أن تكون الدعوتان وقعتا بعدما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما
حارا وهذا إنما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة لأن التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان
الكاملة في الأمن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة **أما قوله** من آمن منهم بالله
فهو بدل من قوله أهله يعني وارزق المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا واعلم
أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا
التخصيص النص والقياس أما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الفاسقين وأما القياس فمن وجهين الأول أنه لما سأل الله تعالى
أن يجعل الإمامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تأديبا له في المسألة فلما ميز الله المؤمنين عن الكافرين
في باب الإمامة لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم إن الله تعالى أعلمه بقوله فأمتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق
الدنيا لأن منصب النبوة والإمامة لا يليق بالفاسق لأنه لا بد في الإمامة والنبوة من قوة العزم والصبر على صنوف المحنة حتى
يؤدي عن الله أمره ونهيه ولا تأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار أما الرزق فلا يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق
فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثاني يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوي في ظنه أنه إن دعا للكل
كثر في البلاد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس إلى الحج فخص المؤمنين لهذا السبب بالدعاء **أما
قوله** ومن كفر فأمتعه قليلا ففيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر فأمتعه بسكون الميم خفيفة من أمتع
والباقون بفتح الميم مشددة من متع والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف **المسألة الثانية** أمتعه قيل
بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما إلى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجه عن هذه الديار إن أقام على الكفر
والمعنى أن الله تعالى كأنه قال إن كنت خصصت بدعائك المؤمنين فأنا أمتع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا أسعد في ذلك ما أفضله به
على المؤمنين إلى أن يتم عمره فأقبضه ثم أضطره في الآخرة إلى عذاب النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا إذ كان واقعا
في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الأزل والأبد وهو بالنسبة إليها قليل جدا والحاصل أنه تعالى بين أن نعم المؤمنين في الدنيا موصولة
بالنعم في الآخرة بخلاف الكافر فإن نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتتخلص منه إلى الآخرة **المسألة الثالثة** ثم أضطره إلى عذاب
النار فاعلم أن في الاضطرار قولين أحدهما أن يفعل بهما ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون إلى نار جهنم دعا
ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطره إلى الأمر أي ألجأه إليه وحمله عليه من حيث كان كارها له فقالوا إن أصله من الضر
وهو إدناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها والثاني أن الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل
ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر إلى تناول الميتة وإن كان ذلك الأكل فعله فيكون المعنى
أن الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه لأن من هذا حاله يحصل ملجأ إلى الوقوع في النار
ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير لما بإزائه النعيم والسرور وبئس المصير صلاح والله أعلم وأحكم **قوله سبحانه وتعالى**
وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ربنا
واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب
الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت
العزيز الحكيم اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأمور التي حكاها الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وهو أنهما عند
بناء البيت ذكرا ثلاثة أنواع من الدعاء ثم هاهنا مسائل **المسألة الأولى** قوله وإذ يرفع حكاية حال ماضية و
القواعد جمع قاعدة وهي الأساس والأصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه أقعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك أي يثبتك
ورفع الأساس البناء عليها لأنه إذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها سافات
البناء لأن كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لأنه إذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع
السافات **المسألة الثانية** الأكثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجودا قبل إبراهيم عليه السلام على ما روي
فيه من الأحاديث واحتجوا بقوله وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت فإن هذا صريح في أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة
إلا أن إبراهيم رفعها وعمرها **المسألة الثالثة** اختلفوا في أنه هل كان إسماعيل عليه السلام شريكا في رفع قواعد
البيت وبنائه قال الأكثرون إنه كان شريكا له والتقدير وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه أنه تعالى

عطف اسمعيل على ابرهيم فلابد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت
فوجب ان يكون احدهما بانيا والآخر رافع اليه الحجر والطين وعلى الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما
وان كان الوجه الاول ادخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروى معناه عن علي
عليه السلم انه لما بني البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال الى الله فعطش اسمعيل فلم ير شيئا من الماء
فناداهما جبريل عليه السلم ففحص الارض باصبعه فنبع زمزم وهولاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأوا واسمعيل
ربنا تقبل منا على تقدير ويقولان ربنا هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التاويل
ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على ان اسمعيل تأذى بعمل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا
لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبل منه فاذا هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده **المسئلة**
الرابعة انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد ثم تبيينها بعد الابهام
من تفخيم البيان ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك من الدعاء النوع الاول **قوله**
تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون
كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن
احد المتلازمين باسم الآخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل
من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف
الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل والاعتراف بالعجز
والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم العاقل
من اعطاء الثواب عليه لان كون ذلك لا يجب عليه وتمام تحقيقه سياتي في تفسير المحبة في قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله **المسئلة**
الخامسة انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قال المتكلمون
ولو كان ترتب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة لانه يجري مجرى ان الانسان يتضرع
الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائها
على صورتها في الاشراق والاحراق باردة والجمد حال بقائه على صورته في الانجماد والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا
يترتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون الدعاء ههنا اقبح ولما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شئ اصلا
المسئلة الثالثة انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعانا وتضرعنا وتعلم
ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك
فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه وتعالى لكماله في هذه الصفة كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعاء
قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية في مسئلة خلق
الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد والاستسلام والانقياد و
كيف كان فقد رغبا في ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق
قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي
انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلبا ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمون اجمعوا
على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولانه لما ثبت ان الاية متروكة الظاهر ثم لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان
اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا
وثانيها جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف
للشئ والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها
جعله كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ائمة اي امرناهم بالاقتداء بهم وقال اني جاعلك للناس اماما فهو بالامر
وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقولك جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها البيان والدلالة يقال جعلت
كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت بطلان ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما بالاسلام
والحكم لهما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق ولكن
لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه لهذه الامور حتى يفعلها
فقد جعله مسلما له ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفي خلاف
ذلك يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية

فوجب

فوجب ترك القول به انما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا
ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر
قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض
فينا في الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد منه الزيادة
في الاسلام لقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم عليه السلم ولكن ليطمئن قلبي
وكانهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال الثالث ان الاسلام اذا اطلق
يفيد الايمان والاعتقاد واما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له والانقياد والرضا بكل ما قدر
وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقي في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة
بسبب البشرية فاراد ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذه
الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر اما قوله نحمل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان الموصوف اذا
حصلت الصفة صفة له فلا فائدة في الدعاء واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا
يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشئ اكثر من الرغبة في تحصيل
الوصف به والحكم فكان حمله على الاول اولى وثانيها انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى
لا يجوز عليه الكذب فلو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله نحمل ذلك على فعل
الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها ان لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه الى غيره ترك للظاهر وثانيها
ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل
وانه غير جائز وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في ترجيح جانب الفعل على الترك او لا يكون فان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح
لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب في ذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح
اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع فيمكن وقوع
الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع
او ليس كذلك فان كان الاول كان المجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه
كذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهذا محال فثبت ان القول بهذا
اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال
العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا واعلم ان السؤال المشهور في هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين
فكيف طلبا الاسلام قد ادرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم الذي يدل على صحة العقل
على ان ضميرهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه ما ذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه ام لا فان لم تكن صالحة
لتركه فتلك القدرة موجبة فخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل ومع تسليم امكانها فالمقصود
حاصل اما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشئ على عدمه الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم
باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود
واما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا بمرجح
ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا
مسلمين لك هو الذي صح على قوانين الدلائل العقلية **المسئلة الثانية** قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر
اي يكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره وان لا يكون ملتفت
الخاطر الى شئ سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم عليه السلم في موضع آخر فانهم عدو لي الا رب العالمين ثم ههنا قولان احدهما
ربنا واجعلنا مسلمين اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك والثاني قائمين بجميع شرائط الاسلام وهو الاوجه لعمومه **المسئلة**
الثالثة واعلم ان العبد لم يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا وسيأتي بيانه في تفسير قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط
الدعاء **اما قوله** تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما ان في ذريتهما
الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قيل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل
قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالان السؤال الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على ان في ذلك ذريته
من يكون ظالما فكذلك يوجد منهم من لا يكون ظالما فاذا كون بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفائدة في طلبه بالدعاء
مرة اخرى والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع السؤال الثاني لم خص ذريتهما بالدعاء اليس ان هذا يجري مجرى

حفظ

البخل في الدعاء والجواب الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد الانبياء اذا اصلحوا اصلح بهم غيرهم وتابعهم
على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف يتسببون السداد من وراءهم السؤال الثالث الظاهر ان الله
تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان اجداد محمد
صلى الله عليه وسلم لم يكن احد من العرب مسلما ولم يكن احد سوى العرب من ذرية ابرهيم واسمعيل عليهما الصلوة والسلام والجواب
قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا ولم تزل الرسل من ذرية ابرهيم وقد كان في الجاهلية عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة
ويقال عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو بن الطرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة والثواب والعقاب
ويوحدون الله تعالى ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان **اما قوله** وارنا مناسكنا ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
في ارنا قولان الاول علمنا شرايع حجنا اي اذ امرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس الى حجه فعلمنا شرايعه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من عمل وقول
ويجاز هذا من روية العلم قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني اظهرها لاعيننا حتى نراها
قال الحسن ان جبريل عليه السلام ارى ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسمي عرفات
فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فامره جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات وههنا قول ثالث وهو ان
المراد العلم والروية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بامور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منها الا بالروية فوجب حمل
اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جائز فبقي القول المعتبر هو القولان
الاولان ثم من قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرايع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول
قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف **المسئلة الثانية** النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكا
والذبيحة نسيكة وسمي اعمال الحج مناسك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي هذا في المواضع التي يقام
[illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

باسكان الراء في كل القرآن ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة ارنا اللذين اضلانا وقرأ ابو عمرو في بعض الروايات
باسكان الراء في كل القرآن والظاهر عنه باختلاس كسرة الراء من غير اشباع كل القرآن والباقون بالكسرة مشبعة واصله ارئينا بالهمزة المكسورة
نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهي الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي ان يسكن الراء لئلا يجحف
بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة واما التسكين ففي حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما
الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة **اما قوله** وتب علينا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الآية قال لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب والا لكان
طلب التوبة طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل ان يقول
ان الصغيرة قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عليها محال لان تاثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال
وههنا اجوبة اخر تصلح لمن جوز الصغاير ولمن لم يجوزها وهو من وجوه الاول يجوز ان ياتي بصورة التوبة تشددا في
الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد كان اقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا
داعيا الى ترك المعاصي وثانيها ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو
او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك وثالثها انه تعالى لما اعلم ابرهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما
عاصيا لا جرم سال ههنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يوفق اولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا
اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري
ويكون مراده ان ولدي اذنب فتقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي هذا التاويل وجوه الاول حكى الله
تعالى في سورة ابرهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المعنى ومن عصاني فانك قادر عليه ان تتوب عليه وتغفر له ما سلف من ذنوبه الثاني ذكر الله في

وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث انه قال عطفا على هذا ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الرابع تأولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم
فجعل خلقه اياه ثم خلقا لهم اذ كانوا من ابنيه فكذا لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اي ذريتنا **المسئلة الثانية** احتج
الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة
للعبد لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف او على قبول التوبة من العبد
قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه الاول انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة
استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما
لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن مجموع امور ثلثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث
وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا
التألم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب
الذي كان ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما في الماضي فبتلافي ما فات
بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن
التصديق بكون المعاصي سبب الشقاء بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق واشتغال الشك عنه واستيلائه على القلب
ثم ان هذا اليقين متى استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه
كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فراى محبوبه قد اشرف على الهلاك فيشتعل نيران الحب في قلبه فينبعث من تلك الحالة
ارادته للانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب العلم على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية عن المعارض
لابد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تألم القلب بسبب مشاهدة امر مكروه لابد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع
وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ودافعا للمنافع امر ضروري وكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل
تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون
ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج من العلوم الضرورية فمجموع
تلك العلوم الضرورية المستنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او غير كاف فان كان كافيا
كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار
كان ايضا خارجا عن الاختيار ولا بد من شيء اخر فذلك الاخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف
وقد كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية اولا الى العلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام
في ذلك الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق
للدلائل العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية اولى بالتاويل **اما قوله** تعالى انك انت التواب الرحيم فقد تقدم
ذكره من قبل النوع الثالث **قوله** ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واعلم انه لا شبهة في ان قوله ربنا وابعث فيهم يريد
من اراد بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصف ذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف
عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسل يكمل لهم الدين
والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام والثاني ان يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه احدها ليكون
محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها وثانيها انه اذا كان منهم
فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته وثالثها انه اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم واشفق
عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم اذا عرفت هذا فنقول اذا كان مراد ابرهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال والمستقبل وكان قد غلب على
ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه سرور عظيم
بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف اعلى من هذه المرتبة واما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه
احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة
هذه الآية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وثالثها ان ابرهيم
عليه السلام انما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه
وسلم [illegible] في باب الصلوة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم واجابوا عنه من وجوه
اولها ان ابرهيم عليه السلام دعا لمحمد صلى الله عليه وسلم حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك فلما وجب للخليل
على الحبيب حق دعائه قضى تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيامة وثالثها ان ابرهيم عليه السلام
سال ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد صلى الله عليه وسلم فاجابه الله اليه وقرن

ذكره بعد كرجيد ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابرهيم عليه السلم كان ابو الملة لقوله ملة ابيكم ومحمد صلى الله عليه وسلم
كان ابو الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي اولى بالمومنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في قصته بالمومنين رؤف رحيم وقال صلى الله
عليه وسلم انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلوة
ورابعها ان ابرهيم عليه السلم كان منادي الشريعة واذن في الناس بالحج وكان محمد صلى الله عليه وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي
للايمان فجمع الله بينهما في الذكر الجميل واعلم انه صلى الله عليه وسلم لما طلب بعثة الرسل اليهم ذكر لذلك الرسول صفات اولها
قوله يتلوا عليهم اياتك وفيه وجهان الاول انها الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لان الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك
فوجب حمله عليه الثاني يجوز ان الايات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته عليهم انه كان يذكرهم بها
ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب
وحقايقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف
ومنها ان يكون لفظه ولفظه معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها
ان يكون في قراءته في الصلوة وساير العبادات نوع طاعة فهذه حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما
فيه من الدلايل والاحكام فان الله تعالى وصف القران بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى
اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقايقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب الصفة الثالثة من صفات الرسول صلى الله عليه

وسلم **قوله تعالى** والحكمة اي ويعلمهم الحكمة واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له
الامران وقيل اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل ولذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في
القول والعمل ووضع كل شيء موضعه قال القفال عبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف
المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له
وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة وقال صاحب الشافعي والدليل عليه
انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلايل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة
بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل كالحكم وهو مصدر بمعنى الفعل
والحليقة والمعنى ويعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضيتك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا الخبرة والخيرة والقل والقلة والذل
والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الايات المحكمة والحكمة اراد بها الايات المتشابهات وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما
فيها من الاحكام والحكمة اراد بها ان يعلمهم حكم تلك الشرايع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب
كانه تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب وبانه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم **قوله** ويزكيهم
واعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته والثاني ان يعرف الخير لاجل العمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين
لم يكن طاهرا عن الرذايل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذايل والنقايص فقال ويزكيهم
واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان المراد
حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذا هذه التزكية لها تفسيران الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة
حتى يكون ذلك كالسبب لتكثيرهم لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم بامور الدنيا الى ان يومنوا ويصلحوا فقد كان
صلى الله عليه وسلم يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة ليقوي بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم
وانه اوتي مكارم الاخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيامة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي للشهود والاول
اجود لانه ادخل في مشاكلة مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة
ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الاية وللمفسرين فيها عبارات احدها
قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الاية على انه سيكون في ذرية اسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وان الشرك بنجسهم وانه تعالى
يبعث فيهم رسولا يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله تعالى والاخلاص عن ابن عباس وثالثها
ويزكيهم عن الشرك وساير الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبايث واعلم انه عليه السلم لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله
تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا
ومبرأ عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم ان العزيز من صفات الذات
اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه عن الضيم والمذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمنع من مراده
حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة افعال العزة وهو الامتناع

حتى

عن استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين
من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان يصدق
نقايضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الاثار عن الفاعل
وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي
فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح فما كان محالا لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه
فحينئذ يلزم ان لا يكون الاله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم بالبديهة واما ان
مستلزم المنافي مناف فمعلوم بالبديهة فان الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور فمتفق عليه فثبت ان الاله لا يقدر
على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبنا فليس شيء من الافعال سفها منه فزال السؤال والله اعلم واحكم واعظم **قوله سبحانه**
وتعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين
اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر امر ابرهيم عليه السلم وما اجراه على يده من شرايف شرايعه التي ابتلاه بها ومن بناء بيته وحج عباد الله اليه وما جبله
الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعايه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلفت بيانها في هذه الايات السالفة عجب الناس فقال ومن يرغب
عن ملة ابرهيم والايمان بمن اتى بشرايعه فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون به ويصلون بالوصلة
التي بينهم وبينه من جانب الابن وهو اسرايل واما قريش فانما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون ال الله وساير العرب
وهم العدنانيون مرجعهم الى اسماعيل وهم يفتخرون على قحطان بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم عليه
السلم ولما ثبت ان ابرهيم عليه السلم هو الذي طلب بعثة هذا الرسول في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب
ممن اعظم مفاخره وفضايله الانتساب الى ابرهيم عليه السلم ثم لا يومن بالرسول الذي هو دعوة ابرهيم عليه السلم ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا
مما يستحق ان يتعجب منه **اما قوله** ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ففيه مسايل **المسئلة الاولى** يقال رغبت عن
الامر اذا كرهته ورغبت فيه اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع
على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك احد الا زيد **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول
ههنا سوال وهو ان المراد بملة ابرهيم هي الملة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا
يخلو اما ان يقال هذه الملة هي عين ملة ابرهيم عليه السلم في الفروع وفي الاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق
ولكنهما يختلفان في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما القول الاول فباطل لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان شرعه نسخ كل الشرايع فكيف يقال
هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق
لا يقتضي كمال وسوال اخر وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بان شرع ابرهيم منسوخ ولفظ الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم ان
يكون محمد صلى الله عليه وسلم راغبا ايضا عن ملة ابرهيم فيلزم الذم عليه وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلم انه تضرع الى الله تعالى
وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتاييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب انه هو مطلوب
ابرهيم عليه السلم قال السايل ان القوم لما سلموا ان ابرهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد صلى الله عليه وسلم روى هذا الخبر عن
ابرهيم عليه السلم ليبنى على هذه الرواية الزامه انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته صلى الله عليه وسلم فاذا لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية فيفضي الى
الدور وهو ساقط سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابرهيم عليه السلم طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا
من ذريته وذرية اسماعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص ولعله شخص اخر سيجي بعد ذلك فاذا جاز ان يتاخر اجابة هذا الدعا
بمقدار الفي سنة وهو الزمان الذي بين ابرهيم وبين محمد صلى الله عليه وسلم فلم لا يجوز ان يتاخر مقدار ثلاثة الاف حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء
شخصا اخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السوال الاول لعل التورية والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود
والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثباته بقوله صلى الله عليه وسلم ظهور المعجزة
على يده وهو القران واخباره عن الغيوب التي لا تعلمها امثال هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى الموكد للمقصود والمطلوب
المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول انه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول
وجوه الاول امتهنها واستخف بها واصل السفه الخفة ومنه قولهم زمام سفيه وذلك لانه اذا رغب عما لا يرغب فيه عاقل فقد بالغ في اذلال
نفسه وتعجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة والثاني قال الحسن الا من جهل نفسه فلم يستدل بذلك وحسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة
ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها فيستدل بما يجده من اثار الصنع على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم الثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة والرابع اضل نفسه القول الثاني ان نفسه ليست مفعولا وذكروا
على هذا القول وجوها الاول ان نصبه بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا
ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تاكيدا كما يقال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في سفهه الثالث الا من سفه

بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما اخبر بسفاهة من رغب عن ملة ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرايع والامامة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيفت الله خلة الله تعالى فشرفه بهذا اللقب الذي هو في نهاية الجلالة لمن نالها من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك ملوك الملل والشرايع فليحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته سفيه ثم بين انه في الاخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال تلك المنزلة وقيل في الاية تقديم وتاخير واذا كان كذلك كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله وجهه

قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما سلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذه حاله في البداء والعاقبة فاسلامه لله وحسن اجابته منظور فيه فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف يعقل ان يكون بهذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشا الاشكال انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما فهل كان ابرهيم عليه السلم غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقال له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدلايل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر

امتلاء الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملات بطني

واصدق دلالة منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور اخر احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله هو ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح والاعضاء فقوله اسلم

قوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله سبحانه وتعالى عن ابرهيم عليه السلم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن عامر وحده واوصى بالالف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون ووصى بغير الف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل مبالغة وتكثير **المسئلة الثانية** الضمير في بها الى اي شئ يعود فيه قولان الاول عايدة الى قوله اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان التانيث على تاويل الكلمة القول الثاني انها عايدة الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم قال القاضي وهذا القول اولى من وجهين الاول ان ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن اولى من رده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع من الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالاخرة والشهادة وحدها لا تقتضي ذلك **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقايق مرغبة في قبول الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابرهيم بنيه بل قال وصيهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت احتياط الانسان لدينه اشد واتم فاذا عرف انه عليه السلم في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب وثانيها انه عليه السلم خصص بنيه بذلك وذلك لان الشفقة على اولاده اكثر من الشفقة على غيرهم فلما خصهم بذلك في اخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص احدا منهم من هذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلم اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه عليه السلم ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا يدل على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابرهيم هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف

تحسينا ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام واجراها بالرعاية فهذا هو السبب انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابرهيم عليه السلم انه كان يدعو الكل الى الاسلام والدين **اما قوله** ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابرهيم والمعنى انه اوصى كوصيته والثاني قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب **اما قوله** يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني **اما قوله** اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلايل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره **اما قوله** فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل اذا لم يامن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر ان ياتي بالشي قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور والله اعلم واحكم **قوله تعالى** ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلم انه بالغ في وصيته بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان ام معناها معنى حرف الاستفهام وحرف العطف وهي تشبه من حروف العطف او وهي تاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانك لا تعلم كون احدهما عنده فتسال عن تعيين هل احد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم ان الكاين عنده زيد او عمرو فسالته عن التعيين قلت ازيد عندك ام عمرو اي اعلم ان احدهما عندك لكن اهو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل ام شاء وكان قايل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر انها ابل فاخبر على مقتضى ظنه انها لابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هل هي شاء ام لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها لابل ام شاء جار مجرى قولك انها لابل بل اهي شاء كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل فكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو ومعنى ايهما عندك ولم يكن ما بعد ام منقطعا عما قبله بل هما معا يعني ان عمروا قرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثير اما المتصلة فقوله تعالى اانتم اشد خلقا ام السماء بناها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه كانه يقول والله اعلم بل يقولون افتريه فدل على ان الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ام ههنا بمنزلة الهمزة وفيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عندما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الذي هم عليه دين الرسل كيف تقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابرهيم عليه السلم ويعقوب وساير الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه الاية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار يتعلق بمجرد ادعايهم الحضور عنده وفاته فهذا هو الذي انكره الله تعالى فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب ما تعبدون فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية القول الثاني ان ام في هذه الاية متصلة وطريقه ان يقدر قبلها محذوف فكانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوايلكم من بني اسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعا بنيه الى ملة الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه براء **اما قوله** اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه اي اذ الاولى وقت للشهداء والثانية وقت للحضور **المسئلة الثانية** الاية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلم على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره **اما قوله** ما تعبدون من بعدي ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شئ والمعنى اي شئ تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان **المسئلة الثانية** قوله من بعدي هذا **اما قوله** قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذه الاية تمسك بها فريقان من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلم ما انكر عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا الا طريق الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الاية فانهم لم يقولوا نعبد الاله بالدليل العقلي بل قالوا نعبد الاله الذي انت تعبده واباؤك وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعليم والجواب كانه

ليس في الآية دلالة على انهم عرفوا الحق الا بالدلائل العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما اقروا بالاله الا على طريقة التقليد والتعليم ثم ان
القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما
في الباب ان يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه اولها ان ذلك احضر في القول من شرح صفات الله تعالى
وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب فكانهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك فلا خلاف منا عليك
فيما نعبده ونخلص العبادة له وثالثها لعل هذه اشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في اول هذه السورة
في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وههنا مرادهم بقوله نعبد الهك واله ابائك اي نعبد الاله الذي
دل عليه وجودك ووجود ابائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد **المسألة الثانية**
قال القفال في بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته
فقال لهم هذا القول تحريضا لهم على التمسك بعبادة الله وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند
الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضي هذا
بعيد لوجهين احدهما انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين الثاني انه تعالى ذكر في الكتاب
حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بما ظاهر **المسألة الثالثة** قوله ابراهيم واسمعيل واسحق عطف بيان
لآبائك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق **المسألة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه
الاخوة والاخوات للاب والام او للاب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد وبه قال مالك وابو يوسف
ومحمد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر الصديق وابن عباس وعائشة ومن التابعين قول الحسن
وطاوس وعطاء اما الاولون وهم الذين لا يسقطون بالجد فلهم قولان احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معهم او ثلث جميع المال
ثم الباقي بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي والثاني انه بمنزلة احد الاخوة
ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه شيء واحتج ابو حنيفة على قوله بان الجد
والاب يحجب الاخوة والاخوات فيلزم ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب بالاية والاثر اما الاية فهذه الاية وهي قوله تعالى نعبد الهك واله
ابائك ابراهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل فقد اطلقه على العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب قلنا الاستعمال
دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى ابا في حق الجد الاية الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف واتبعت ملة ابائي
ابراهيم واسحق ويعقوب واما الاثر فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا
الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها
انكم كما استدللتم بهذه الاية على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب فالله تعالى ما
ادخل يعقوب في بنيه لانه ميزه عنهم فلو كان الصاعد في الابوة ابا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس
باب وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح لمن مات ابوه وجده حي ان ينفي انه اب كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس
باب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم
حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة لصح القول بانه مات وخلف ابا
وابا كثيرين وذلك مما لا يطلقه احد من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة
لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله
عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان
الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الاية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد
ليس باب واما الايات التي تمسكوا بها في بيان ان الجد اب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه اولها انه قرئ واله ابيك ابراهيم
فيطرح اباءك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة بل الجواب ان يقال انه اطلق لفظ الاب على الجد
وعلى العم وقال صلى الله عليه وسلم في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا علي ابي فقلنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل
عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلقوا اسم الاب عليه نظرا الى الحكم الشرعي
لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها من ارباب اللسان **اما قوله تعالى** الها واحدا فهو بدل من اله ابائك
كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص اي يريد باله ابائك الها واحدا **اما قوله** ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها
انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها ان يكون جملة
اعتراضية مؤكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون للتوحيد ومذعنون **اما قوله تعالى** تلك امة قد خلت

فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة وهم ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف وخلت
مضت وانقضت والمعنى اني اقتصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان
تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لا تنتفعون بافعالهم والاية دالة على مسائل **المسألة الاولى**
الاية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان
كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتنتبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا
وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق **المسألة الثانية** الاية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد صلى الله عليه وسلم
وتحذيرهم من مخالفته **المسألة الثالثة** الاية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الاباء بخلاف قول اليهود من ان
صلاح ابائهم ينفعهم وتحقيقه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتوني يوم القيامة
باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال صلى الله عليه وسلم من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب
بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا
عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم **المسألة الرابعة** الاية تدل على
بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر ابائهم وكانت اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم باتخاذهم العجل وهو قوله تعالى
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك **المسألة الخامسة** الاية دالة
على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا ان
دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاثة تفاسير احدها
وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى
كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله وهو متعلق بالقدرة الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل
توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحاصلة فيه وهو قول
ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقا بمقدور واحد وقع المقدور بهما فكان فعل العبد وقع
باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى ابي اسحق الاسفرايني لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما
القائلون بان القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان الاول الذين يقولون بان القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو
الخالق للكل بمعنى انه هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع
فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي
الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد
قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد
واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلقه فيه استحال منه في ذلك الوقت
ان يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو
مكتسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله او لم يقع البتة بقدرة الله او وقع بالقدرتين معا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف
يكون مكتسبا له فان كان يقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع
فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر اما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا
شغل تلك الاحياز فهذا الشغل حصل بخلق الله تعالى بعين المنهي عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة
العبد فهو المطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف لما ثبت ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى لقدرة العبد تاثير البتة قال
اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه الاول ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير
عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها وثانيها لو كان العبد موجدا للفعل بنفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر
يقصد تحصيل العلم ولا يحصل الا الجهل وثالثها لو كان العبد موجدا للفعل بنفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل
وذات القدرة لانه لا يمكننا ان نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المعقول عنه ثم تلك
الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى والاثر واجب
الحصول عند حصول الموجدية فيلزم اسناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزم منا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته
قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني
كثيرة والله اعلم **قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين**
اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل التي ذكرها على صحة دين الاسلام حكى بعدها انواعا من شبه المخالفين

الطاعنين في الاسلام **الشبهة الاولى** حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا وانهم لم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل
اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير
هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هؤلاء المختلفين اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ
بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين على التقليد فكانه سبحانه وتعالى قال ان كان المعول في الدين على الاستدلال
والنظر فقد قدمنا الدلائل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم عليه السلم وترك اليهودية والنصرانية اولى فان قيل
اليس ان كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم قلنا لما ثبت ان ابرهيم عليه السلم كان قائلا بالتوحيد وثبت ان النصارى
يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم عليه السلم وان محمدا صلى الله عليه وسلم لما دعى الى التوحيد
كان على دين ابرهيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ **اما قوله** وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فلا يجوز ان يكون
المراد به التخيير اذ المعلوم من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى كذلك
بل المراد ان اليهود تدعوا الى اليهودية والنصارى يدعون الى النصرانية وكل فريق يدعو الى دينه ويزعم انه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا
اي انكم ان فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة **اما قوله** بل ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة اربعة اقوال الاول
كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابرهيم الثاني على الحذف
تقديره بل نتبع ملة ابرهيم الثالث تقديره بل نكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسئل القرية
اي اهلها والرابع التقدير قل اتبعوا ملة ابرهيم وقرأ الاعرج ملة ابرهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة ابرهيم
وبالجملة فانت بالخيار بين ان تجعله مبتدأ او خبرا **اما قوله** حنيفا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لاهل اللغة
في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج احنف تفاؤلا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة
قالوا وكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي الثاني ان الحنيف المائل لان الاحنف هو الذي تميل
كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال والمعنى ان ابرهيم حنيف الى دين الله اي مائل اليه فقوله ملة ابرهيم حنيفا
اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج البيت
وثانيها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع ابرهيم في شرايعه التي هي شرايع الاسلام ورابعها اخلاص العمل وتقريره
بل نتبع ملة ابرهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات واصله من
ابرهيم عليه السلم **المسئلة الثانية** حنيفا فيه قولان احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك
رايت وجه هند قائمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع النكرة المعرفة فانقطع منه
فانتصب قاله نحاة الكوفة **اما قوله** وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان في مذهب اليهود والنصارى شركا
على ما بيناه ولانه تعالى حكى عن بعض اليهود عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان بدين
ابرهيم عليه السلم ومعلوم انه اتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدين بهذه الاشياء
ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون قال القاضي الاية تدل على ان للواحد منا ان يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله افحاما له وان لم يكن ذلك حجة في نفسه
لان من المعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه
صلى الله عليه وسلم لما كان قد اقام الحجة بها وازاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه
فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابرهيم اولى بالاتباع ولقائل ان يقول اليهود والنصارى ان كانوا معترفين بفضل ابرهيم
ومعترفين بان ابرهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا ذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا
قائلين بذلك لم يكن في دعويهم فائدة وان كانوا منكرين فضل ابرهيم او كانوا معترفين به لكنهم انكروا كونه منكرا للتجسيم او التثليث لم يكن ذلك
متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق عليه فكان الاخذ به اولى والجواب انه كان معلوما بالتواتر ان ابرهيم عليه السلام
ما اثبت الولد لله سبحانه وتعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت بذلك ان طريقتهم مخالفة لطريقة ابرهيم صلوات الله وسلامه
عليه **قوله تعالى** قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون ۝
اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب الجدلي اولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الاية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء ظهور المعجزة
عليهم ولما ظهرت المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد
يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله امنا بالله وما انزل الينا الى اخر الاية وهذا هو الغرض الاصلي
من ذكر هذه الاية فان قيل كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلم مع القول بان شرايعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بان كل واحد

من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا يلزمنا المناقضة اما اليهود والنصارى فبنبوة من ظهر المعجزة عليه وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته
للرسول صلى الله عليه وسلم قل بل ملة ابرهيم حنيفا ثم قال للامة قولوا امنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا امنا بالله يتناول
جميع المكلفين اعني النبي صلى الله عليه وسلم وامته والدليل عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني ان
قوله وما انزل الينا لا يليق الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فلا اقل من ان يكون هو داخلا فيه واحتج الحسن على قوله بوجهين الاول انه صلى الله عليه
وسلم امر من قبل بقوله قل بل ملة ابرهيم الثاني انه صلى الله عليه وسلم في غاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب والجواب ان هذه
القراين وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله قولوا امنا بالله وانما قدمه لان الايمان بالله [illegible] على الايمان
بالشرائع فمن لا يعرف الله استحال ان يعرف نبيا او كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بان طريق معرفة الله
تعالى الكتاب والسنة **اما قوله** والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرائيل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشاف السبط
الحافد وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلوات الله عليهم والاسباط حفدة يعقوب عليه السلام ذراري ابنائه الاثني عشر
اما قوله لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان الاول انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة
على الدليل وذلك غير جائز الثاني لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي
الاسلام كما قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه
والوجه الاول اليق بسياق الاية **اما قوله** ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى واذا كان كذلك
فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز وجب الايمان به اما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك
الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل والله اعلم واحكم بالغيب قوله سبحانه وتعالى وتقدس
فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم
واعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته
وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا **اما قوله** بمثل ما امنتم
به ففيه اشكال وهو ان الذي امر به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه احدها ان المقصود منه التبكيت والمعنى ان حصلوا
دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد استحال
الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الراي الصواب فان كان عندك راي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب
من رايك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رايت لا راي وراءه وانما قلنا انه يستحيل ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين
في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل ما ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته فكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة
والمناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المناقض في السداد والصحة وثانيها ان المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء ۝
وقال الشاعر وصاليات ككما يؤثفين وكانت ام الاحنف ترقصه وتقول والله لولا حنف برجله
ودقة في ساقه من هزله ما كان احد كمثله وثالثها انكم امنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان امنوا بمثل ذلك
وهو التورية من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورابعها ان يكون قوله فان
امنوا بمثل ما امنتم به اي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الاية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد
ابن جرير الطبري عن ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذي امنتم به قال القاضي لا وجه
لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى فيها لان ذلك اذا جعله المرء مذهبا لزمه ان يغير تلاوة كل الايات المتشابهة وذلك محظور
والوجه الاول في الجواب هو المعتمد **اما قوله** فقد اهتدوا فالمراد فقد اهتدوا الى الحق وقبلوه وقد يكون مهتديا بعد حالة يكون وليا لله
تعالى ذا اخلاص في اعمال صوابه والاية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل
التي نصبها الله وكلفه كشف عنها ومن وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق
بحثان الاول قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق
جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهو ان يكون هذا في حد وذلك في حد اخر والتعادي مثله كان هذا يكون في عدوة وذلك
في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب اخر وقال اخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه
ويؤذيه قال تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق امر احدهما على الاخر البحث الثاني قوله وان تولوا فانما
هم في شقاق اي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس
غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات احدها قال ابن عباس فانما هم في
شقاق في خلاف قد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله تعالى وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اي ضلال

وثانيها قال ابن زيد في منازعة ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة التي لا تكون معصية انه في شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه واستحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معادون للرسول صلى الله عليه وسلم مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله تعالى من كيدهم وامن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال المتكلمون فهذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب فيكون معجزا وذلك لانا وجدنا المخبر بهذا القول على ما اخبر به لانه تعالى كفاهم شر اليهود والنصارى ونصرهم عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلاء في ايديهم يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المنجم لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون خذلهم الله لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان من كان مبتلى باعداء [illegible] فانه يقال له اصبر فان الله تعالى يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع اخرى فاذا كان معتادا فكيف يقال انه معجز واهل العلم توسل الى ذلك برؤيا رآها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه يأتي بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا والجواب انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذه الاخبار وحدها معجز بل غرضنا ان القرآن مشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المنجمين الكاذبين ثم انه تعالى لما وعده النصر والمعونة اتبعه بما يدل على ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفاية ابا [illegible] فيه الثاني انه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم يفيد المبالغة ويتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زائدا على وصفه بكونه عليما

قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون

اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جلية وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوها احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد ان تأمره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان تسخروا منا فانا نسخر منكم وثانيها ان اليهود تصبغ ابناءها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ

وثالثها سمي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلوة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ورابعها قال القاضي صبغة الله يتعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه صبغة الله ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله تعالى وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله هي فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والآثار شاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذي وصفوا انفسهم به في قوله تعالى قولوا آمنا بالله فكانه تعالى قال في ذلك ان دين الله الذي الزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية اقوال المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير كما ان المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان الذي هو تطهير للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو الاول

المسألة الثانية في نصب صبغة الله اقوال احدها انه بدل من ملة وتفسير لها والثاني اتبعوا صبغة الله والثالث قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه **اما قوله** ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغة الله **اما قوله** ونحن له عابدون قال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا وهذا يرد قول من زعم ان صبغة الله بدل من ملة ابرهيم او نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام

قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون

اعلم ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم وترونكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وثالثها قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا وعن الحسن [illegible] اتحاجوننا في الله اي اتحاجوننا في دين الله **المسألة الثانية** هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها انه خطاب مع اليهود والنصارى وثانيها انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الآية **اما قوله** وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التأويل اقرب **اما قوله** تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من قوله تعالى من اسلم وجهه لله والله تعالى اعلم واحكم واعظم وارأف وارحم

ام تقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل أانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون

اعلم ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان تكون ام متصلة وتقديره باي الحجتين تتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثاني يكون منقطعة معناه الانقطاع الى حجاج آخر غير الاول كانه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا او نصارى **المسألة الثانية** انما انكر الله تعالى عليهم لوجوه اولها ان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها شهادة التوراة والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية وثالثها ان التوراة والانجيل انزلا بعدهم ورابعها انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك لهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان تقرر تعالى في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون **اما قوله** قل أانتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التوراة والانجيل والقرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بان الله تعالى اعلم **اما قوله** ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة اوجه احدها في الآية تقديم وتأخير والتقدير ومن اظلم ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذ كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله تتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من في قوله صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فحرفها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك **اما قوله** وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه لا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر وخائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب من جهة السلطان يعد عليه الانفاس

لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يرى الا الظاهر فكيف بالرب القريب الذي يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس
من العقوبة

قوله تعالى وتقدس

تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الاية لوجوه احدها لئلا يكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى لا يستنكر ان يكون وصفهم عن وصفهم لاختلاف المصالح فيتعلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة اخرى وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتم بذلك فان كل انسان مسؤل عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم انه يتمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا ام اخطاؤا فلا ينفع هؤلاء ولا يضرهم ليلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد فان قيل لم كررت الاية قلنا فيه قولان احدهما انه عنى بالاية الاولى ابرهيم عليه السلم ومن ذكر معه والثانية اسلاف اليهود قال الجبائي ثم قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا قالوا انهم على مثل طريقة سالفينا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقول تلك امة يجب ان يكون عائدا اليهم والقول الثاني انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا وكانه تعالى قال ما هذا الا بشر وصف هؤلاء الانبياء فيما انتم عليه من الدين فلا يسوغ بالتقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم

قوله سبحانه وتعالى

سيقول السفهاء من الناس ما ولىهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وكذلك

اعلم ان هذه هو الشبهة الثانية من الشبهة التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد اللادوام والدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهاهنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا الى القدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وهاهنا الجهات متساوية في انها لله ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله فتوسلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الان في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم **اما قوله** سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم سيطعنون علي فيما فعلت ومجاز هذا اذا ذكره مرة فسيذكره بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا التاويل ان يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية القول الثاني ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد احدها انه صلى الله عليه وسلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام اقل مما يكون لو سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا اما السفه في اصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله قالوا انؤمن كما امن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه فلا شك ان الخطاء في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الراي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود لانهم كانوا يانسون بموافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة ابائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التورية فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الاية وثانيها قال ابن عباس رضي الله عنه والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركوا العرب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه اولا لكان اولى به وثالثها انهم المنافقون

انا للرجوع

وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل اولى بمجرد العبث والعمل بالراي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم لانه تعالى قال الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل لان المقصود من الاية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن اذا نا العموم فيه قلنا هذا العذر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الدليل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة

اما قوله تعالى ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما ولاهم استفهام على وجه الاستهزاء والتعجب **المسئلة الثانية** في هذا التولي وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما تحولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس واختلفت الروايات في انه متى حولت القبلة الى الكعبة بعد ذهابه صلى الله عليه وسلم الى المدينة فعن انس بن مالك بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على راس سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال اخرون بل سنتان القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر بان الله حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الاية ان يراد بقوله كانوا عليها اي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود والنصارى وقبلة النصارى فالاول الى المغرب والثاني الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلوة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما راوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا **المسئلة الثالثة** قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سمي القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة الاخر وقال بعض المحدثين جعلت مأواك الى اراك وقبلة لحاجات **اما قوله** تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملك وملك فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة انما صير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة اخرى فلنا المسئلة الاولى فيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والجماعة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك اولى له من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل العدم والوجود بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا لغيره وذلك على الله تعالى محال وان كان الثاني استحال ان يكون عرضا ومقصودا ومرجحا وان قيل انه وان كان الاولى له وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله لعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى على السواء او ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض اخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان تطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف افعاله تعالى على الحكمة والغرض وخامسها ما ثبت من الدلايل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه ابد الاباد وسادسها ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر اخر منه ولزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كانت علته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله ولله المشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما يقوله المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة مخفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون

لمصالح خفية واسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام **المسئلة الرابعة** الكلام في ذلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا اجمالية واما تعيين القبلة في الصلوة فقد ذكروا فيه حكما اولها ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك المعظم فلا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلوة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلوة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع صلواته مستقبلا لجهة واحدة كان التعيين واجبا فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلوته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية والكعبة بيتي والصلوة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الي وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلم جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي اذ والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلم انما ذهب الى مريم في جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلوتهم وهو اشارة الى انه يحب العدل في كل شيء ولاجله جعل الارض قبلة للخلق وسابعها انه تعالى اظهر حبه لمحمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك انه صلى الله عليه وسلم كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الاية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضاي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهو الذي ذكرناه واما في الآخرة فقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتي فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وثامنها العرش قبلة الحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ميسبيكة فالعرش مخلوق من النور والكرسي مخلوق من الدر والبيت المعمور مخلوق من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سينا وطور زيتا وجودي ولبنان وحرا والاشارة فيه كانه تعالى يقول ان كانت عليك بمثقال هذه الجبال ذنوب فائت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وعفوت لك فهذه جملة الوجوه المذكورة **المسئلة الخامسة** في حكم تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل وهو ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الجهات والصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة فلا يجب تعليل احكام الله تعالى بالحكمة فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان الاول انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا ترسخ في اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه لما كان بناء هذا البيت مطلوبا لليهود ولدى العرب كانت عينهم في بيت المقدس فلما انتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخاطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا ايضا سبب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسهل واسرع فالمفضي الى المطلوب مطلوب وكان تحويل القبلة مناسبا جامعا

ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود **اما قوله** يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها هو الدعوة والدلالة او تحصيل العلم والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى ٥ وبالله التوفيق والعصمة واليه يرجع الامر كله

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا

واعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** الكاف في كذلك كاف التشبيه فالمشبه به اي شيء هو فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدي اي كما انعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره ويهدي من يشاء وكما هديناكم الى قبلة هي اوسط القبل كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا اي فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذا العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا وخامسها انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن صاحب الضمير مذكورا اذا كان الضمير مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي ومثل هذا الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا **المسئلة الثانية** اعلم انه اذا كان الوسط اسما حرك الوسط كقولك امة وسطا والظرف مخفف جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدلا وقال صلى الله عليه وسلم خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم … اذا نزلت احدى الليالي بمعظم

واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش وقطرب واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين ٥ وثالثها ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهوداله ثم يعطف شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا هذا التفسير اولى من الاول لوجوه الاول ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال الاصمعي اكتريت جملا اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهنه اي من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه اكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان الاتباع يحوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى الرابع يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في اكثر الامور لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية **المسئلة الثالثة** احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها لهم اختاروا الصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا وايضا للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لا التفات اليه الوجه الثاني انه تعالى

قال قبل هذه الآية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه
الآية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل واحد منهما مؤكدا لمضمون الآخر الوجه الثالث ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف
في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الرابع وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان
على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان **المسألة الرابعة** احتج جمهور الاصحاب
وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظور
لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان
وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة
المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين
الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك
ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال
الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا انهم
بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان
خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد ذلك الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل
الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان
هذه الشهادة انما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع
فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب
مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه
الآية تدل على ان اجماع اولئك القوم حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا بعد
وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك متعذرا امتنع التمسك بالاجماع والجواب
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره
بهذه الصفة وعندنا انهم في كل امر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بلى اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون
القبيح وانما قلنا ان هذا الخطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على انا وان
سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقين
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية ان كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وان يوجد فيهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا
نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله ان الرسول صلى الله عليه
وسلم اذا قال ان الواحد من اولادي فلا بد وان يكون مصيبا في الرأي والتدبير فاذا لم نعرفه بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين
على رأي علمناه حقا لا بد وان يوجد فيهم ذلك المحق فاما اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون
الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا لكانت
الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد
خلق الله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلت ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر
قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار
عن الشخص بانه خير اعم من ~~هذين القسمين فيقال الخير اما ان يكون خيرا في بعض الامور~~ ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير
اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون بعض او في كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا في بعض الوجوه دون البعض يصدق
عليه انه خير فاذا اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخبار الله تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم
على الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال الآخر فقد اجيب
عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم
الى يوم القيامة كما ان قوله كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف
الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم
لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو
اعتبرنا اول الامة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق من بعدها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا
ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل

عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر **المسألة الخامسة** اختلف
الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة او في الدنيا فالقول الاول انها تقع في الآخرة والذاهبون
الى القول الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة شهداء للانبياء على اممهم الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء
فيطالب الله الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون
عرفنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيزكيهم ويشهد
بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها
ان مدار هذه الرواية على ان الامم الذين يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيامة قد يكذبون وهو باطل عند القاضي ~~هذه~~
~~الرواية من وجوه احدها ان مدار هذه~~ الا انا سنتكلم على هذه المسألة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان
قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم مستندة في الآخرة
الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى بذلك ابتداء وجوابه ان الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله
عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم ولا يقبل شهادة سائر الامم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه
الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والذي اخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس
فوجب جواز الشهادة عليه والوجه الثاني قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد
اربعة الملائكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه
رقيب عتيد وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى
عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه
وسلم وامته في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا
بك على هؤلاء شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين والشهداء وقال اليوم
نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح
وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون القول الثاني ان اداء
الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته وابصرته ولما كان بين
الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا
ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي صار بها الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى
الدليل على ذلك الشيء سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على
جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة
فهذه الشهادة اما ان تكون في الآخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال
وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا
لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا
حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة
قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الآية هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى
اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي تعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا
وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان
الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول يبطل القول الاول لانا بينا ان الآية تقتضي ان الامة لا بد وان
يكونوا شهودا في الدنيا وهذا ينافي كونهم شهودا في القيامة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا
شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول
عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا
اثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم
ثم يشهد بذلك عند الحاكم **المسألة السادسة** دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة
والخوارج والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهادة لمن وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك
حكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد النص او بالتأويل **المسألة السابعة** انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء
للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت آخرا

قلنا لان العرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم والله اعلم بالصواب **قوله تعالى**

وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم وفيه مسايل

المسألة الاولى اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها اي كنت معتقدا لاستقبالها كقولك كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هي ثاني مفعولي جعل تريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلوة الى بيت المقدس بعد الهجرة تالفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقد يقال في معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا **اما قوله** الا لنعلم فاللام لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله تعالى او لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تاويل هذا الكلام فقد تقدم **المسألة الثانية** ما قولنا كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالاخرة والكلام في هذه المسألة قد مر مستقصى في قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه والمفسرون اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم معناه حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحت البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر رضي الله عنه السواد ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل هذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والا فيه مشهور وثالثها الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ تتعاقب وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الاية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه ومعناه لنعلم ايها الجاهل فكذا قوله الا لنعلم اي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين واضاف الموهم الى نفسه ترفيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب وكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع الرسول وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله

المسألة الثالثة اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب نقل القبلة او بسبب تحريفها فمن الناس من قال انها حصلت بسبب نقل القبلة لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق فانهم قالوا ان هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا لو كان على يقين من امره لما تغير رايه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي صلى الله عليه وسلم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها فقال المسلمون ليتنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وكان حمله عليه اولى **المسألة الرابعة** قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه

يكفر بالله

يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه **اما قوله وان كانت** ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزائية ومخففة من الثقيلة وجحدية وزائدة اما الجزائية فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمسلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القران كثير والغرض من تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها من الفعل وانما لزمتها اللام هذه المخففة للعوض مما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت كل واحدة منها يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد فكقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزائدة فكقولك ما ان رايت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة **المسألة الثانية** الضمير في قوله كانت الى اي شيء يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انها عائدة الى ما دل عليه الكلام السابق وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية لانه قال اولا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة الا اي وان كانت التولية لان قوله ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها يدل على ان التولية كما قيل في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة خطيرة هو لهم فيها وتمت واعلم ان هذا البحث متفرع على المسألة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة او بتحريفها وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة **اما قوله تعالى** لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا انها تثقل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض عن طريق الاباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف انه لا استنكار في نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا استنكار في نقل الايام **اما قوله** الا على الذين هدى الله فاحتج الاصحاب بهذه الاية في مسألة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى هداه لا يثقل عليه والهداية بمعنى الدعوة او وضع الدلائل عامة في حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان الله تعالى ذكرهم على طريقة المدح لحصصهم بذلك وثانيها ان المراد به الاهتداء وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كانه لم يعتد بهم والجواب عن الكل انه ترك الظاهر فيكون على خلاف الاصل **اما قوله تعالى** وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسايل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب نزول هذه الاية اقوالا الاول ان رجالا من المسلمين كابي امامة واسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى الاية واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لا يجوزون النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوة التي اتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سالوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فعرفهم الله انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها لعل ذلك الشك لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكر المسلمين جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلوة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم القول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو اقمتم على الصلوة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلوتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فيكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن القول الرابع كانه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا على الله هذا التكليف لكفروا واضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلاجرم وفقكم لقبول هذا التكليف واعانكم عليه **المسألة الثانية** اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على

قولين الاول انه مع المومنين وذكر القفال على هذا وجوها اربعة الاول ان الله تعالى خاطب به المومنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سالوه من قبل الثاني انهم سالوا عمن مات قبل نسخ القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم اي كذلك ايمان من مات قبل النسخ الثالث يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ كان قد بطل وكان ما يوتى به بعد النسخ من الصلوة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السوال عن امر انفسهم لهذا الضرب من التاويل فسالوا عن احوال اخوانهم الذين ماتوا فلم ياتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ فرقنا بكم البحر الرابع يجوز ان يكون السوال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلوتهم ان يبطل ثوابه وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شان العرب اذا اخبروا عن حاضر وغايب ان يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت انت وفلان الغايب فعلتما القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلوتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا **المسئلة الثانية** استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان هاهنا الصلوة الجواب لا نسلم ان المراد من الايمان هاهنا الصلوة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلوة سلمنا ان المراد من الايمان هاهنا الصلوة لكن الصلوة اعظم اثار الايمان واشرف نتايجه وفوايده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلوة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة **المسئلة الرابعة** قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا اني لا اضيع عمل عامل منكم **اما قوله** ان الله بالناس لرءوف رحيم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القفال الفرق بين الرافة والرحمة ان الرافة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله اي لا ترافوا بهما فتدفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الرافة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار الذي هو الرافة وجالب للمنافع معا **المسئلة الثانية** ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرءوف رحيم والرءوف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة وثانيها انه رءوف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا وثالثها قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رءوف رحيم **المسئلة الثالثة** قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم رؤف غير مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رءوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات رءف ايضا كحذر وراف على وزن فعل **المسئلة الرابعة** استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان الله تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد فقالوا لانه تعالى بين انه بالناس رءوف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رءوفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العقاب الدايم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رءوفا رحيما فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رءوفا رحيما والكلام عليه قد تقدم مرارا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب

قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون

اعلم ان في قوله تعالى مسائل **المسئلة الاولى** ان في قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء قولان القول الاول وهو المشهور الذي عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انه كان يحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى روي عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل عليه السلم انا عبد مثلك فسل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء ان ياتي جبريل عليه السلم بما سال فانزل الله تعالى هذه الاية وهولاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثاني ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم عليه السلم الثالث انه صلى الله عليه وسلم كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب لدخولهم في الاسلام والرابع انه صلى الله عليه وسلم احب ان يحصل هذا الشرف للمسجد الحرام الذي في بلده ومنشائه لا في مسجد اخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به صلى الله عليه وسلم ان يكره قبلة امر ان يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه صلى الله عليه وسلم تعلم ان المصالح في خلاف الطبايع والميل واعلم ان هذا التاويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يعرض عما امره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه واما ان يميل قلبه الى شي

يتمنى في قلبه ان ياذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لا سيما اذا لم ينطق به واي بعد في ان يميل طبع الرسول صلى الله عليه وسلم الى شي فيتمنى بقلبه الى ان ياذن الله له فيه فهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه والوجه الثاني انه صلى الله عليه وسلم قد استاذن جبريل عليه السلم في ان يدعو الله تعالى فاخبره ان الله قد اذن له في هذا الدعا وذلك لان الانبياء لا يسالون الله شيا الا باذن منه كيلا يسالوا ما لا صلاح فيه فلا يجابون اليه فيفضي ذلك الى تحقير شانهم فلما اذن الله تعالى له في الدعا علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السما ينتظر مجي جبريل عليه السلم بالوحي في الاجابة الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل عليه السلم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخبره ان الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اي موضع يحولها ولم تكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي لانه صلى الله عليه وسلم علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلوة فاتاه جبريل عليه السلم فامره ان يصلي نحو الكعبة والقائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال انه صلى الله عليه وسلم منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلوة ولم تظهر القبلة فتاخر صلوته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال اخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلوة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه صلى الله عليه وسلم كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق عن المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يومر بالصلوة الا مع بيان موضع التوجه الرابع ان تقلب وجهه في السماء هو الدعا القول الثاني وهو قول ابي مسلم قال لولا الاخبار التي دلت على القول الاول والا فلفظ الاية يحتمل وجها اخر وهو انه صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذه صلوة الى الكعبة فلما هاجر فلم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام **المسئلة الثانية** اختلفوا في الصلوة الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح **المسئلة الثالثة** اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا بلا تخيير واعلم انه على اي الوجهين كان فقد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء واما الخبر فما روي ابو بكر الرازي في كتاب احكام القران بان نفرا قصدوا الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلوته الى الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزاك ولم يامره باستيناف الصلوة فدل على انه صلى الله عليه وسلم ما كان يرتضي بالقبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة والله اعلم **المسئلة الرابعة** المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقران والاثر اما القران فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفها من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه ولولا انا قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وحينئذ يكون تقدمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر فما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القران واما المذكور في القران ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك الامر بالتوجه الى بيت المقدس **اما قوله** فلنولينك قبلة ترضاها اي فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس **المسئلة الخامسة** قوله ترضاها فيه وجوه احدها ترضيها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال ان يقول الله تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدح في حال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرجع الى حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى الى الكعبة القبلة التي يميل طبعك اليها انا لو قال لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال صلى الله عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلوة فكان طبعه يميل الى الصلوة مع ان المصلحة موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين وثالثها قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضا لا يجوز ان تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من اتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه

اما قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل **المسألة الاولى** المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان
لان الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به السبب لانه يعبر عن كل الذات بالوجه **المسألة**
الثانية قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال
في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاءه وجهته واستشهد الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة على هذا
بابيات اربعة قال خفاف بن ندبة الا من مبلغ عمرا رسولا وما تغني الرسالة شطر عمرو
وقال ساعدة بن جوية اقول لام زنباع اقيمي صدور العيس شطر بني تميم
وقال لقد اظلكم من شطر ثغركم هول له ظلم يغشاكم قطعا وقال اخر ان العسيب بها داء مخامرها فشطرها نظر العينين محسور
وقال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين مسجور اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول
وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتاخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام
وتلقاءه وجانبه وقرا ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام القول الثاني وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من شطر المسجد ههنا
وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة في نصف المسجد حسن ان يقال فول وجهك شطر
المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان الاول
ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو الكعبة لم تصح صلوته
الثاني انا لو فسرنا الشطر بالجانب لا يبقى لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة
المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لكان يكلف ما لا يطاق
لان من اقصى المشرق والمغرب لا يمكن ان يولي وجهه المسجد اما لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اوجب ان يولي وجهه
الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله فول وجهك وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فان ذكر الشطر في قوله شطر
المسجد الحرام زيادة فائدة هذا القدر هذا الوجه وفيه اشكال لانه قصر التقدير بالاول فول وجهك شطر المسجد وهذا
بعيد لان التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقع التنصيف
اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام اي شيء هو فحكي في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة
لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك واخرون قالوا القبلة هي الكعبة والدليل عليه
ما خرج في الصحيحين عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل
حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف
القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلوة اهل قبا فاتاهم
ات فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن انس بن مالك جاء منادي رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الرواة وقال اخرون بل المراد به المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب
اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا امتنع عنه مانع وقال اخرون بل المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو صلى الله عليه وسلم انما اسري به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام **المسألة**
الثالثة قال صاحب التهذيب الجماعة اذا اصلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين
بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد فانه لا يصح صلوة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند
ابي حنيفة يصح لان الجهة عنده كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القران
والخبر والمعقول اما القران فهو ظاهر هذه الاية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو
الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته ولذلك انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو لو قابل بوجهه وجهه وجعله
محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى جهة المشرق الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا لوجه الاخر لا يقال انه ولى وجهه
الى جانب عمرو فثبت دلالة الاية على ان استقبال عين الكعبة واجب واما الخبر فما روينا انه صلى الله عليه وسلم لما خرج من الكعبة
ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها
في ان القبلة هي الكعبة واما القياس فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلوة من
اعظم شعائر الدين وتوقف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة
قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك والاولى في غاية الاحتياط في الصلوة فوجب توقيف صحة الصلوة على استقبال
الكعبة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بامور اما الاول فظاهر هذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه
الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبل الكعبة او لا فوجب ان يخرج عن العهدة

واما الخبر فما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعي رحمهم الله ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما
يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي هو بين مشرق
معين ومغرب معين فهو قبلة ونحن نحمل ذلك على الذي بين المشرق الشتوي والمغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد
عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفي متباعد عن خط الاستواء والذي بينهما هو سمت مكة قالوا هذا الحديث بان يدل على مذهبنا
اولى منه بالدلالة على مذهبكم اما فعل الصحابة رضي الله عنهم فمن وجهين الاول ان اهل مسجد قبا كانوا في صلوة الصبح بالمدينة مستقبلين بيت
المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا في اثناء الصلوة من غير طلب دلالة ولم ينكر
النبي صلى الله عليه وسلم وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بادلة هندسية يطول النظر فيها فكيف
ادركوها على البديهة في اثناء الصلوة في ظلمة الليل الثاني ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام
ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة واما القياس فمن وجوه الاول
لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما واما ظنا فوجب ان لا تصح صلوة احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا
فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان يقعوا في محاذاة هذا المقدار بل المعلوم ان الذين يقع منهم في محاذاة هذا القدر قليل قليل
بالنسبة الى كثير كثير ومعلوم ان العبرة في احكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا تصح صلوة احد منهم لا سيما وذلك الذي
وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت كل الامة على صحة صلوة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة
الثاني ان الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصفوف الواقعة في العالم باسرها كانها
دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت
لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسيها بل ترى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق
والمغرب يزيد طولها على اضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة
وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع
قطع الدائرة فحينئذ يكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة متصلة بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة اما مضلعة او خطا مستقيما
وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة وهي في نفسها منحنية فالصفوف المتصلة باطراف العالم انما تكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة
لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس البتة فلا يمكن ان يكون في محل التكليف
واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فلو كان استقبال كل واحد من هؤلاء عين الكعبة
شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد
من اهل هذه الصفوف شاكا في صلوته وذلك يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا
ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا الكلام متين الثاني انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لا سبيل اليه الا بالدلائل
الهندسية وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل واحد ولما لم يكن كذلك
علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية
هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن
والرجل قادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب ان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا
ان استقبال عين الكعبة غير واجب الثالث لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا
بنوع من انواع الامارات وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد
من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب **المسألة الرابعة** في دلائل القبلة
اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم
اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه
وكذلك الرياح قد تدل في ... واما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية اما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية
او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد وان تراعي قبل الخروج من البلد ان الشمس عند الزوال تقع بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى
ام اليسرى ام تميل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواضع وكذلك يعرف وقت العشاء
الاخرة بموضع الشفق فان الشمس تغرب عن يمين المستقبل ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوة الخمس وكذلك
يختلف الحكم في ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد
واما الليلية فهو ان يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب ثابت لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما
ان يكون على قفا المستقبل او على المنكب الايمن منه ظهره او منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما

ومراعاتها يقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه في بلده فليعول عليه في الطريق فوكله الا اذا طال السفر فان المسافر اذا
تعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب الا انه ينتهي في اثنا سفره الى بلد فينبغي ان يسال اهل
المصر او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يصح له ذلك فمهما تعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها واما
الطريقة اليقينية ففي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة
تمر بسمت رؤوسنا ورؤوس اهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين
سمت القبلة الى مكة معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة
وعرضها مخالفا لعرض مكة كانت سمت قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال
واما اذا كان عرضه مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطا
وقد يمكن ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج
قدر الانحراف ولذلك طرق واسهلها ان يعرف الجزء الذي يسامت رؤوس اهل مكة من فلك البروج وهو ح كز من الجوزاء او كب لط
من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاصطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم يدير العنكبوت
الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء المجرة ثم ينظر الى اين وقع ذلك
الجزء من مقنطرات الارتفاع عند مسامتة ذلك الجزء رؤوس اهل مكة ثم ينظر مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع
الشمس ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤوس اهل مكة فينصب مقياسا ويخط على اصل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل
فذلك الخط خط الظل فيبني عليه المحراب فهذا هو دلايل القبلة **المسألة الخامسة** معرفة دلايل القبلة فرض على
الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مامور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلايل
القبلة وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب **المسألة السادسة** اعلم ان قوله وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلوة غير واجب بل انه طاعة لقوله صلى الله
عليه وسلم خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلوة ثم نقول الرجل اما ان يكون
معاينا للقبلة او غايبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه الاستقبال واما الغايب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين
او لا يقدر لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلثة الاول القادر على
تحصيل العلم وفيه بحثان البحث الاول قد عرفت ان الغايب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلايل
الهندسية وما لا سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون العلم بالدلايل الهندسية فرضا على كل احد
الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم وما ادري ما عذرهم في هذا القول
الثاني ان المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حايل فاشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب ينظر ان
كان الحايل اصليا كالجبال فله الاجتهاد لان بينه وبينها حايلا يمنع المشاهدة كما في الحايل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد
لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي فيه بالظن وهذا الوجه هو الاليق مساو الا
انها دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب
اليقين القسم الثاني القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم ان تحصيل هذا الظن طرق الطريق الاول الاجتهاد
وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يتناوله الامر وثانيها
ان ذلك الغير اما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزمه اما التسلسل واما الدور وهما باطلان
فلا بد من الانتهاء اخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى من تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول
اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطا من وجهين ولا شك بالاجتهاد انه متى وقع التعارض بين الطريقين
كان اقلهما خطا اولى بالرعاية وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وهذا الامر بالاستقبال وهو
قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية فيها محاريب منصوبة
الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هو جادة للمسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه
العلامات كاليقين الا في الانحراف يمنة او يسرة يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن مبارك رحمه الله يقول بعد رجوعه من الحج
تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رايت ابناء المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا
تقليدا بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رايت الفجر قد طلع او الشمس قد زالت يجب قبول
قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير

من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل
على ان القادر على الاجتهاد قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان لا يجوز له المخالفة كما في اليمين
واليسار وثالثها انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد رأيي
ولا آلو مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني باطل ايضا لانه لما علم او
ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال
وانه خطا ورابعها ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة
القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القايلون بترجيح محاريب الامصار من وجوه الاول انها كالتواتر
مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه الثاني ان الرجل اذا راى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج
ايضا الى تعرف الوقت فكذا ههنا الثالث ان اهل البلد يرون صوابه والظاهر انه لو كان خطا لتنبهوا له لما داموا به فهذا ما يمكن ان يقال
في الجانبين الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد الظن ان القبلة
هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بفعلهما واختلفوا في
شرايط ثلثة اولها البلوغ وحكى الخضري نصا عن الشافعي انه لا يقبل وحكى ابو زيد نصا عن الشافعي انه يقبل وثانيها
العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما
قلناه احكام اولها ان من كان الاخذ بقوله اشد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله متقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله
ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم
ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى يصير الصلوة قضاء او تقليد الغير حتى لا تبقى الصلوة اداء
فيه تردد وثالثها ان من لا يعرف دلايل القبلة فله الرجوع الى قول الغير بل يجب الطريق الثالث ان شاهد في دار الاسلام
محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا راى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق
يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او راى محرابا في قرية لا يدري بناه المسلمون او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين
فلا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلايل القبلة وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع ما تركب من الاجتهاد وقول الغير
وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما سمع اذا كان عاجزا
عن رؤيتها بنفسه القسم الثالث الذي عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكاين في الظلمة التي خفيت الامارات باسرها
عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل
ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلثة
اما ان يقال التكليف بالصلوة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلوة
او يقال شرط الاستقبال قد يسقط عن المكلف لعذر اقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان ياتي بالصلوة
الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال او يقال انه ياتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي
الوجوه الممكنة اما سقوط الصلوة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا راينا في الشرع في الجملة ان الصلوة صحت بدون الاستقبال
كما في حال المسايفة والنافلة واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلوة واحدة
ولقايل ان يقول اليس ان من نسي صلوة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة
باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني
اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان تكون قبلة من ساير الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل بحصول ذلك
بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف بان يعمل بناء عليه ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله
صلى الله عليه وسلم المؤمن ينظر بنور الله ولان ساير وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث الثالث
اذا ادى هذه الصلوة فالظاهر يقتضي انه لا يجب القضاء لانه ادى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة فظاهر
قول الشافعي رحمه الله انه يجب الاعادة سواء بان صوابه او خطاؤه **المسألة السابعة** تجوز الصلوة في جوف
الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة
لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا للكل فوجب ان لا تصح صلوته لان الله
تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فجايز لان استقبال الكعبة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في
الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه ايضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو واسامة
بن زيد وعثمان بن طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله

صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يسار وعمودين عن يمينه وثلثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف مردود من وجوه احدها ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القران وثانيها لعل تلك الصلوة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز ثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها عنده [illegible] بالنسبة الى خبر واحد خلا عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القران ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء قال سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات لما تعارضا والثاني قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة تدل على انه لا بد من توجه الى ذلك الموضع ومن جوز الصلوة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله ان نقول قوله وحيث ما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى امر من كان في البيت ان يتوجه اليه والاتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الاية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا يدل لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل الى جزء من اجزائه والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان اتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة

المسئلة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة وهي السقوف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز او الاجسام فقط لا جائز ان يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع اخر وبني به بيت وتوجه اليه احد في الصلوة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وازيلت عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للاية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والقرار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت ذلك فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فصلى في عرصتها لا تصح صلوته لانه لا يعد مستقبل القبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء من اجزاء ذلك الخلا فوجب ان تصح صلوته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة من غير ان يكون بين يديه جدار لا تصح صلوته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلوته

المسئلة التاسعة دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مبنيا على الظن فكانت الاية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رحمه الله بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه

المسئلة العاشرة الظاهر انه لا تجب نية استقبال القبلة لان الاية لا تدل الا على وجوب الاستقبال فالاتي به اتى بما دلت عليه الاية فوجب ان لا يجب عليه شيء اخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب

المسئلة الحادية عشر استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في المسايفة وحالة الخوف على النفس من العدو او من السبع او من الجمل الصؤول او عند الخطأ بسبب الظلام او النسيان في الصلوة او في اداء النافلة وهذا يقتضي ان العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا ادى الصلوة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تعين الخطاء

المسئلة الثانية عشر اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلوة فتكلفه ان ينحرف ويتحول ويبني لان الماضي من الاجتهاد لا يبطل بما بعده وكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاءه اخر تسكن نفسه اليه اسكن فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الاية في احكام الاستقبال **اما قوله تعالى** وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسئلتان

المسئلة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين اولهما ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاول خطابهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاقتصار عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة **المسئلة الثانية** قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني واينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط فكانه قيل حيث ما كنتم

تكونوا

تكونوا والفاء جواب **اما قوله تعالى** وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التورية عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التورية والانجيل ولا بد ان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطي على الكتمان

المسئلة الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول صلى الله عليه وسلم مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصود بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله قبلة لابرهيم واسمعيل عليهما السلم وثالثها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا **اما قوله تعالى** وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود **المسئلة الثانية** ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ايضا ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار والله اعلم

ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين ~~الذين~~

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد ذلك ان صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه احدها قوله ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون متبعا لهوى النفس بل لا يكون في ظنه انه متبع للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا فلو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والايات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامي المتحير ورابعها انا لو حملناه على العموم لصار الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال اخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله ان الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب الهوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر ولا الاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد في الاولى بعضهم وفي الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم اجمع بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن

المسئلة الثالثة (الثانية) احتج الكعبي بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان هذا الخبر لا يصح على وجه القطع

المسئلة الرابعة (الثالثة) احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله في عباده بما يفعلونه ليس حجة لهم فيما يرتكبون فانهم يستطيعون لان يفعلوا الامر الذي امروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا بها على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال والمستلزم للمحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به فكلفوا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

المسئلة الرابعة انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل

المسئلة الخامسة في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل قول الحسن وان اريد به العلماء فقط نظرا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الاية من قد امن وجب

اضا ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد امن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك النفي بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع احد قبلتك **المسألة السادسة** لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الاخر واجيب بجوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا ثم قال لظلوا على جواب لو ثم قال ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة على جواب لئن وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل وهذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعها وانما الخبر في الجواب هذه الداخلة لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم **المسألة السابعة** الاية وزنها فعلة اصلها ايية فاستثقلوا التشديد في الياء فابدلوا من الياء الاولى الفا لانفتاح ما قبلها والاية الحجة والعلامة واية الرجل شخصه وخرج القوم بايتهم اي بجماعتهم وسميت اية القران بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها لانهاء الذي قبلها عن انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى **المسألة الثامنة** روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه الاية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية احكام تحويل القبلة **اما قوله تعالى** وما انت بتابع قبلتهم ففيه اقوال الاول انه دفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسما لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا ان يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث للمقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقك الرابع ارادته لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم **اما قوله تعالى** وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاءهم باتباعها الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز ان تكون المصلحة في ثالث اما حمل الاية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله فما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون احد منهم قد اتبع قبلة الاخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الاخر والخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص **اما قوله تعالى** ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسألتان **المسألة الاولى** الهوى مقصور هو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدود الجو **المسألة الثانية** في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول صلى الله عليه وسلم وعزه وقال اخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول خطأ لان كل ما لو وقع من الرسول صلى الله عليه وسلم لقبح والانكار عنه فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان كل ما علم الله تعالى انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه يفعله وجب ان لا يأمر به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم مأمورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه بالاتفاق باطل وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع ان الله تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقد اجمعوا على انه صلى الله عليه وسلم ما اشرك وما مال الى ذلك وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرناه انه صلى الله عليه وسلم منهي عن ذلك وان عصم ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء من خواص الرسول صلى الله عليه وسلم فينبغي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح فكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على اشر اولاده واصلحهم فزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان ارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة في امثال هذه الايات القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه انه اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله كان صلى الله عليه وسلم في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه صلى الله عليه وسلم في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر ايضا واشترط عليه التبعيض بالكلية على ما قال ولولا ان

تثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه الامة وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا اساء عبده فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى نحالطتهم احد من الامة **اما قوله تعالى** من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسألتان **المسألة الاولى** انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والايات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة **المسألة الثانية** دلت الاية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه الى غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك **اما قوله تعالى** انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والتوبيخ وبالله العصمة في كل

الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين

اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله الذين اتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان يلقاه الجميع بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله اعلم **المسألة الثانية** الضمير في قوله يعرفونه راجع الى ماذا ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى الرسول صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا تشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به مني بابني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رضي الله عنه رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسئلة السؤال الاول اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب انه تعالى لما حذر امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين بحاله صلى الله عليه وسلم في هذه الاية فقال اعلموا معاشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم السؤال الثاني هذه الاية نظيرها قوله يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والخلقة والنسب والقبيلة وهذا الوصف ما اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين اهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من اليهود والنصارى من انكار ذلك واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد التعيين فلم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا ان العلم بنبوته انما يحصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر من العلم ببنوة الابناء وابوة الاباء السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم برهانيا غير محتمل الغلط اما العلم بان هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا بل ظن محتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الابناء بل المراد انه تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذلك ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة السؤال الرابع لم خص الابناء الذكور الجواب لان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها ان الله تعالى ما اخبر في القران ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه التعمية المعرفة الى امر النبوة اولى

وثالثها ان المعجزات لا تدل اولا الا لانها الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم واما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد
صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى **اما قوله تعالى** وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم
ان الذين اوتوا الكتاب عرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم فمنهم من آمن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن آمن لا
يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لاجرم قال تعالى وان فريقا منهم فخص الوصف بذلك ودل بقوله ليكتمون
الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل
امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة **اما قوله** الحق من ربك ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يحتمل ان
يكون الحق خبر مبتدأ محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ان يكون ايضا مبتدأ خبره
من ربك وقرأ امير المؤمنين علي عليه السلام الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك **المسئلة
الثانية** الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى الحق
الذي في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق
ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل **اما قوله تعالى** فلا تكونن من الممترين ففيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله تعالى فلا تكونن من الممترين في الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند
وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان المذكور اليه
قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون
راجعا اليه **المسئلة الثالثة** انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في مثل هذه المسئلة وبالله التوفيق

ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شيء قدير

اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال ولكل ولم يقل ولكل قوم وامة
لانه معروف المعنى عندهم ولم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير
في كلامهم لقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ٥

المسئلة الثانية ذكروا فيه وجوها احدها انه يتناول جميع الفرق يعني المسلمين واليهود والنصارى يعني ولكل
على حسب ما تعلمه صلاح الجهتان من الله تعالى وهو الذي ولي وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى في الحالتين
فان انقيادكم خير لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا
في عرصة القيامة فيفصل بينكم الثاني انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة من جهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر
المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تؤدي الى الكعبة فهي
كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتكم فهو يحشركم جميعا ويثيبكم على اعمالكم **واما قوله تعالى** هو موليها اي هو موليها وجهه
فاستغنى عن ذكر الوجه وقال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد توليتها ورضيتها واتبعتها
وفي قراءة ابن عامر النخعي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر رضوان الله عليهم وفي قراءة الباقين موليها
ولقراءة ابن عامر معنيان احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته جعلته بحيث يليه واذا صار هذا بحيث يلي ذاك فذاك
ايضا يلي هذا فاذا قد ولي كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وقوله لا ينال عهدي الظالمين
والظالمون وهذا قول الفراء والثاني هو موليها اي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اي صارت بحيث يحبها ويرضيها
اما قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلوة في اول الوقت عند
الشافعي رضي الله عنه افضل خلافا لابي حنيفة رحمه الله واحتج الشافعي بوجوه احدها ان الصلوة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوة خير
موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من
الندب وثانيها قوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلوة مما توجب المغفرة فوجب ان يكون المسابقة
اليها مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون الى الطاعات
ولا ريب ان الصلوة من الطاعات فكانت المسارعة اليها مأمورة ورابعها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله انهم كانوا يسارعون
في الخيرات ولا شك ان الصلوة من الخيرات لقوله صلى الله عليه وسلم خير اعمالكم الصلوة وخامسها انه تعالى ذم ابليس في ترك
المسارعة فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة يوجب الذم وسادسها قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال وسابعها قوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وثامنها قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل
الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة فبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة وتاسعها ما روي عمر وجرير بن عبد الله

وانس وابي محذورة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله قال
الصديق رضوان الله عليه رضوان الله احب الينا من عفو الله قال الشافعي رحمة الله عليه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك
ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا الاحتجاج في غير موضعه لانه يقتضي ان يأثم بالتأخير واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون
معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ومتى كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا
للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان
كذلك لوجب ان يكون تأخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك
يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء الثالث ان تعيينه ابي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل
الذي ذكروه وعاشرها روي عن امير المؤمنين علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا
اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الحادي عشر عن ابن مسعود انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
اي الاعمال افضل قال الصلوة لميقاتها الاول الثاني عشر روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان احدكم
ليصلي الصلوة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الثالث عشر قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر
من ثواب المتأخر الرابع عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف
الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر رضي الله عنه اسبق اسلاما ام علي كرم الله وجهه وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة
توجب مزيد الفضيلة وذلك يدل على قولنا الخامس عشر قوله صلى الله عليه وسلم في خطبة له بادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا
ولا شك ان الصلوة من الاعمال الصالحة السادس عشر ان تعجيل حقوق الآدميين افضل من تأخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء
حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم السابع عشر ان المبادرة والمسارعة الى اظهار الحرص على الطاعة
والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول اولى الثامن عشر ان يكون الاحتياط في تعجيل الصلوة لانه اذا
اداها في اول الوقت تفرغت ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل منعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه
الاحتياط لا شك اولى التاسع عشر اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر
ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصلوة اولى فان قيل ينقض هذه الدلائل
القياسية بالظهر في شدة الحر وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لامور عارضة
وكلامنا في مقتضى الاصل العشرون المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع
كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحادي والعشرون صلوة كملت شرائطها فوجب اداؤها
في اول الوقت كالمغرب وفيه احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد
في شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عمن يدافع الاخبثين او حضرة الطعام وبه خرج هذا المعنى وكذا
المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذا لو توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة
افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلوة الفجر فقال محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس قال الشافعي التغليس افضل وهو مذهب
ابي بكر وعمر وقول مالك واحمد واحتج الشافعي رضوان الله عليهم اجمعين بعد الدلائل السابقة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين
برواية عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس
قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اي متجللات باكسيتهن والغلس آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام
حين كان النساء يحضرن الجماعات وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بغلس لئلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما
نهين عن الحضور في الجماعات وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بغلس ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام
عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية وثانيها ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد
بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلوة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا
ايضا يدل على التغليس وثالثها ما روي عن ابن مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة
ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح
التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرض
افضل لقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم
واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب
ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها

قوله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة بغلس ثم قال ابن مسعود ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاة الفجر وثالثها عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه صلى الفجر وقرأ بآل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع قال فلو طلعت لم تجدنا غافلين ورابعها ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال صلى الله عليه وسلم المنتظر للصلاة كمن هو في الصلاة فمن اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار وخامسها ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة وسادسها ان الغلس يشق على الناس لانه اذا كانت الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر فاذا صلى في وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المرأة عن وجهها اذا ابدته فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيه اظهر فمن ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر واظهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان اداء الصلاة في هذا الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يحكم الشارع بان الكسل افضل من الجد في الطاعة و الجواب عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه **أما قوله** أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كأنه تعالى قال استبقوا الخيرات ايها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة والخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه وتعالى حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير والله اعلم

ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون

اعلم ان اول ما في هذه الصورة من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وذكرها هاهنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكرها ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرار فائدة ام لا والعلماء ذكروا فيه فوائد احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون الانسان في المسجد الحرام وثانيها ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد وثالثها ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت مثلها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثاني انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل واما في المرة الثانية انه تعالى يشهد وشهادة الله تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الآية المتقدمة فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي نحن ما حولناك الى هذه القبلة لمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها لمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تتولوا فيصير ذلك التولي سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الآية السالفة امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع

الازمنة واشعار بان هذه القبلة لا تصير منسوخة البتة الجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها الامر بالتزام القبلة فنظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله ان في ذلك لآية وما كان اكثرهم مؤمنين الجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيان **أما قوله** وما الله بغافل عما تعملون يعني هؤلاء المعاندين الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا وقد ازال ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه **أما قوله** لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم فاراد الله تعالى ان يبين ان تلك الحجة الآن تزول باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات احداها ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا وثانيها قالوا ما درى محمد اين يتوجه في صلاته حتى هديناه والثالث ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابراهيم والآن لما ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرع محمد صلى الله عليه وسلم الا انه تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة تغيرت المصلحة واقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهي قول بعض العرب ان محمدا صلى الله عليه وسلم عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم **المسألة الثانية** قرأ نافع لئلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل **المسألة الثالثة** لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا لئلا وقال الزجاج عرفكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة **المسألة الرابعة** قيل الناس هم اهل الكتاب عن مجاهد والربيع وقيل هو على العموم **المسألة الخامسة** هاهنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا ليس بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه الاول ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة فقد تكون ايضا باطلة قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فان حاجوك فقل من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة لان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه وكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من محجة الطريق وكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا في كتابهم انه صلى الله عليه وسلم يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن ابي روق الوجه الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم او لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني انه استثناء منقطع عن الحجة وهو كقوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن قال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم . بهن فلول من قراع الكتائب

وليس بعيب ويقال ماله علي حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام مشهور للعرب القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو وكانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا وانشدوا

وكل اخ مفارقه اخوه . لعمر ابيك الا الفرقدان

يعني والفرقدان القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان **أما قوله تعالى**

فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل احواله وافعاله ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله تعالى وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وان لا يكون مشغول القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم **اما قوله** ولاتم نعمتي عليكم ففيه اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين احداهما لانقطاع حجتهم عنه والثاني لتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتم النعمة عليكم واراد في العقد لكم امرتكم بذلك وثالثها ان يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم والقول الاول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي عليه السلام تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله تعالى في صلوة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلوة امته الى بيت المقدس وان كان مراده ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد اصاب لان شيئا من الفاظ القرآن لا يدل على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولابي مسلم ان يمنع التواتر وعند ذلك نقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد قوله سبحانه عز شانه

كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكروني

اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابرهيم عليه السلم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم الاولى قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظم نعم الله تعالى عليهم وذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه ويكون عند اجتماع الامرين قد بلغ النهاية في هذا الباب **اما قوله** كما ارسلنا ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذه الكاف اما ان يتعلق بما قبلها او بما بعدها فان قلنا انه متعلق بما قبلها ففيه وجوه احدها انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول الثاني ان ابرهيم عليه السلم قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اجابة لدعوة ابرهيم والثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والرابع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم كانه قال انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم صاحب كتاب ثم اتاكم اعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل لما هل يجوز ان يكون جوابا قلنا جوز الفراء وجعل لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك انه وجب عليهم الذكر فيذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير عمل فصل فتعلقه به اولى **المسألة الثانية** في وجه التشبيه فولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي عليكم كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة

لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله فاذكروني دل ذلك على ان النعمة جارية مجرى النعمة بالرسالة **المسألة الثالثة** ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا ويحتمل ان تكون كافة **اما قوله تعالى** فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيكم ومنكم نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعث الله تعالى رسولا من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب **اما قوله** يتلو عليكم آياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتادى به العبادات ويستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى ويستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة **اما قوله** ويزكيكم ففيه اقوال احدها انه صلى الله عليه وسلم يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن وثانيها يزكيكم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اي وصفه بالزكاء وثالثها ان التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك **اما قوله تعالى** ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشرائع التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رحمه الله الحكمة هي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم **اما قوله** ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهو تنبيه على انه ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه وذلك من اعظم النعم فلله الحمد والمنة على ذلك ونساله التمام ان شاء الله وحده في دينهم

فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون

اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه الآية بامرين بالذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم بقلوبهم على ثلثة انواع احدها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الاجوبة عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى يصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمراة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها خالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات ولهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه **اما قوله** اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات الاولى اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي الثانية اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو نظير قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال امر الخلق بان يذكروه راغبين راهبين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة والثالثة اذكروني بالثناء والطاعة اذكركم بالثناء والنعمة الرابعة اذكروني في الدنيا اذكركم في الآخرة الخامسة اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات السادسة اذكروني في الرخاء اذكركم في البلاء السابعة اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي الثامنة اذكروني بمجاهدتي اذكركم بهدايتي التاسعة اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشرة اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة

يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين

اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله اذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلوة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعاونة على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه هذا التذلل يسهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلوة في الدعاء فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقييده واما الاستعانة بالصلوة فلانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويوكل اليه همه وقلبه عليها وعلى ما ياتي فيها

من قراءة فيشوش الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلوة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها
من العبادات ولذلك قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى اهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلوة
وروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا حزنه امر فزع الى الصلوة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال تعالى فسيكفيكهم الله فكانه
تعالى ضمن لهم اذا استعانوا على طاعتهم بالصبر والصلوة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال الله ويزيد الله الذين اهتدوا هدى وبه
التوفيق والعصمة واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه

ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون

اعلم ان هذه الآية نظير قوله في آل عمران بل احياء عند ربهم
ووجه تعلق هذه الآية بما قبلها كانه قال استعينوا بالصبر
والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة
عدوي باموالكم وابدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وها هنا مسائل

المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية
من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن ابي وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيل وعامر بن بكر ومهجع بن
عبد الله ومن الانصار سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة
ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان وفلان فنهى الله تعالى ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن الآخرين ان الكافرين
والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** اموات رفع
لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات **المسألة الثالثة** في الآية اقوال الاول انهم في الوقت احياء كان
الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن
نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحيوة ولا امتناع ان الله تعالى
يعيد الحيوة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان
يعيد الله تعالى الحيوة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم وان لم يشاهدوا القول الثاني قال
الاصم لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا انهم اموات في الدين كما قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه
فقال لا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا تشعرون يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد
صلى الله عليه وسلم حي في الدين وعلى هدى من ربهم ونور كما روي في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل اخلف مثلك
وحكي عن سقراط كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة القول الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد
يقتلون انفسهم ويخسرون حيوتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم الى غير شيء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا
دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلذلك قالوا هذا الكلام
فقال الله تعالى لا تقولوا كما يقول المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ولكن اعلموا انهم
احياء سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء انهم سيحيون غير بعيد قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات في جنات
النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي ورأي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول
الاول والذي يدل عليه وجوه احدها ان الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحيوة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان
العذاب حق على العبد والثواب حق على الله تعالى للعبد فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما
اسقط العقاب الى القيامة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان على ما قيل في القول
الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون بانهم سيحيون يوم القيمة وانهم ماتوا
على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا من ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم
يلحقوا بهم من خلفهم دليل على حصول الحيوة في البرزخ قبل البعث ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواتر وكان صلى الله عليه وسلم يقول في آخر صلوته واعوذ بك
من عذاب القبر وخامسها انه لو كان المراد من قوله انهم احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم فائدة اجاب عنه
ابو مسلم بانه تعالى انما خصصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فافردهم بالذكر تعظيما وسادسها ان الناس يزورون

قبورهم

قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر الآية في آل عمران فقال
بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيمة والجواب
لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر او في موضع آخر واعلم
ان في الآية قولا آخر وهو ان ثواب القبر وعقابه للروح لا للقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى حاصل قول هؤلاء فنقول
انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المخصوص اما انه لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس فلوجهين
الاول ان اجزاء هذا الهيكل المخصوص ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان
من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى آخره والباقي غير ما هو باق فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل
الثاني اني اكون عالما باني انا حال ما اكون غافلا عن الاعضاء والابعاض واما ان الانسان غير محسوس فان المحسوس انما هو السطح واللون
ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه
كثيرة الا ان اشدها انطباقا تحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن
في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام
مماثلة لسائر الاجزاء التي منها ألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من اول عمره الى آخره فتلك الاجزاء التي
يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحيوة يخلقها الله تعالى فيها فاذا زالت الحيوة ماتت وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيهما
ان الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام فزعموا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة بالماهية للاجسام التي منها
ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا
الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل
والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام الغالبة فاذا فسد هذا
القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم
الآفات ان كانت من جملة الاشقياء والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه
ليس داخل العالم ولا خارجا عنه ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية
واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقيقي فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم
فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا
لانه لا شك في وجود شيء فان كان هذا الموجود فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد
على كل الاحوال واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد كان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من اجزائه
او بعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم وهو محال او لا يكون شيء من اجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء
اما ان يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم الفرد هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء
التي فرضناها مبادئ لذلك ثم ان هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب واما انه اذا كان في
المعلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك فلان الموصوف به لو قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء او شيء منها ان كان
موصوفا به فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في اشياء كثيرة وهو محال او يتوزع اجزاء الحال على اجزاء المحل وقد فرضنا انه
غير منقسم او لا يتصف شيء من اجزاء المحل الا بتمام الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كل متحيز منقسم فالدلائل المذكورة
في نفي الجوهر الفرد مشهورة قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود وليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود
لا بد وان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم على شيء لا بد وان يحضره
المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي وللانسان الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي والمدرك للكليات
هو النفس والمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه
الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيمة فهنالك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان ثم ان هذا
قول قال به عالم من الناس قالوا وان لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد وينصر ظاهر القرآن ويزيل
الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله تعالى من ثواب القبر وعقابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه
هذا القول والله تعالى هو العالم بحقائق هذه الامور قالوا انما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه انما يصل الى هذه
البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد البنية متفرقة متمزقة وكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها
فلم يبق الا ان يقال والله يحيي بعض الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح
وانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيمة الصغرى

حتى ينضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية والله اعلم بحقائق الاشياء ثم قال تعالى وتقدس

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الآية

اعلم ان القفال رحمه الله عليه قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل **المسألة الاولى** فان قيل انه قال واشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال ولئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع والجواب من وجهين الاول انه تعالى اخبر ان كمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال صلى الله عليه وسلم الايمان نصفان نصف شكر ونصف صبر **المسألة الثانية** روي عن عطاء والربيع بن انس ان المراد بهذه الاية المخاطبة لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة **المسألة الثالثة** اما ان الابتلاء كيف يصح على الله فقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه سيصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه صلى الله عليه وسلم مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضرر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التامل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم راوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا راوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من المنافقين من اظهر متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم طمعا في المال وسعة الرزق فاذا اختبره الله تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق من الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفائدة وسادسها ان اخلاص الانسان حال البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك والله اعلم **المسألة الرابعة** انما قال بشيء من الوجدان ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول لئلا يوهم باشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثاني معناه بشيء قليل من هذه الاشياء **المسألة الخامسة** اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك وجود شيء فيما مضى سمي ذكرا وتذكرا وان كان موجودا في الحال سمي ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب سمي خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك الارتياح رجاء فالخوف هو تالم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يامنون قصدهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال تعالى هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة اموالهم حتى انه صلى الله عليه وسلم كان يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم بن التيهان انه صلى الله عليه وسلم لما خرج التقى مع ابي بكر رضي الله عنه قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما هو التاويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدوب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا اخر كلام القفال قال الشافعي رحمه الله الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كما قال ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله ابوه من التاديب ولو فعله غيره لكان له ان يمانع وكذا في العبد مع مولاه فاذا دبر تعالى عباده على ما ليس الا حكمة وصوابا بخلاف

ما يفعل العباد من الظلم **المسألة الثانية** الخطاب في وبشر الصابرين للنبي صلى الله عليه وسلم او لكل من ياتي منه البشارة **المسألة الثالثة** قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة اما في البهائم فلنقصانها واما في الملائكة فلكمالها بيانه ان البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا واما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم تسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند اخر واما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبي ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند اخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الاخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية فصادفت داعية العقل مصادمة ما نعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا ثم هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم ان هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلف اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وتضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان في حال الغنى سمي ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة ويضاده الجبن وان كان في كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده الطيش وان كان نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء اي المصيبة والضراء اي الفقر وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع وكف النفس عن ابراز اثاره فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز اثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وذلك مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه **المسألة الرابعة** في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القران في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها بقدر الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبر نصف الايمان وتقريره ان الايمان لا يتم الا بعد ترك ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف والاستمرار على ما ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال صلى الله عليه وسلم افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما لم يبال بما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال صلى الله عليه وسلم الايمان هو الصبر وهذا اشبه قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة **المسألة الخامسة** في بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال صلى الله عليه وسلم يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له ارضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى لقد انعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله صلى الله عليه وسلم الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمان عليه السلم يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم ايوب عليه السلم **المسألة السادسة** دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسل واصحابه عليهم السلم وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين وثالثها ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء اخر وخلاف قول المنجمين

الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها ورابعها انها تدل على ان العبد لا يعتد الشبع وشرب الماء لا يعتد الري بل كل ذلك يحصل بمجرى العادة الجارية عند هذه الاسباب لان قوله لنبلونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابا بما صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة والله اعلم

الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون

اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله تعالى بان يتلف اموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليهم فيتلفوا ونقص الاموال من الله انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات من العدو وانما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل

المسئلة الثانية

قال القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة والظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك باداته تعالى فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه فيدخل ايضا تحت قوله انا لله لانه هو الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يتجاوز امره فانه يقول في الاول انا لله يدبرنا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا اليه ينصف لنا كيف يشاء

المسئلة الثالثة

امال الكسائي في بعض الروايات النون في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع اسم غير الله وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة ولذلك لا يجوز امالة حتى ولكن

اما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل

المسئلة الاولى

قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا لك بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى محال بل المراد منه انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الاخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة

المسئلة الثانية

هذا يدل على انه اقرار بالبعث والنشور واعتراف بانه تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين

المسئلة الثالثة

قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من انابته على ما كان منه ومن تعويضه على ما نزل به ومن انتصافه ممن ظلمه فيكون مسلما لنفسه راضيا بما عمل الله تعالى به من الاجر في الاخرة

المسئلة الرابعة

الاخبار كثيرة في هذا الباب احدها عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها روي انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يوذي المومن فهو مصيبة وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امر الله تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسب مصيبتي فاجرني فيها وعوضني خيرا منها الا اجره الله تعالى وعوضه خيرا منها فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعاضني الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المومن اذا سلم الامر لله واسترجع عند مصيبته كتب الله له ثلث خصال الصلوة من الله والرحمة وتحقيق سبل الهدى وخامسها عن عمر رضي الله عنه انه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون ونعم العلاوة وهو قوله اولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن

اما قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلوة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي نزلها به عاجلا ثم اجلا ان شاء الله

اما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم هم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقرب فيه ان تضمنه بصرف الاهتداء في الوعد حتى يكون عطفا على ما ذكر من الصلوة والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتادبون باداب كل

المتمسكون بها الزموا ادبها قال ابو بكر الرازي اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات على طاعة الله وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضى عن الله تعالى ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الاية ببيان الرضا بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف او بطريق الجذب اما طريق التصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشا للافات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان ادم عليه السلم لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة له حتى زالت الجنة فبقي ادم مع ذكر الله تعالى ولما استانس يعقوب بيوسف عليه السلم اوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد صلى الله عليه وسلم من اهل مكة بالنصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي ما اوذيت وثانيها ان لا يجعل الشيء بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الراحة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيء اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحيي العبد فيرجع الى باب رحمة الله واما طريق الجذب فهو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب عن صفته الى صفة نفسه والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بفكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف لمن لحظ حضرة السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظها فيصير راضيا بقضية الحق سبحانه وتعالى واحكامه من غير ان يبقى في طباعه شبهة المنازعة رزقنا الله الصفا

ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم

اعلم ان في هذه الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجوه احدها انه سبحانه بين انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وامته باحياء شرايع ابرهيم عليه السلم ودينه على ما قال ولاتم نعمتي عليكم فكان السعي بين الصفا والمروة من شرايع ابرهيم عليه السلم على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الاية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من اثار هاجر واسمعيل فيما جرى عليهما من البلوى استدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله ثلثة احدها ما يحكم العاقل بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول وثانيها ما يحكم العاقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الالام والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى لا ينتفع به ولا العبد فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا وثالثها ان الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام تكاليفه وذكرها كلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء

المسئلة الثانية

اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد وجمع صفي واصفا كما يقال عصي واعصي ورحي وارحا قال الراجز كان متنيه من النفي مواقع الطير من الصفي وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة قال جرير انا اذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا اصم صلودا وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد قال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب يتصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل المروة من الحجارة ما كان ابيض صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة وجمعه في القليل مروات وفي الكثير مرو قال ابو ذويب

حتى كاني للحوادث مروة بصفا المشاعر كل يوم يقرع

اما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال في ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين

من الامرين والشعائر جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت **المسئلة الثالثة** الشعائر اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين امكن ان يكونا موضعين للعبادة والنسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابرهيم عليه السلم قبل ذلك وهو من المناسك التي حكى الله تعالى عن ابرهيم عليه السلم انه قال وارنا مناسكنا وتب علينا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من افعال الحج فلهذا السبب بين الله تعالى هذا الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة ~~تامة في نفسه بل انما يصير عبادة~~ فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ٥

المسئلة الرابعة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر ام اسمعيل عليه السلم حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اغاثها الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى تعلم الخلق انه سبحانه وتعالى وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة واثارهما قدوة للخلائق اجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما اخبر قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين

المسئلة الخامسة ذكر القفال رحمه الله في لفظ الحج اقوالا احدها ان الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه ياتيه اولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر الثاني قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح في الشجة فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد ان يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال القول الاول اشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق هي التي كثر فيها السير واما العمرة قال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى ٥

وجاشت النفس لما جاء جمعهم ... وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه بالعمرة اذا اضيفت الى البيت ان يكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر يزور فينصرف واما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح الشيء يعمله بيده اذا مال اليه صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل في احد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القران كذلك ايضا فمعنى لا جناح عليه انه ذكر في القران لا ميل لاحد عليه لمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال انه ~~بقي في عرف القران~~ يختص بالميل الى الباطل والى ما ياثم به وقوله ان يطوف بهما اي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال تعالى يا ايها المزمل يا ايها المدثر اي المتدثر والمتزمل بمعنى واحد

المسئلة السادسة ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الاخر بقيد زائد فاذا ظاهر هذه الاية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة واجب او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذا لا بد في معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رضي الله عنه ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه انه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروي عن ابن الزبير ومجاهد وعطا ان من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا ان السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى اصل المشي واجبا وثانيها ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم لما دنا من الصفا في حجته قال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدءوا بما بدا الله به فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت واذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم سعى وجب ان يجب علينا السعي للقران والخبر اما القران فقوله تعالى فاتبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم والامر للوجوب وثالثها انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم او يوتى

في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بوجوه اولها هذه الاية وهي قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة من ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره ولا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه فليس عليكم جناح فكذا ههنا الثاني انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني هو الواجب الثالث قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلوة الرابع روي عن عروة انه قال لعايشة رضي الله عنها اني ارى انه لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان كذلك لكان فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما ثم حكى ما ذكرنا من الصنمين ونسبة عايشة راجح على نسبة التابعين فان قالوا قرا ابن عباس فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا محتمل له كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وكقوله ان تقولوا يوم القيمة ومعناه ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القران لان تصحيحه يقدح في كون القران متواترا الخامس كما ان قوله لا جناح عليكم لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك ان السعي مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا اخر قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا يحتمل ان يكون التطوع مصروفا الى شيء اخر وهو من وجهين احدهما انه يزيد في الطواف فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام

اما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** حمزة والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع لان التاء ادغمت في الطاء لتقاربهما وهذا احسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فيوضع الماضي موضع المستقبل في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان موافقا للمعنى كان احسن اما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على لفظ الماضي وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما والثاني ان لا يجعل من للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي فيكون مبتدا والفاء مع ما بعدها في موضع رفع خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله الذين ينفقون اموالهم الى قوله فلهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله فمن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية **المسئلة الثانية** قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما تبرعت به من ذات نفسك مما لا يجب عليك والله اعلم **المسئلة الثالثة** الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ **اما قوله تعالى** فان الله شاكر عليم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوز ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان يقدم فيأخذ اضعاف ما قدم الثاني ان الشكر لما كان مقابلا للانعام كالجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه الثالث كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات **واما قوله** عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل انه يريد انه عليم بما يأتي العبد به فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب في اداء ما يجب على شرطه وتحذير من خلاف ذلك وبالله التوفيق

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في تفسير قوله ان الذين يكتمون قولين احدهما انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيئا من الدين والثاني انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود فكتموا ما في التورية من صفته صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام فنزلت الاية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى فحملت الاية على العموم وعن ابي هريرة انه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الاية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما القران فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القران قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القران اذا كان بيانه بخبر الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية **المسئلة الثانية** قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان واذا كان مما يقوى الداعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس **المسئلة الثالثة** هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتنبيه الناس زاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جيء يوم القيمة ملجما بلجام من نار **اما قوله تعالى** ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما انزله على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الاية فثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الاية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها او كتم شيئا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم والله اعلم **المسئلة الرابعة** هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى **المسئلة الخامسة** من الناس من احتج بهذه الايات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الايات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الاية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم **المسئلة السادسة** احتجوا بهذه الاية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذا للاجرة على اداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع الاجرة على الاظهار والكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع لاخذ البدل عليه من جميع الوجوه **اما قوله تعالى** من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقيل في التورية والانجيل من صفته صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القران **اما قوله** اولئك يلعنهم الله واللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد عن الثواب **اما قوله** ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من للعنة تاثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويوكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والناس ذكروا في قوله

احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون وثانيها كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهي انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم الثاني انها في الآخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا عمن كتموهم الدين فهو على العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسال ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع صوته شيء الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الاية على ان هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على ان احدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الاية

الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم

اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدح بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الاية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض الثناء والمدح على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما يقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب الرحيم القابل للتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم ٥ رزقنا الله تعالى ذلك

قوله تعالى

ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون

اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ان ظاهر قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم على غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين ملعونون حال الحيوة بين انهم ملعونون بعد الممات والجواب عنه انه لا يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الاية الاولى واما اذا دخلوا تحت الاية الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستانف **المسئلة الثانية** لما ذكر في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط فلما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك **المسئلة الثالثة** ان قيل كيف يلعنه الناس اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الآخرة قال تعالى ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المؤمنين هم الناس لا غير وثالثها ان كل احد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول واذا كان هو في نفسه جاهلا او ظالما وان كان هو لا يعلم من نفسه كونه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم يتناول نفسه عن السدي ورابعها ان يحمل وقوعه على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك **المسئلة الرابعة** قال ابو بكر الرازي في الاية دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه فكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك وجنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به **المسئلة الخامسة** القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الاية فقالوا انه تعالى شرط في وجوب لعنه بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت ثم صح ذلك

فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه الجواب الحكم
المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع هو اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل
الا فيه **المسألة السادسة** القائلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا
بقوله تعالى وماتوا وهم كفار فالله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يحصل فيهم حال الموت
لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي القائم **المسألة السابعة** الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين
مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم **اما قوله** تعالى خالدين فيها ففيه مسائل **المسألة الاولى** الخلود
اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه **المسألة الثانية** العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى
لاستقرار اللعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين **المسألة الثالثة** خالدين فيها في اللعنة وقيل في النار
الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور
سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لم يذكر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد
من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجابه في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى الثالث ان قوله خالدين
فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير الى اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التاويل
وكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا او المكث الدائم عند
المعتزلة على ما تقدم القول فيه في قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف
فمعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه
احدها انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف عنه الثاني انه تعالى يورد عليهم ما فات وفيه من العذاب شيء
ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين يخاطبون بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون لا شك ان يزداد غمهم في ذلك الوقت
اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور قليل والمستغرق في العذاب الشديد لا يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا لما دلت الآية
على ان هذا العذاب متشابه وجب ان يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه يبين ذلك ان الواقع في محنة
عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور
الانقطاع اكثر الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاجيل والتاخير قال تعالى
فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم
الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا
استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاث التي ذكرها الله تعالى
للعقاب في هذه الآية دلت على براءة الكافر من الانقطاع والتخفيف والتاخير ونسأل الله تعالى الصفح والتجاوز في عموم الافعال والاقوال

وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

اعلم ان الكلام في تفسير الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما الواحد
ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم
احدهما ان يكون اسما والاخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في
العدد نحو واحد اثنان ثلثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك
واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا اجري هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز ان يكون الذي هو
الوصف كالعالم والقادر وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام في
العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحدية ومختلفة في خصوصيات ماهياتها اعني كونها جوهرا وعرضا وجسما
او مجردا ثم يصح ايضا تعقل كل واحد منهما اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الاخر فاذا كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير
والمركب منهما غير فلفظ الواحد تارة يفيد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشيء اخر وهذا
معنى كونه نعتا **المسألة الثانية** الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقوم قالوا انها صفة زائدة
على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر يشارك العرض في كونه واحدا ولا يشاركه في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه
جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا
مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا
او ثبوتيا لا جائز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة فالكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية
فالوحدة سلب للكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة
ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الواحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما ان يقال

انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها تحقق خارج عن الذهن فالاول باطل والا لم يكن الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشيء في نفسه واحدا
وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه بانه واحد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد ذهننا وفرضنا واعتبارنا فثبت ان كون الشيء
واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من ابى كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على
الذات كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها وحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويجر ذلك الى ما لا
نهاية له وهو محال **المسألة الثالثة** الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من حيث قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان
ينقسم من حيث هو ذلك الانسان لان الانسان الواحد يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لا ينقسم من جهة ما قيل انه واحد
بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة قد
عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن
الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه بانه واحد كان وجوده نفس وجوده وحدته والحق انه
ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيئين مغاير لما به الانقسام **المسألة الرابعة** الحق سبحانه
وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود
وفي كونه مبدأ الوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحدا بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت
الوحدة بالتفسير الاول لانه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل
مفتقر الى غيره ممكن لذاته وواجب بغيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذا حقيقته
سبحانه حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب
من الفصل والجنس وللشخص المركب عن الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مريد
والمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه احدها انه يمكنا تعقل ذاته مع الذهول
عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا
هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذا هذه الصفات امور
زائدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جاريا مجرى قولنا الذات
ذات ولا استحال ان يكون ذلك في محل البحث وان يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم كل احد بالضرورة صدقه
ومن قال الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط
وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا يغني عن اقامة الدلالة على
كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات
امور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا
تخصيص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم
ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول
كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء العجز والجهل بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة
فان الجماد قد انتفى عنه العجز والجهل مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته
والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى حقيقة الاله تعالى مركب من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال اخر
وهو انا قد دللنا على ان الواحد صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كان حقيقة الحق واحدة فهناك امور ثلثة تلك الحقيقة
وتلك الواحدية وذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود
ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود
والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب
وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل
واحد منهما من حيث هو فلا يكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجبية
امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب
وجوده زائدا على ذاته فحينئذ هناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث والعياذ
بالله واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا والاول محال
لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي
ولا بالاثبات فهو معقول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال الجواب عن الاول انه سبحانه وتعالى ذات موصوفة

بعض الصفات ولا شك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها تعد وجوبها
تعد به بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو ان
الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك امور ثلثة لا امر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن
فرق بين النظر اليه من انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى
انه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهناك حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الو
فقد وصل الى الوحدة فاعتبر من هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سر وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال
الوجوب اما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب حاصل
فلا يكون هناك توحيد واما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي
عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم موقع هذه عند الخائضين في التوحيد وسنذكر شمة
من حقايقها في تفسير هذه الاية بعون الله تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود
فكان هذه الوحدة في التحقيق خاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبرهان ذلك مذكور في تفسير قوله لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا اما الوحدة بمعنى الثاني فليست من خواص ذات الحق سبحانه لانه لا شك في وجود موجودات فهذه الموجودات اما مفردات
او مركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان كانت مركبات فالمركب لا بد فيه من المفرد فثبت انه لا بد من المفردات
في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها اما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد
ومتفرد بها فلا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه فهذا محيط الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بانه
سبحانه وتعالى منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول والافهام **المسئلة الخامسة** قال الجبائي يوصف الله بانه
واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذي ابعاض ولا بذي اجزاء ولانه متفرد بالقدم ولانه متفرد بالالهية ولانه متفرد بصفات ذاته
نحو كونه عالما لنفسه قادرا لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلثة اوجه يجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال ولذلك
عقبه بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك
له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليه بقولنا هو الحق سبحانه اما ان يكون حاصلة في شخص آخر
سواه او لا يكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الآخر لا بد وان يكون بقيد زائد فيكون هو مركبا في نفسه مما به الاشتراك
ومما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له واما انه واحد
في صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفاته مميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه احدها ان كل ما عداه فان حصول صفاته
له لا يكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره وثانيها ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان
لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك وثالثها ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع
المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية بحسب كل متعلق من معلومات
غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الواحد انه كيف كان يكون حاله بحسب كل واحد من الصفات الغير المتناهية فهو سبحانه واحد في صفا[ته]
من هذه الجهة ورابعها انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها
ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كان الذات مستكملة بالصفات لكان
المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال تحقق صفات
الكمال معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به وخامسها انه لا حجر عند العقو[ل]
من كنه صفاته بما حجر عنها من ذاته وذلك لانا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات
فالمعلوم من علمه انه امر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا حيا فسبحان
من ردع نور عزته انوار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن
فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لم يوجد ما لم ينته الى الواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات
سواء كان فلكيا او ملكيا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه تحت تصرفه وقهره وقدرته
واستيلائه وعند هذا ادرك شمة من روائح اسرار فضله وقدرته وتلوح لك شيء من حقائق قوله انا كل شيء خلقناه بقدر وتعرف
ان الموجود ليس الحق الا ما هو هو او ما هو له واذا وقعت سفينة الفكر في هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد
من ذات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شيء الى شيء فالشيء الاول متروك والشيء الثاني
مطلوب وهما متغايران فانت بعد خارج من عالم الفردانية والوحدانية واما اذا وصلت الى خروج عالم القدم والحدوث فهناك
تنقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد انه هو فيا هو ويا من لا اله الا هو احسن الى

عبدك الضعيف فان عبيدك بفنائك مسكينك ببابك **المسئلة السادسة** ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم
وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق او لا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا او الذي يليق به ان يكون معبودا
فهذا الوصف انما يحقق بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح عبادته مكلفا تقديرا **المسئلة السابعة** قوله والهكم
اله واحد يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تدخله الاضافة فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك
فدل على ان الاله هو المعبود **المسئلة الثامنة** قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود
لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم
واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا
الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها
اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية فمتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت
ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعده الا زيد افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث احدها ان جماعة
من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك
لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق وحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين
قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز واما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا انه يعود
الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا
الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء
الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما
بان السواد ليس بسواد وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا امر معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية امر لا بد منه
فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود
فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا واذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا هو على ظاهره من غير حاجة
الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت
فموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية
فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة
البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود اولا استحال ان تتصور العدم
فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود وتصور الوجود غني عن تصور العدم فاذا كان الامر كذلك فالسبب في قلب هذه القضية
في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات والجواب ان الامر في العقل على ما ذكرت الا ان تقديم النفي على الاثبات
كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت
في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على
الماهيات المخصوصة من حيث هي كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو كالمتكلم
او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل
على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث اني انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري او يشتبه بي غيري بخلاف
انت فانك تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانك اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا واشدها بعدا
عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف الضماير المتكلم انه عند
الانفراد لفظه لا يستوي المذكر والمؤنث فيه من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس فلا حاجة الى
الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فقولك جئنا واما في المنفصل فلفظ مؤنثه ومذكره
ومثنى ومجموعه لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومؤنث وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه
انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغائب فهو امر كالضروري اذا عرفت هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شيء بذاته
اتم من عرفانه بغيره سواء كان غائبا او حاضرا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام
الثلثة ولما لم يمكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضماير وهو قولنا انا الا الله سبحانه علمنا ان العرفان التام به
سبحانه ليس الا له وفي ان هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحدت
اتحاد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان
فنيا او احدهما فذلك ليس بالاتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق في الاشارة بقي الطريقان الاخيران

وهو انت وهو اما انت فللحاضرين في مقام المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلم بعد ان فني في ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحروف وصل الى مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقامات المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فللغائبين ثم هنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسما ويدل عليه وجوه احدها ان الاسم اما كلي او جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس الا هو الحق سبحانه ~~لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار~~ اليه بذلك الاسم ليس الا هو الحق سبحانه وتعالى فاذا جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحليم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو فاذا كان العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا احضر في العقل صورة ذلك الشي وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر وثانيها انا قد دللنا على ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى منزهة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرين لا يبقى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسما المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق تعالى وتقدس واما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان يكون اشرف من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة وثالثها ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا نعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انه الامر الذي باعتباره يصح صدور الفعل والترك فاذا هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذا جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في كمال معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الحق اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو توصلك الى الحق وتقطعك عما سواه فكانت لفظة هو اشرف ورابعها ان البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعز هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الجمال ولفظة هو توصلك الى ينبوع الرحمة والعز والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو والله الراغب سبحانه وتعالى في ان ينور بدرة من لمعان انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك على الله بعزيز والله اعلم

المسئلة التاسعة قال النحويون في قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ونظيره في قوله ما جاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجي عن الكل الا زيد اما هاهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاءني الا زيد وذلك يقتضي انه جاءني كل احد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق **اما قوله** الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة ليست الا له تعالى قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكرها من الصفتين لانه ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان رزقنا الله بفضله واحسانه ورحمته

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السما من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض لايات لقوم يعقلون ۞ ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا

اعلم انه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلايل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه وتعالى اولا وعلى توحيده وبراءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلايل لا بد من بيان مسايل **المسئلة الاولى** ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق او غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق فهو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور احدها ان الخلق عبارة عن اخراج الشي من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة وللاثر فهو اما ان يكون قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وثانيها انه تعالى في الازل هل كان مخرجا للاشياء من العدم الى الوجود ثم في الا يزال هل حدث امر او لم يحدث فان حدث ذلك الامر الحادث هو المخلوق فالخلق هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى قط لم يخلق شيا وثالثها ان المؤثرية نسبة بين ذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله قادرا مختارا بل محتاجا مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القايلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه اولها ان قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان المخلوق هو الخلق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل وثانيها انا اذا راينا حادثا حدث بعد ان لم يكن قلنا لم وجد هذا الشي بعد ان لم يكن فان قيل لنا ان الله تعالى خلقه واوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطا وكفر فمنا فضح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف ان المؤثر في افعال العباد اهو قدرة الله ام قدرة العبد والمعلوم غير ما هو المعلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم هذا المغاير يستحيل ان يكون سلبيا لانه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زايدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب ورابعها ان النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم وخامسها انه يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق وهذا جملة ما في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** قال ابو مسلم رحمه الله اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شي فقدره تقديرا ويقول الناس في كل امر محكم هو معمول على تقدير **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلايل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض **المسئلة الرابعة** ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الاية عن عطا ان النبي صلى الله عليه وسلم عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقالت كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا احدثونا عما جاءكم به موسى عليه السلم من الايات فحدثوهم بالعصا واليد البيضا وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ذلك ربه فاوحى الله اليه ان اعطيهم ولكن ان كذبوا بعد عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال صلى الله عليه وسلم ذرني وقومي ادعوهم يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم انهم كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر اعظم واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلايل على اقسام القسم الاول في تفصيل القول على كل واحد منها **فالنوع الاول من الدلايل** الاستدلال باحوال السموات ولقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكرها هنا نمطا اخر من الكلام روي عن عمر بن الحسام كان يقرا كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقها يوما ما الذي تقرونه فقال افسر اية من القران وهي قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا نفسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

الفصل الاول في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا البحث الاول في طريق معرفة هذا الترتيب ثلثة اوجه الوجه الاول السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب

الاعلى فانها تصير كوكب واحد وتميز السائر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف المريخ الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانخسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب او تحتها لان الشمس لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس ويسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر فهو محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل اما في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق فيه حكم المعنى اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فاما من لم يباشره فانه يكون مقلدا فيه ولا سيما ان ابا الريحان وهو استاذ الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر الثالث قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس بموسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا في الشفا انه لم يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان اما المقدمة الاولى فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة والاخر يتم هذه الدورة في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشر فاذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلثين الف سنة لا شك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت واما المقدمة الثانية وهي ايضا ليست بيقينية فان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وقد بيناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذا القول في جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من يقول بكرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا عليه من وجوه احدها ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اعظم واقدم كان وجدانه الميل الاعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان المامون كج له ثم وجد بعد المامون كج يا وقد نقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان المنطقتين ان يقل ميلها تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند تغطي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن ابن حسن انه كان يعتقد هذا الراي وذكر تاذين الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان قطب فلك البروج يتقدم من موضعها وتأخر ثماني درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى اول الحمل وثالثها ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها تقطع في كل ستة وستين سنة درجة ونصفا وهذا التفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالات التي امتحنها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حملها على ازدياد الميل وتنقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا اثبتنا هذه الافلاك لهذه السبعة حركات الثوابت وثبت ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب ان تكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه احدها انا لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وقد بينا بطلان ما بنوا عليه على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها انه لا يبعد ان تكون هذه الثوابت من كرات اخرى الا انه يكون كل كرة من هذه الكرات السبعة تنفصل الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات كرة الثوابت وثالثها هب انه لا بد من كرة اخرى فلم لا يجوز

ان يكون

ان يكون هناك كرتان احداهما فوق كرة زحل دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة من القطبين فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي البحث الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطوء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدناها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة الا بمقدار ثانية فلا جرم ترى الكواكب في الحس متخلفة عن الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك ~~التفاوت~~ كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع ثم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان الاول وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين يقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكلما كان ابعد كان ابطأ حركة فتلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة دورة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم كان ابعد حركة اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت تبلغ في كل ثلثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطأ حركة فكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطأ الكواكب حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلث عشرة درجة فلا جرم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول محض ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها والله اعلم بحقائقها

الفصل الثاني

في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين احديهما ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة فانها لا تبطئ مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا في ثخنه او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك ولا عرض الاختلاف في حركة الفلك وفي حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة في القسمين الاخيرين احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري مستدير الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم يسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر واما ان يكون الفلك المحيط بالارض مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز فيلزم ان يكون الحاصل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك اعظم من النصف وفي نصفه الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطؤها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن حصوله الا باحد هذين الشيئين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهي البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال فلكان توسعا وسمي المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم الشمس مغروز فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ومنها ما ينفصل الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكين مثل فلكي الشمس وفلكا اخر موقعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه فلك التدوير والكوكب مغروز فيه بحيث يماس سطحه سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز بنصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين فالعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلث اكر كما في الكواكب الاربعة فكل فلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي عرفتها في فلك

الشمس فانه يبقى من المنفصل كرتان يخالفان الثخن يسميان متممين لذلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة ذاتية
ذاتية متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا والناس انما توصلوا الى هذه الكرات بناء على المقدمات التي قررناها ولا شك انها
لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشان فيها

الفصل الثالث

في مقادير الحركات قال الجمهور ان
جميع الافلاك يتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمايل والتدوير للقمر فالحركة
المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والمغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في يوم بليلته دورة واحدة على
قطبين يسمى قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك
الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران
حول قطبي العالم بالحركة الاولى ويتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المحركة وبهذه الحركة ينتقل الاوجات عن مواضعها
من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها
كونها قطبية لانها بازاء السيارة نسبة الساكنة وثانيها السيارة يتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتا الانتظار
وثالثها عروضها ثابتة على مقدار واحد ورابعها ابعادها ما بينها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة
عليها من الصور الاربعين(?) وخامسها الازمنة عند الرصد(?) عوام الامم منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا يتفاوت الا في
القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المراكز فانها يتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ب ا المشتري ح ع ط
المريخ ـه لا له الشمس مرط ح الزهرة ـه مط عطارد ا ح نه القمر د كب ع وتسمى
حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التداوير ومركز الشمس وافلاك التداوير يتحرك بهذا المقدار زحل ـه برح
المشتري ـه بد ط المريخ ـه لد بب الزهرة ـه لو مط عطارد ح وكد القمر يح ح ند
وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب احوال
مختلفة احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة
الاول ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز يقال له البعد
الاقرب الاقرب وهو ثلث وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب الثاني اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير
ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب الابعد وهو ثلث واربعون مرة مثل نصف قطر
الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز
وهو البعد الابعد الاقرب وهو اربع وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير
ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد الابعد وهو اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض
ثم ان ما بين هذه النقط الاربع احوال مختلفة على ما اتى على شرحها ابو الريحان وثانيها ان جميع الكواكب مرتبطة
بالشمس ارتباطا ما اما العلوية فان بعد مراكزها عن ذروة افلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها
وحينئذ يكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ يكون مقابلة الشمس وكذلك يقارن الشمس في منتصف
الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم
انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعده عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما السفليات فان مراكز افلاك تداويرها
ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارن الشمس في الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع وتتباعد بعد كل واحد منهما
عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرها وهو للزهرة مو ولعطارد كب ا واما القمر فان مركز الشمس
ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف
بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في
البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب

الفصل الرابع

في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه اولها انظر الى مقادير هذه
الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعه على ازيد من
ذلك المقدار او انقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى باستناد مقاديرها الى مخصص
مدبر وثانيها انظر الى احيازها فان كل فلك يماس بمحدبه فلكا اخر وبمقعره فلكا اخر ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء
او ينتهي بالاخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه لابد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الاخر فكما
صح على محدبه ان يلقى وجب ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل
يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد بحيزه المعين امرا جائزا فيقتضي العقل بافتقاره الى المقتضي وثالثها

وثالثها ان كل كوكب حصل في نقطة(?) اختص بها احد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب يكون امرا ممكنا جائزا فيقتضي العقل
بافتقاره الى المخصوص ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط
المفروضة عليها متساوية وجميع الدوائر المفروضة عليها ايضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط
مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جائزا فيقتضي العقل الى المقتضي وهكذا القول في تعين دائرة معينة من دوائرها بان يكون منطقة
وخامسها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطؤ والسرعة فانظر
الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور الدور
التام الا في ست وثلثين الف سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطؤ مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي
ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره يقتضي بان كل واحد منهما انما اختص بما هو عليه بتقدير
العزيز العليم وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان احدهما من الخارج والاخر من
الداخل وانه متشابه الطبيعة ثم اختص احد جوانبها بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالسمة واذا كان كذلك وجب ان يكون
ذلك الثخن الى الطبيعة على السوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لابد وان يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها انها
مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية
مع ان جميع الجهات اليها على السوية فلابد من الافتقار الى المدبر وثامنها انا نراها الان متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا
متحركة او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان
الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان لحركاتها اولا
سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا والابتداء بالحركة
بعد عدم الحركة تقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى يحركها بعد ان كانت معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ
احسن الماخذ واقواها وتاسعها ان يقال حركاتها اما ان تكون من لوازم جسميتها المعينة فهذا محال لان كل ما كان من لوازم الشيء
استحال انفكاك الملزوم عن ذلك اللازم ولكنا نرى جسميته المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذا كل واحد من اجزاء
حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو
الحق سبحانه وتعالى وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك واختلاف حركاتها ارى انها مبنية على حكمة
ام هي واقعة بالجزاف والعبث اما الثاني فبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما
الى الاخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركب تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عالي فانا نقضي عليه بالجنون ونحن نعلم
ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لابد من رعاية حكمة ثم لا يخلوا
اما ان يقال انها احياء ناطقة وهي تتحرك بانفسها او يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان تكون لطلب استكمال
او لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذاتها طالبة للاستكمال والناقص في ذاته لابد له من مكمل فهي
مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون مدار هذه
الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو اليق بالذهاب اليه الا ان مدبرا قاهرا
غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار مخفية وحكمة لطيفة وهو المستأثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال
على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والحادي عشر انا نراها مختلفة في الالوان مثل
صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب بطبع خاص
ولون وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فنرى اعلى الكواكب السيارة انحسها ونرى من دونها اسعدها
ونرى سلطان الكواكب سعدا في بعض الاتصالات نحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة
ويكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وهابطا وصاعدا مع اشتراكها في الشفافية والصفا والبقاء في الجوهر
فيقتضي العقل باختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وان يكون بتخصيص مخصص والثاني عشر وهو ان هذه الكواكب
لو كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان تكون متوافقة او متعادية او لا متوافقة ولا متعادية فان كانت متوافقة فاما
ان يكون بعضها اقوى من بعض او يكون كلها متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا والضعيف مغلوبا
ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي
متوافقة فوجب تعذر العقل بها باسرها فيكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه
الكواكب بل غيرها وان كانت متعادية لزم بقاء العالم ايضا على حال واحد من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعادية وتارة
متوافقة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس بغيرها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المسوق(?)

عليها بالقهر والتسخير والثالث عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فله مؤثر وكل ما له مؤثر فافتقاره الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الاخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع الرابع عشر الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في قابلية الصفات فاذا كل ما صح على جسم صح على غيره فاذا اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد ان يكون من الجائزات وذلك يقتضي الافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من احسام السموات على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله

النوع الثاني من الدلائل في احوال الارض وفيه فصلان الاول

في بيان احوال الارض واعلم ان لاختلاف الارض اسبابا السبب الاول اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام الاول ان المواضع العديمة العرض وهي على خط الاستواء يمر افقها بقطبي العالم فيقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين ويكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل لكوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفا بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال فيرتفع فيها عن الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط فاما ساير المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منها في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بالخلاف والحركة هاهنا تصير حمائلية ولم يسبق ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار وتصير المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدي الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدي الخفاء وتمر الشمس بسمت الراس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وهاهنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع وهو ان يزداد العرض على ذلك وهاهنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور ابدا والاخر ابدي الخفا القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وهاهنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اخر السرطان دفعة وتغرب مقابلته كذلك ثم يأخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى ان يعود الحالة المتقدمة وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج ابدي الظهور فيما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفا ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج اذا وافى نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان مائلة من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذا قد طلع السرطان قبل الجوزا والجوزا قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة اخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء فانه يغيب قبله فالبروج التي تطلع منكوسة تغيب قبلها كذلك القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سواء فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفاء وتصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا السبب الثاني لاختلاف الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين فيسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على ان يجعلوا ابتداها من المغرب الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذ من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذه من جزائر وابلة فيه تسمى جزائر الخالدات زعم الاوائل انها عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الاشياء ايضا ولم يوجد عرض العمارة الا بعد ست وستين من خط الاستواء الا ان بطلميوس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ست عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتداها من خط الاستواء وبعضهم يأخذ اول الاقاليم من عند قريب من ثلث عشرة درجة من خط الاستواء واخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعدما وراءهما من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيها من العمارة السبب الثالث لاختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصحريا ورمليا

وعلى غور وفي نجد ويتركب بعض هذه الاقسام ببعض فيختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يتعلق باحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا منه حالا مضبوطا من احواله الاربعة التي اول الكسوف مظلما وتمامه واول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي منها اكثر في البلد الغربي والثاني ايضا باطل والا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي اكثر منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في غروب المقعر اولا ثم في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسيا والثاني باطل لانا نجد التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يقع في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول النهار فثبت انها كرة في الطول والامكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على الدوام لو تماثلت في ذلك المقعر ولا ينقص ارتفاع القطب والتوالي كان بدء على ما قدمنا في بيان المراتب السبع الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية والله اعلم الحجة الثانية ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة بيان الاول انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جرمه عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله مستديرا ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام يحقق بجانب وحال من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تقع في جميع اجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذا الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب الحجة الثالثة ان الارض طالبة للبعد عن الفلك ومتى كان حال جميع اجزائها كذلك وجب ان يكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كري واحتج من قدح في كرية الارض بامرين احدهما ان الارض لو كانت كرية لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض والثاني انا نشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المقعرة جدا اجابوا عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر ليكون مستقر الحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة فالموالواحد ناكرة من خشب قطرها ذراع ثم اثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات او شعيرات وثقوبا فيها كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية وتسبة التغيرات الى الارض دون نسبة تلك النتوات الى الكرة الصغيرة

الفصل الثاني في بيان الاستدلال

باحوال الارض على وجود الصانع اعلم ان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها امر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها في احيازها والوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها مع امكان التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجسام بصفاتها امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين علوا كبيرا واذا عرفت ماخذ الكلام سهل عليك التفريع

النوع الثالث

من الدلائل اختلاف الليل والنهار ذكروا للاختلاف تفسيرين احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجي ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجي من عنده فذهابه يخلف مجيه ومجيه يخلف ذهابه وكل شي يجي بعد شي اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة الثاني اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان وعندي فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان من يقول ان الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي موضع رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الطول اما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه الصيفية اطول ولياليه الصيفية اقصر وايامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة

في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلدان وعروضها امر مختلف عجيب وقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار في كتابه العزيز في عدة مواضع فقال في آل عمران في قوله قل اللهم مالك الملك تولج النهار في الليل وتولج النهار في الليل وقال في القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله ياتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمن الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل على وجود الصانع من وجوه الاول ان اختلاف احوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهي من الآيات العظام الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء من الآيات العظام • الرابع ان كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الآيات العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين ان يتفانيا لا ان يتعاونا على تحصيل المصالح الخامس ان ابقاء الخلق في اول الليل على النوم يشبه موت الخلائق اولا عند النفخة الاولى في الصور وتيقظهم عند طلوع الشمس شبيه بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام السادس ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل فيما بين بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا السابع ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا ان في المواضع الذي يكون القطب على سمت الراس لم يكون السنة ستة اشهر فيها نهارا وستة اشهر فيها ليلا وهنالك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب المعيشة الثامن ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا اما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع

النوع الرابع من الدلائل قوله والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل

المسألة الاولى

قال الواحدي الفلك اصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجري فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دوران والفلك واحد وجمع فاذا اريد به الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما تختلفان في المعنى

المسألة الثانية

قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة

المسألة الثالثة

ذكر الجيهاني وغيره من العلماء ان مواقع البحور المعروفة خمسة احدها بحر الهند وهو الذي يقال له بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطس والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند والصين ويكون مقدار ذلك ثمانية آلاف ميل وعرضه الفان وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبعمائة ميل ولخلجان من هذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة الى ناحية ارض البربر ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرض طوله مائة ميل الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربعمائة ميل وعرضه تسعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاحمر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث خليج بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه مكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج آخر الى اقصى ارض الهند ويسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسمائة ميل قالوا وفي جزيرة بحر الهند من الجزاير

العامرة وغير العامرة الف وثلاثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة عظيمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط ويسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة ويأخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا يجري فيه السفن وانما يسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزاير مقابل ارض الحبشة تسمى جزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طولها من المشرق الى المغرب ثلاثمائة ميل وعرضها مائة ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من رومية طوله خمسمائة ميل يسمى ادريس ويخرج منه خليج آخر الى ارض برير طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزيرة عظام واما بحر نيطش فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلاثمائة ميل وعرضه ثلاثمائة ميل واما بحر جرجان فطوله من المغرب الى المشرق ثلاثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر السكون لانها على فرصة ثم يمتد الى طبرستان والديلم والشروان وباب الابواب وناحية الان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحار العظام فاما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة الاكليل لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور

المسألة الرابعة

في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقديره من وجوه احدها ان السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك وثانيها لولا الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت وثالثها لولا تقويته قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم ورابعها انه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل اليه لما ركبوا هذه السفن فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه وخامسها تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه وسادسها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية احوال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها وسابعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة وثامنها ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض من الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها

المسألة الخامسة

دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالادب

النوع الخامس قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها واعلم ان دلالته على الصانع من وجوه احدها ان تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد الا الله تعالى قال سبحانه قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون وثالثها انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم ورابعها ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام يبقى معلقا في جو السماء وذلك من الآيات العظام وخامسها ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق مقدر بمقدار المنفعة من الآيات العظام وقال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل على الحقيقة من السماء او من السحاب او تجوزون ما قال بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو بردت فتقلبت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات وهي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره فاذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر والعياذ بالله لانا متى جوزنا

الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه **اما قوله** فاحيا به الارض بعد موتها فاعلم ان هذه الحيوة من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلا والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاشت دواب الارض وثانيها انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق العباد والحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح من الملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورونق وذلك هو الحيوة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشو والنما فلهذا اطلق لفظ الحيوة على هذه الاشيا وهذا من فصيح الكلام على اختصار يجمع معاني كثيرة واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور احد على الحد الذي يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف الطعوم مما يظهر على الزرع والشجر ورابعها استمرار العادة بذلك في اوقاتها المخصوصة

النوع السادس

من الايات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ويطوى جميع الايات الدالة على خلقة الانسان وساير الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم في ساير الحيوانات اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع ولو لعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر رضي الله عنه ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والفم والانف لا تتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فاما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه فهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان على صورة كرة يكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت انه لا بد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتركيبها وما ذلك الا الصانع سبحانه وتعالى وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواضحة في تركيبها وتاليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها ولا يستقصيها الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن ورابعها ما روي عن امير المومنين علي عليه السلم قال سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبائع قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها في اللطافة الماء والهواء والارض لا بد وان تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بين قلب الطبائع وترتيبها كيف شاء وركبها كيف اراد ومما ذكروا في هذا الباب ان كل صانع ياتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن النار لئلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال فنفخ فيه من روحي وقال في النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا لانقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر التنفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملائم وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان في اول امره ابعد الاشياء واضعفها عن الفهم فانه بعد الاستكمال اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا ان كل ذلك من عطية الله تعالى الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبائعهم

واصلاف

واختلاف امزجتهم اقوى الدلائل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس يختلفون جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد باحد وبما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له

النوع السابع

من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل

المسئلة الاولى وجه الاستدلال انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه يصرفها على وجه يقع النفع العظيم في الانسان والحيوان والنبات ثم ذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة من الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شيء ثم بعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء دون الحاجة الى الهواء مع ان الحاجة الى الماء ايضا شديدة فلا جرم ايضا سهل وجدان الماء لكن وجدان الهواء اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الالات المهيئة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكلما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذاك الا رحمة للعباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله اعظم الحاجات فنرجو ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص الفلز بعزة … والناس مستغنون عن اجناسه
واذل انفاس الهواء وكل ذي … نفس فمحتاج الى انفاسه

وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب واذا كان الهواء ساكنا ان تحركه لتعذر **المسئلة الثانية** قال الواحدي وتصريف الرياح ارادتها وتصريفها الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير **المسئلة الثالثة** الرياح جمع الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة ياء وفي الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب الاعلال الا ترى ان سكون الراء لا يوجب اعلال هذه الواو في نحو قوم وعون وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجي بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم وهي ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح **المسئلة الرابعة** قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور والدبور مغربية فربما سمي الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب نكباء **المسئلة الخامسة** اختلف القراء في الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين وفاطر والجاثية وقرا نافع في اثنى عشر موضعا هذه العشرة وفي ابرهيم كرماد اشتدت به الرياح وحمعسق ان يشا يسكن الرياح وقرا ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم في موضعين وقرا الكسائي في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول منهما واعلم ان كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية فاما من وحد فانه يريد به الجنس لقولهم الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث من ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا هبت ريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا مما يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظة في القران بشيء فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير مبين قال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله تعالى وما ادريك ما القارعة وما ادريك ماهيه

النوع الثامن

من الدلائل قوله والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه احدها ان طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاسر قاهر يقسره على ذلك فلذلك سماها بالمسخر الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزرع فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه وتعالى ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة الثالث ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء وذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال **اما قوله** لايات لقوم يعقلون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اما قوله تعالى لايات فهو لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره وكانه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا ايات وادلة ونقرر ذلك

من وجوه احدها انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فهي دالة على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية اجسام عظيمة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين فلا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها آيات وتحصيل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فهو كل ما عداه واذا كان لكل محدث دلالة على وجود الصانع فكل ما عداه شاهد على وجوده مقر بوحدانيته معترف بلسان الحال بالهيته وهو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده **اما قوله** تعالى لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وبما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضي الآية تدل على امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومهما كانت الدلائل كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر وبه التوفيق والعصمة

ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب

اعلم ان قوله سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاطعة الباهرة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء قال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف الله الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل

المسألة الاولى اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله في اول هذه السورة فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله تعالى زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد الله تعالى او المعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها هي السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله يحبونهم كحب الله فالهاء والميم في يحبونهم ضمير العقلاء الثاني انه يبعد ان يكون انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم الله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع الثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شيء شغلت قلبك به سوى الله فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه

المسألة الثانية اما قوله يحبونهم كحب الله واعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم او التقرب اليهم او الانقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد يتأوله على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حب الله تعالى ثابتا فيهم فحكاه تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد وبينه على دلائله

ثم حكى

ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم معترفين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء في هذه المحبة لا ينافي ما ذكرتموه **اما قوله تعالى** والذين آمنوا اشد حبا لله ففيه مسائل

المسألة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابرهيم الخليل عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يميت خليله فاوحى الله اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة قال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلوة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال النبي صلى الله عليه وسلم المرء مع من احب قال انس فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام كفرحهم بذلك وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان يؤمن الخائف ثم تركهم وجاء الى ثلاثة آخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا كان على وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه السلام انتم المقربون يوم القيمة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيمة بانبيائهم فيقال يا امة موسى يا امة عيسى يا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا على اطلاق هذه اللفظة لكن اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسبون قلنا لنجد المال فاذا قيل لم تطلبون المال قلنا لنجد المأكول والمشروب فان قالوا لم تطلبون المأكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة وندفع الالم فاذا قيل لنا ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا ~~لنجد المأكول والمشروب فان قالوا لم تطلبون المأكول والمشروب~~ هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفة الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في الافعال وجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالمعدوم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة من النقائص بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالمعدوم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته سواء احبه غيره او ما احبه غيره واعلم بانك اذا وقفت على هذه النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بجلاله اتم فكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العالم العبد على دقائق حكمة الله فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العبد لجلال حضرة الله تعالى ثم يحدث هناك حالة اخرى وهو ان العبد اذا كثر مطالعته لدقائق حكمة الله كثر ترقيه في مقام محبة الله واذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على قلب العبد وعوضه هو على مثل القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة فاذا اعاصت محبة الله في القلب فبحسب تمكنها واشتد الفها وكلما كان الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع من حضور المحبوب مكروه فلا يزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالآخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث فهذا مقام علي الدرجة وليس له مثال في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيء كان فانك ترى التجار المستغرقين

نحو

بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقلت ذلك في هذا المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية **المسألة السابعة** في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشتاق اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين احدهما انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية والثاني انه يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي مكدرات لمعارف الروحانية ولا تحصل تمام التجلي الا في الاخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحا ما والثاني ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى امور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن علمه اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في دار الاخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في الاخرة جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى واعلم الان ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان في الترقي حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد الالم مخلوطة بلذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كالانهم حاضرة بالفعل والبهائم لا يستعدون لها اما البشر فهم المترددون بين حضيض السفالة والعلو **المسألة الثالثة** في بيان ان الذين آمنوا اشد حبا لله اما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين احدهما ان ما يفعلونه من التعظيم والثناء والمدح والعبادة خالصة من الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك والثاني ان حبهم لله تعالى اقرب الى الرجاء للثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد يكون محبته لله اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بمقدار الطاقة البشرية وهذا دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان يكون حبهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يكون محبة المؤمنين لله اشد مع انا نرى ان اليهود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بمثلها احد من المؤمنين ولا يأتون بها الا لله ثم يقتلون انفسهم حبا لله والجواب من وجوه احدها ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء والضراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن اقوى وثانيها ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد وثالثها ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن وخامسها ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد منهم بعضهم محبة الجميع اليه **اما قوله تعالى** ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب ففيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان في قراءة هذه الاية ابحاثا البحث الاول قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه تعالى قال يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه تعالى قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون قد علموا قدر ما يشاهد الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة اما المتوعدون في هذه الاية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وحجته قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم البحث الثالث اختلفوا في ان فقرأ بعضهم بكسر الالف على الاستئناف فيهما واما قراءة السبع ففتح الالف فيهما البحث الرابع لما عرفت ان يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقطة من فوق واخرى بالياء المنقطة من تحت وقوله ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان واخرى بكسرها حصل هاهنا اربع احتمالات الاحتمال الاول ان يقرأ بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم اذا عاينوا يرون في القوة والقدرة ولو يرون ان القوة لله معناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله من قوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرآنا سيرت به الجبال و يقولون لو رأيت فلانا والسياط تاخذه قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان بهذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير اشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرأ بالياء المنقطة من تحت مع كسر الهمزة

من ان

من ان ولو يرى الذين ظلموا اجرامهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا ان القوة لله الاحتمال الثالث ان يقرأ بالتاء المنقطة من فوق وفتح الهمزة من ان وهو قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا والاحتمال الرابع ان يقرأ بالتاء المنقطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تاويل ظاهر جيد **المسألة الثانية** ان قيل كيف جاء ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ الماضي لان وقوع الساعة قريب قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال لعل الساعة قريب وكلما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وقول المقيم قد قامت الصلوة يقول ذلك قبل ايقاع التحريم بالصلوة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ وقفوا والله تعالى اعلم واحكم واعظم وارأف وارحم واليه يرجع الامر كله **قوله تعالى** اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا ان الذين افنوا اعمارهم في عبادتهم واعتقدوا انهم اوكد اسباب نجاتهم فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويكفر بعضكم ببعض وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل وها هنا مسائل **المسألة الاولى** في قوله اذ تبرأ قولان الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني ان عامل الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعني في وقت التبري **المسألة الثانية** معنى الاية ان المتبوعين يتبرؤن عن الاتباع في ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله تبرؤا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سبيلا والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وباوليائه من البلاء يوصف بانه تقطعت به الاسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه احدها انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطا وثانيها انهم شياطين الجن والانس وثالثها الاوثان التي كانوا يسمونها بالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا ان يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام وايضا يجب حمله على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثاني على البناء للمفعول اي تبرأ الاتباع من الرؤساء **المسألة الثالثة** ذكروا في تفسير التبري وجوها احدها ان يقع منهم ذلك بالقول وثانيها ان يكون بنزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما وقع منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فسمي ذلك الندم تبريا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ **اما قوله** ورأوا العذاب فالواو للحال اي يتبرؤن في حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف **اما قوله** وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل **المسألة الاولى** انه عطف على تبرأ وذكروا في تفسير الاسباب سبعة اقوال الاول انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الارحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج والثالث الاعمال التي كانوا يلزمونها يوصلونها عن ابن زيد والسدي والرابع العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس رضي الله عنه والخامس ما كانوا يتواصلون به من الكفر فكان بها تقاطعهم عن الاصم والسادس المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع ابن انس والسابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به فانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة ونسب وسبب وحلف وعهد وعقد وذلك نهاية ما يكون من الناس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر **المسألة الثانية** الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبدة فان تسألوني بالنساء فانني بصير بادواء النساء طبيب اي عن النساء **المسألة الثالثة** اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سبب تقول ما بيني وبينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب السموات ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبرا عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات

الاسباب

قال زهير ومن هاب اسباب المنايا ينالنه ولو رام اسباب السماء بسلم والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون **اما قوله** تعالى وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمني منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار لهم حتى يتبرؤا منهم في الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو ان لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبرى منهم مع السلامة فليست فيها فائدة **اما قوله** كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل **المسألة الاولى** في قوله كذلك وجهان الاول اي تبرأ بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل واحد الثاني كما اراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا الهلاك **المسألة الثانية** في المراد بالاعمال اقوال الاول الطاعات لم يفعلوها عن السدي الثاني المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهي كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به **المسألة الثالثة** حسرات ثالث مفاعيل اري **المسألة الرابعة** قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يتحسر النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير تنحسر لانها تنكشف بذهاب الريش **اما قوله** وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من اهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الاية تكشف عن المراد بقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وتبين ان المراد بالفجار هاهنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه والله تعالى اعلم واحكم باسرار الكتاب وخزائن الغيوب **قوله تعالى** يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفر اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج **المسألة الثانية** الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الترحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة واحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة من العذاب وانحل الازار والرداء لانها تحل عن الطي ليلبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تنحل به واعلم ان الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لخبثه كملك الغير اذا لم ياذن في اكله والحلال هو الخالي عن القيدين **المسألة الثالثة** قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول **المسألة الرابعة** الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال الله تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس ولا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الاية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما لا يشتهيه عاد حراما وان كان يبعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الاكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرا ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا **اما قوله** تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعلت بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعلت في نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة وذلك انما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع

بتحريك العين واما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة **المسألة الثانية** قال ابن السكيت فيما رواه عنه اللحياني الخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قالوا حسوت حسوة والحسوة اسم ما تحسيت به وكذلك غرفت غرفة والغرفة هو الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره اللحياني فالتقدير لا تأتموا به ولا تتبعوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله هاهنا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا اي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله بذلك **اما قوله** تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلاثة اولها السوء وهو متناول جميع المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء وهو نوع من السوء كانها اقبح انواعه وهي التي يستعظم ويستفحش من المعاصي وثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح الاشياء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي اعظم من انواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الاية لان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف واصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباحها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل ان يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا او لا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف والاصوات مرتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج فالعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا الاعجمي وتصورات هذه الحروف وحقائقها وتوالفها لا تكون الا على مطابقة حقائقها وتوالفها في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى والامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها كذب لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذا لا بد هاهنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ او في اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد ان يقال ايضا انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق بواطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائها بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا اي الهموهم الثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله صلى الله عليه وسلم ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملائكة بالملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالشهوانية والغضبية **المسألة الثانية** دلت الاية على ان الشيطان لا يامر الا بالقبائح لان الله تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لغرض ان يجره الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من الافضل الى الفاضل ليسهل الى الافضل الاسوأ ليصير اذ ذاك المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية **المسألة الثالثة** قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلد الحق لكنه قال ما لا يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت هذه الاية **المسألة الرابعة** تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم ثم قال سبحانه وتعالى

واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون

اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة اقوال احدها انه عائد الى من في قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود على الناس في قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم لانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يفعلون وثالثها قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فهم كانوا خيرا منا فعلى هذا الاية مستانفة والكناية في لهم عن غير مذكور الا ان الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وفيه مسائل **المسألة الاولى** الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية احرف التاء لقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا عنهم والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع الله واكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل **المسألة الثانية** الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في اية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم الفوا اباءهم ضالين **المسألة الثالثة** معنى الاية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع اباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنهم بقوله او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل **المسألة الاولى** الواو في اولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما تقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه **المسألة الثانية** تقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه يقال للمقلد هل تعرف بان شرط جواز تقليد الانسان ان يعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد ان تعلم كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد فان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه محقا فاذا قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذا انت على تقليدك لا تعلم انك محق او مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا هاهنا وثالثها انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه اعرفه بتقليد فان عرفه بالتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبته بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا **المسألة الثالثة** انما ذكر تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على ان لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من غير دليل **المسألة الرابعة** قوله لا يعقلون شيئا لفظه عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امر الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص **المسألة الخامسة** قوله لا يعقلون شيئا المراد به انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه

قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون

اعلم ان الله تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين انهم انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة وكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وهاهنا مسألتان **المسألة الاولى** النعق التصويت يقال نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها واما الغراب فبالغين المعجمة **المسألة الثانية** للعلماء من اهل التأويل في هذه الاية طريقان احدهما تصحيح المعنى باضمار في الاية والثاني اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل الذين يدعون الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو

الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفرة بمنزلة المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفطن للمراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول صلى الله عليه وسلم والفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه ما لا يسمع يعني ما يجري مجراه من البهائم والبهائم لا تفهم فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لا يشكل ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان هاهنا المحذوف هو الدعوة وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا الثالث قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدا يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء اما الطريق الثاني في الاية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار ففيه وجهان احدهما ان يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم لعبادتهم هذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة عقله فكذلك هاهنا الثاني مثل الذين كفروا في اتباعهم اباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة

اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا الى ما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال النحويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم **اما قوله** فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم وقيل العقل عقلان مسموع ومطبوع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاث فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون

اعلم ان هذه الاية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من اول السورة الى هاهنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى الرد على اليهود والنصارى ومن هاهنا شرع في بيان الاحكام

الحكم الاول

اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة **المسألة الثانية** احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما احللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى والله اعلم **المسألة الثالثة** قوله واشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة من ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان والجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي تبع للاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب اولى واما الشكر باللسان فاما ان يفسر بالاعتراف او بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان ياتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا نحن في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة **اما قوله** ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسألتان **المسألة الاولى** في هذه الاية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات وثالثها واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعمة ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتعترفون انه سبحانه هو المنعم لا غير عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبا عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري **المسألة الثانية** احتج من قال بان المعلق بلفظ ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الاية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا

قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم

اعلم انه سبحانه وتعالى لما امرنا

في الآية التي سلفت بتناول الحلال فصّل في هذه الآية أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الأول ما يتعلق بالتفسير والثاني
ما يتعلق بالأحكام التي استنبطها العلماء من هذه الآية النوع الأول وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن كلمة إنما
على وجهين أحدهما أن يكون حرفاً واحداً كقولك إنما داخلت دارك إنما مالي مالك والثاني أن تكون ما منفصلة عن أنْ وتكون
بمعنى الذي كقولك إن ما وجدت مالك وإن ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين أما على الأول فكقوله إنما الله إله واحد
وإنما أنت نذير وأما على الثاني فقوله إنما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد سحر على أن تجعل إنما حرفاً واحداً كان صواباً وقوله إنما
اتخذتم من دون الله أوثاناً مودة بينكم بنصب المودة ورفعها على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها على الوجه الأول فمنهم من قال إنها تفيد
الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى إنما الله إله واحد أي ما هو إلا إله واحد وقال
إنما الصدقات للفقراء والمساكين أي لهم لا لغيرهم وقال تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم أي ما أنا إلا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فإنه
قال في آية أخرى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس فصارت الآيتان
واحدة فقوله إنما حرم عليكم في هذه الآية مفسَّر بقوله لا أجد فيما أوحي إلي محرماً إلا كذا في تلك الآية وأما الشعر فقول الأعشى
ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر وقال الفرزدق أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا ومثلي
وأما القياس فهو أن كلمة إن للإثبات وكلمة ما للنفي فإذا اجتمعا فإما أن بقيا على أصليهما فإما أن تفيدا ثبوت المذكور ونفي المذكور وهو باطل
بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب والصحيح من قال إنه لا تفيد الحصر بقوله تعالى إنما أنت نذير ولقد كان غيره
نذيراً وجوابه معناه ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفي وجود نذير آخر **المسألة الثانية** قرئ حَرَّم على البناء للفاعل
وحُرِّم على البناء للمفعول وحَرُم بوزن كَرُم **المسألة الثالثة** قال الواحدي الميتة ما فارقه الروح من غير ذكاة
مما يذبح أما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير فمراد الخنزير بجميع أجزائه
لكنه خص اللحم لأنه المقصود بالأكل **وقوله** وما أهل به لغير الله قال الأصمعي الإهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته
فهو مُهِلّ قال ابن أحمر
يهل بالفرقد ركبانها كما يهل الراكب المعتمر
هذا معنى الإهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية يقال أهل فلان بحجة أو عمرة أي أحرم بها
وذلك لأنه يرفع الصوت بالتلبية عند الإحرام والذابح مهل لأن العرب كانوا يسمون الأوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم
بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله وما أهل به لغير الله يعني ما ذبح للأصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال
الربيع بن أنس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول أولى لأنه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلماً
ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله صار مرتداً وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في ذبائح غير أهل الكتاب أما
ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم **أما قوله** فمن اضطر ففيه مسائل **المسألة
الأولى** قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للإتباع والكسر على أصل الحركة
لالتقاء الساكنين **المسألة الثانية** اضطر أحوج وألجئ وهو افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق **المسألة
الثالثة** حرم الله تعالى تلك الأشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان أحدهما الجوع الشديد
وأن لا يجد مأكولاً حلالاً يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطراً الثاني إذا أكرهه على تناوله مكره فيحل له أكله **المسألة
الرابعة** أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف حتى يقال إنه لا إثم عليه فلا بد هاهنا من إضمار وهو الأكل والتقدير
فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه والحذف هاهنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وقوله فمن كان منكم
مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية من صيام إنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب
عليه **أما قوله** غير باغ ولا عاد ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال الفراء غير هاهنا لا يصلح أن يكون بمعنى
الاستثناء لأن غير هاهنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لأنها في معنى لا والمعنى هاهنا حال من المضطر كأنك قلت فمن اضطر
لا باغياً ولا عادياً فهو له حلال **المسألة الثانية** أصل البغي في اللغة الفساد ومجاوزة الحد قال الليث بغى الفرس في
عدوه إذا اختال ومرح وإنه ليبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الإنصاف ومنه قوله تعالى والذين إذا
أصابهم البغي وقال الأصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغياً إذا ترامى إلى الفساد وبغت السماء إذا اشتد مطرها حتى تجاوز الحد
وهو التعدي في الأمور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدواً وعُدُواً وعدواناً وعداء واعتدى اعتداء وتعدياً إذا ظلمه
ظلماً مجاوزاً الحد وعدا طوره وجاوز قدره **المسألة الثالثة** لأهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان أحدهما
أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصاً بالأكل والثاني أن يكون عاماً في الأكل وغيره أما على القول الأول ففيه وجوه
الأول غير باغ وذلك بأن يجد حلالاً تكرهه النفس فعدل إلى أكل الحرام للذته ولا عاد متجاوز قدر الرخصة الثاني
غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث

غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني أن يكون المعنى غير باغ على إمام المسلمين في
السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجيء إن شاء الله تعالى **أما**
قوله تعالى فلا إثم عليه ففيه سؤالان أحدهما أن الأكل في تلك الحالة واجب وقوله لا إثم عليه يفيد الإباحة والثاني أن المضطر
كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا إثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفي الإثم قدر مشترك
بين الواجب والمندوب والمباح أيضاً فقوله تعالى لا إثم عليه معناه رفع الحرج والضيق كما صار ملجأ إلى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك
أما إذا حصلت النفرة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج من أن يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وهاهنا يتحقق معنى
الوجوب **أما قوله** تعالى في آخر الآية إن الله غفور رحيم ففيه إشكال وهو أنه لما قال فلا إثم عليه فكيف يليق أن يقول
بعده إن الله غفور رحيم فإن الغفران إنما يذكر عند حصول الإثم الجواب من وجوه أحدها أن المقتضي للحرمة قائم في الميتة
والدم إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولاً لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبّر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده
أنه رحيم يعني لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بأن يغفر
ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث أباح في تناول قدر الحاجة وثالثها أن الله تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفوراً
رحيماً لأنه غفور للعصاة إذا تابوا رحيم على المطيعين المستمرين على منهج حكمته سبحانه **النوع الثاني** من
الكلام في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول **الفصل الأول** فيما يتعلق بالميتة
والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في أن التحريم المضاف
إلى الأعيان هل يقتضي الإجمال فقال الكرخي إنه يقتضي الإجمال لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفهما إلى فعل
من أفعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعما يجاور المكان فعل من الأفعال فيها وهو غير محرم فإذاً لا بد
من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص وليس بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فإنهم أصروا على أنه ليس
من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام كما أن الذوات لا تملك وإنما تملك التصرفات فيها فإذا
قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها فكذا هاهنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الأصول
المسألة الثانية لما ثبت الأصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع هذه التصرفات إلا ما أخرجه الدليل
المخصص فإن قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل والذي يدل عليه وجوه أحدها أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وثانيها
أنه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم في خبر شاة ميمونة إنما حرم
من الميتة أكلها والجواب عن الأول لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة
بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب إجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا
إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية فدل ذلك على
إجماعهم على أنها غير مخصصة ببيان حرمة الأكل وللسائل أن يمنع هذا الإجماع **المسألة الثالثة** الميتة من حيث اللغة هو
الذي خرج عن أن يكون حياً من غير نقض بنيته ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى إما لأنه لم يذبح
أو لأنه ذبح لكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه فإن قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت
عليكم الميتة والدم ثم ذكر بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه
ما ليس كذلك قلنا لعل الأمر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه
أما المقاصد فاعلم أن الكلام في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين أحدهما ما أخرجوه عن الآية
وهو داخل فيها والثاني ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها أما **القسم الأول** ففيه مسائل **المسألة الأولى** ذهب
الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك رضي الله عنه يحرم الانتفاع
بعظمها خاصة وكل العلماء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها
أما قلنا إنها ميتة لقوله صلى الله عليه وسلم ما أبين من حي فهو ميت وهذا يتناول العظم والشعر والكل وأما الذي يدل على أن العظم
ميتة خاصة قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنه ميت وجب أن يحرم الانتفاع
بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيهما لأن علم الحياة الإدراك وذلك
مفقود في الشعر ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور والجواب ليست عبارة عن المعنى المقتضي للإدراك
والشعور وذلك مفقود في الشعر بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيي العظام بعد موتها وأما الخبر فقوله صلى الله
عليه وسلم من أحيا أرضاً ميتة فهي له والأصل في الإطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكروه بل عن كون
الحيوان أو النبات صحيحاً في مزاجه معتدلاً في حالة غير معترض للفساد والتعفن والتفرق وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية واحتج

ابو حنيفة رضي الله عنه بالقران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويحملون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول النخعي كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد ان يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا نقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب واما القياس فلان الشعور والعظام اجسام غير منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة واما النقض بشعر الخنزير ففي الفقهاء من منع نجاسته ومنع الاسلم ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب اولى بالرعاية

المسألة السابعة قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم تفسد الماء قل او كثر وللشافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل واحتجوا للشافعي رضي الله عنه بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الاية فاذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي وقعت فيه واجابوا عنها بانها ميتة وتحريم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتج للشافعي ~~على القول الثاني~~ بقوله صلى الله عليه وسلم اذا وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخرى شفاء امر بالمقل فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجيس لما امر النبي صلى الله عليه وسلم به

المسألة الثالثة للفقهاء مذاهب سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهري فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليه ابو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ويليه الشافعي فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير ويليه الاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ويليه احمد بن حنبل فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباغ واحتج احمد بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن حكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالاية ان تخصيص العموم بخبر الواحد و بالقياس جائز وقد وجدناهما اما خبر الواحد فقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان الدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحيوة وكما كان حال الحيوة طاهرا فكذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رضي الله عنه

المسألة الرابعة اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال

المسألة الخامسة اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به وهذا ينظر فيه ان كان ذلك مما حلته الحيوة او في جملته ما هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك بدليل سوى الظاهر وعن عطاء عن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي من اجل الادم والسفن قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريم الله اياها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها

المسألة السادسة الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال قال صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى اليهم حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال هل عندكم منه شيء تطعموني وقال صلى الله عليه وسلم في صفة البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم حل ميتة السمك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا باس به وقال ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه والحسن بن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسألة ايضا فعن امير المؤمنين علي عليه السلام وابي ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه واما الشافعي فقد احتج بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا الميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته وهذا مطلق وقد روي عن انس انه صلى الله عليه وسلم قال كل ما طفا على البحر

المسألة السابعة قال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وما روي عن مالك ان ما وجد ميتا فلا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي اكل وما اخذ حيا فغفل عنه

انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنهم صح

حتى

حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الاية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملها على الاطلاق وبين ذلك ان قطع راسه ان حصلت ذكاة له فهو كالشاة الذكية انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فائدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات فاكل الجراد ولا ياكل غيره فلم يفرق بين ميتته وبين مقتوله

المسألة الثامنة اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم وقال الشافعي احتمل تخصيص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا المذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه ولقائل ان يقول الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون ذكاة حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة امه واجاب الحنفيون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه عرضها كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب التذكية وانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والاخر ان ذكاة امه ذكاة له يبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الاية بل يجب حمله على المعنى الموافق للاية اجاب الشافعي من وجوه احدها ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن امه ومتى باينها لا يسمى جنينا والنبي صلى الله عليه وسلم انما اثبت له الذكوة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاتها وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكر من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا تسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده ورابعها ما روي عن ابي سعيد انه صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه واما القياس فمن وجوه احدها انا اجمعنا على ان من ضرب بطن امراة فماتت والقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عند ذبح امه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب ان يحل بذكاتها كسائر الاعضاء وثالثها الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها

المسألة التاسعة ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة

المسألة العاشرة اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة يستعقبه

القسم الثاني مما دخل في الاية وليس منها وفيه مسائل

المسألة الاولى اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المايعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة لا يسمى ميتا فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فارة لا يتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب يدور على فصلين احدهما ما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس فلا يحرم والثاني ان الذي ينجس كيف الطريق الى تطهيره

المسألة الثانية سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طاير وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ما ترون في هذا فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة فهذا يقال على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما وسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلثين هذا زرين بالفارسية يعني الذهب وروي ان المبارك مثل هذا عن الحسن

المسألة الثالثة قال ابو حنيفة لبن الشاة وانفحتها طاهران وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل اخر ومعتمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك اذا مات وهو في ضرعها وهذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا اخرج من جوف الدجاجة فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا صلبت حجزته من الماكول ومن الميتة فحل فكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين

المسألة الاولى اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون نفسه معنى الموت فمنهم من قال ان الموت معنى مضاد الحيوة على ما

ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة ومنهم من قال عدم الحيوة عما من شأنه ان يقبل الحيوة وهذا اقرب **المسألة الثانية** اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاوزها الا انه ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسائل **المسألة الاولى** الشافعي حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة دم السمك ليس بمحرم فاما الشافعي تمسك بظاهر هذه الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الاية فاذا هذه الاية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الاية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي ان يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح واذا ثبت هذا وجب الحكم بتحريم جميع الدماء ونجاستها فتجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك واي دم وقع في الثوب والماء فانه ينجس ذلك المورد **المسألة الثانية** اختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من يمنع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يذكر ذلك تشبيها ومنهم من يقول هو الدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

الفصل الثالث في الخنزير وفيه مسائل **المسألة الاولى** اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان من اعظم المهمات عندهم واما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي لا يجوز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا اجاز مثله في شعر الخنزير اذا اخرز به **المسألة الثانية** اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي والاخفش رضي الله عنهم لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وحجة ابي حنيفة هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير قال الشافعي الخنزير اذا اطلق فانه يتبادر الفهم الى خنزير البر لا الى خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى حمار الماء **المسألة الثالثة** للشافعي فيه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان تنفيرا لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

الفصل الرابع في تحريم ما اهل به لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وجاز ذبيحة النصارى اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوا فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه احدها انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام الثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم يمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما آيتان متباينتان لا مساواة بينهما وعن الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبح على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن

الفصل الخامس القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الاية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء اخر سواها محرمات فتصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

الفصل السادس في المضطر وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان كل من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه من اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف

ان

ان العاصي بسفره هل يترخص اولا فقال الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الاية وقال ابو حنيفة رحمه الله يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الاية واحتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بهذه الاية وبالمعقول اما الاية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه متعديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق وجب صدق كونه متعديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لم يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اول الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن معصية في نفسه لم يكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قالا تفسير الاية بغير باغ ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الاية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق عليه الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون صفة الاضطرار باقيا مع كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط المعتبر في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الوجوه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متأكد باية اخرى وهي قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الاية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الاية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها قوله تعالى في اية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها روي انه صلى الله عليه وسلم رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نائما فاشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلوة ان يقطع صلوته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصئول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا هاهنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا هاهنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان التوبة في دفع ضرر النار اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل الغصب وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا هاهنا اجاب الشافعي رضي الله عنه عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دلالتهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض **المسألة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة واصحابهما لا ياكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع

وبتزوده فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الاية ما ذكرناه اولاً لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزائد محرم والاعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قال العنبري لان الجوعة في الابتداء لاتبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضرراً بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضاً انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز تناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يحل له اكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر يجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك والله اعلم **المسألة الثالثة** اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيراً في الكل وهذا هو اللائق بظاهر الاية وهو اولى من قول من اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير واعظم شاناً في التحريم **المسألة الرابعة** اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمراً وفي من غص بلقمة ولم يجد ما يسيغها ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنهم لا يشرب لانه يزيد عطشاً وجوعاً ويذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا يزيد الا عطشاً وجوعاً مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك والله اعلم **المسألة الخامسة** اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه صلى الله عليه وسلم اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فمن وجوه احدها ان الزباد الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله احلت لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة الثاني هو ان ابا حنيفة رضي الله عنه لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي رضي الله عنه عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يجوز العفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه **المسألة السادسة** اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة وان لم ينته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب

الحكم الثاني

قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ

اعلم ان في قوله تعالى ان الذين يكتمون مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت الاية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر ابن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شرائعه فنزلت هذه الاية **المسألة الثانية** اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله **المسألة الثالثة** اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف الايات الدالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب **اما قوله** ويشترون به ثمناً قليلاً ففيه مسائل **المسألة الاولى** الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون عائدة الى المكتوم **المسألة الثانية** معنى قوله ويشترون به ثمناً قليلاً كقوله اولاً وشروه بثمن بخس وانما هو تسمية لما يأخذونه وقد مرت الكلمة فيها والجملة كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمناً قليلاً **المسألة الثالثة** انما سماه قليلاً اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل **المسألة الرابعة** من الناس من قال غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا انصاراً لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك من جمع الى الجهل وقلة المعرفة التمكن في المال والشح على المالوف في الدين فدل عليه ما يتميز منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسالتان **المسألة الاولى** قال بعضهم ذكر البطون ههنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان

المال اذا بذره وافسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه **المسألة الثانية** قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيباً في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في حديث آخر الشارب من آنية الذهب انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمراً اي عنباً فسماه باسم ما يؤول اليه وقيل انهم يأكلون في الآخرة النار لاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم **وثانيها قوله** ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلاً لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الدلالة على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الاية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخير وانما يكلمهم بما يعظم عندهم الغم والحسرة من المناقشة والمسألة وبقول اخسؤوا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى لا يكلمهم اصلاً واما قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيمة مذكوراً في معرض التهديد لان يوم القيمة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث ان قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث **وثالثها قوله** ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما لا يقبل اعمال الازكياء **ورابعها قوله** ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المؤلم واعلم ان هذه الاية مشتملة على مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيهاً على ان الاهانة اشق واصعب **المسألة الثانية** الاية دلت على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره **المسألة الثالثة** العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فانها وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئاً من باب الدين فيصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكبائر العظيم

~~ذلك العقاب انما يصير حاله في الدنيا او في الاخرة~~

قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار

اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل انما يعتبر حاله اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة في الدنيا واما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة واقبحها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة واذا كان صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارة في الدنيا وفي الآخرة وانما حكم الله تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه اعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة **اما قوله** فما اصبرهم على النار ففيه مسألتان **المسألة الاولى** اعلم ان في هذه اللفظة قولين احدهما ان ما في هذه الاية استفهام بمعنى التوبيخ ومعناه ما الذي اصبرهم واي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل فهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون اصبر بمعنى صبر وكثيراً ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم وكرم واخبر وخبر القول الثاني انه بمعنى التعجب وتقريره ان الراضي بموجب الشيء لا بد وان يكون راضياً بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما اصبرهم على النار وهو كما يقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله تعالى فما اصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر وثانيهما ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة **المسألة الثانية** في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان البحث الاول في معنى التعجب وهو استعظام من خفي السبب او من ان يكون العظمة بسبب حصول العظم ولهذا انكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء فانه رأى ان خفاء شيء على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة

السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف الى العباد   البحث الثاني   اعلم ان للتعجب صيغتين احدهما ما افعله
كقوله تعالى فما اصبرهم على النار   والثاني افعل به كقوله تعالى اسمع بهم وابصر   اما العبارة الاولى وهي قولهم ما اصبرهم ففيها
مذاهب   القول الاول   وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيدا مفعول
تقديره شيء حسن زيدا اي صيره حسنا   واعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد   واحتجوا عليه بوجوه   الاول انه يصح
ان يقال ما اكرم الله وما اعظمه وما اعلمه وكذا القول في سائر صفاته   ويستحيل ان يقال شيء جعل الله كريما وعظيما وعالما لان
صفات الله واجبة لذاته   فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه
واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو الاستعظام فحسب   قلنا   اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما هاهنا
ليست بمعنى شيء ولا تكون مبتداء ولا تكون اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه
الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح   الحجة الثانية   انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى
معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان
علمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا   الحجة الثالثة   ان الذي حسن زيدا والشمس والقمر
والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن اولى   فكان ينبغي انا لو قلنا من احسن
زيدا ان يبقى معنى التعجب فلما لم يبق علمنا فساد ما قالوه   الحجة الرابعة   ان على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن
زيدا وبين قوله زيد ضرب عمروا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب ان يكون الاول كذلك   الحجة الخامسة   ان كل صفة تثبت
للشيء فثبوتها له اما ان يكون من نفسه او من غيره   فاذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه او غيره فعلى التقديرين فشيء صيره
حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذا لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا   الحجة
السادسة   انهم قالوا المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا هاهنا اشد الاشياء تنكيرا مبتدا   وقالوا لا يجوز ان يقال
رجل كاتب لان كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار   الحجة السابعة   دخول التصغير انما كان
لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير   قلنا لا شك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية
فهاتان الماهيتان اما ان يكونا متنافيتين او لا فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعا
هاهنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد
هذا القسم   الحجة الثامنة   تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد اقوم من
عمرو ولو كانت فعلا لكانت واوه الفا لفتحة ما قبلها الا انهم يقولون اقام يقيم   فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة
صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعلة كونها افعالا ولا التصحيح في الاسماء لعلة الاسمية بل كان
الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجود كثرة التصرف وعدم الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح
والامتناع من الاعلال   قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان ينبغي ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا
اقرب الى العقل   الحجة التاسعة   ان قولك احسن لو كان فعلا وزيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك
زيدا وما احمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فيبطل ما ذهبتم اليه   الحجة العاشرة   لو كان الامر كما ذكرتم لكان
ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل متعد مجرد اكان بمزيد او ثلاثيا كان او رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول
واحتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه   اولها   بان احسن فعل بالاتفاق فيجب على فعليته الى قيام
الدليل الصارف عنه   وثانيها   ان احسن مفتوح الاخر ولو كان اسما وجب ان يرتفع اذا كان خبر المبتدا   وثالثها   الدليل
على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما احسنني   والجواب عن الاول ان احسن كما يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما
حين ما يكون كلمة تفضيل   وايضا قد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طالبتمونا بالدلالة   والجواب عن
الثاني   انا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لاخر هذه الكلمة   والجواب عن الثالث انه منتقض بقولك لعلني وليتني والعجب ان
الاستدلال بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية   فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان يترك هذا
الضعيف اولى فهذا جملة الكلام في هذا القول   القول الثاني   وهو اختيار الاخفش قال الاولى ان يجعل المذكور بعد كلمة ما
وهو قولك احسن صلة لما ويكون خبرها مضمرا   وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا ليس بكلام
منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه   القول الثالث   وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام
وافعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو استفهام بحجة انكار انه وجد شيء احسن
منه كما تقول من اخبر عن علم الشيء فانكره غيره فيقول هذا المجبر ومن اعلم من فلان اظهارا منه بان ما يدعيه منازعة على خلاف الحق
وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قو

ما احسن زيد اذا استفهمت المستفهمك عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى
قولك ما احسن زيد اي اي عضو من اعضائه زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى
فاختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولك زيدا ايضا للفرق لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه
ونصب هاهنا للفرق   وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد اعلم من
عمرو ان زيدا جاوز عمروا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق   القول الرابع   وهو ايضا قول الكوفيين
قال ان ما للاستفهام وافعل فعل كما يقوله اهل البصرة معناه اي شيء حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على
كمال فاعل هذا الحسن   ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنه كماله فتسأل غيرك ان يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل في هذه الصيغة   واما
تحقيق الكلام في افعل به فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر ثم قال **سبحانه وتعالى عز وعلا**

ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد   اعلم ان في
الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا   الاشارة الى ما تقدم من الوعيد ثم انه تعالى لما
حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة
محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك
الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور   اولها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة   وثانيها   انهم اشتروا الضلالة
بالهدى   ورابعها   ان الله تعالى لا يزكيهم   وخامسها   ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد
من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها   الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جرأتهم على الله تعالى في مخالفتهم
امر الله وكتمانهم ما انزل الله فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل
الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون   **المسألة الثانية**   قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وفي محل النصب اما في محل الرفع
بان يكون مبتدا ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان   الاول   التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب
بالحق بين فيه وعيد من يفعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة   الثاني   التقدير ذلك العذاب
بسبب ان الله نزل الكتاب وتقويه فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية   واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب
ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه   **المسألة الثالثة**   المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على
على نعت محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القرآن   فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تأويله وتحريفه لفي شقاق بعيد
وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد والله اعلم   **المسألة الرابعة**
قوله بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق   **اما قوله** وان الذين اختلفوا فيه ففيه مسائل   **المسألة الاولى**
ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التوراة والانجيل الذين ذكر فيهما البشارة بمحمد صلى الله عليه
وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب
ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم   **المسألة الثانية**
اما قوله وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم انا ان قلنا ان المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة واخرون
قالوا انه سحر وثالث قالوا انه زجر ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا
المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها   احدها   انهم يختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح
فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته   وثانيها   ان القوم اختلفوا في تأويل
الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم تأويلا اخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل
كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا اخر على خلاف قول صاحبه وكان هذا هو الاختلاف   وثالثها   ما ذكره ابو مسلم فقال قوله
اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقول كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب   وفعل وافتعل
ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه اي توارثوه وصاروا خلفاء فيه   كقوله فخلف من بعدهم
خلف   وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل واحد ياتي خلف الاخر   وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة
اي كل واحد منهما يخلف الاخر   وفي الاية تأويل ثالث وهو من وجوه   احدها   ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله والمراد بالذين
اختلفوا في الكتاب الذين اختلف اقوالهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض
كتب الله وهو التوراة والانجيل الا عداوتهم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان يلتفت الى اتفاقهم
على العداوة فانه ليس فيما بينهم موالفة وموافقة   وثانيها   كانه تعالى يقول لمحمد صلى الله عليه وسلم هؤلاء وان

اختلفوا فيما بينهم كانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المنافرة لك فلهذا احصيهم الله بذلك الوعيد وثالثها ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ولينا فره ونبازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة

الحكم الثالث قوله تعالى

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلوة واتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون

المسئلة الاولى

اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة لكن البر من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر في الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدها

المسئلة الثانية

الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف حجة من قال انه حرف امور اولها انها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض بيان انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ولا نقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك لجاز مثله في ما وثالثها ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل وذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول السلب مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك او نذكر هذا المعنى بعبارة اخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها انه على غير اوزان الفعل لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان في القول بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان الفعل فان قيل اصل ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لانه اخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه من التصرف كان من الواجب ان يبقوه على بنائه الاصلي لئلا تتوالى عليه النقصانات فاما ان يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الاصل علة لتغيير البناء الذي هو ايضا خلاف الاصل فذلك فاسد جدا وسابعها ذكر العتبي انه كلمة مركبة من الحرف النافي هو لا ومن ايس الموجود قال ولذلك يقولون اخرجه من الايسية الى الليسية اي اللا ايسية والايسية اوجب وهذا النص في الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو وثامنها الاستقراء دل على ان الفعل انما وضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب اولا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفي زيد واعدمه قلنا قولك نفي زيدا مشتق من النفي فقولك نفي دل على نفي وكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدره فلم يكن السؤال واردا واما القائلون بان ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجيء لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني انه منقوض بقولهم اخذ يفعل كذا وعن الثالث انه منقوض بالافعال الناقصة وعن الرابع ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة وعن الخامس ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان تغيير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن السابع ان الليسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم واما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما ما ورد في بعض الكتب فممنوع بالدليل وعن الثامن ان ليس منقول من الليسية وهي دالة على تقرر معنى الليسية فهذا ما يمكن ان يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة

المسئلة الثالثة

قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدي وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلي الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها اولى ان تكون اسما لليس لشبهها بالمضمر في انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ها هنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان يكون المضمر الاسم من حيث كان اذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله فكان عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روي عن ابن مسعود انه قرا ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس

المسئلة الرابعة

البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين وقال تعالى ان الابرار لفي نعيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يؤجر الانسان عليه واصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه

المسئلة الخامسة

قال القفال قد قيل في نزول هذه الاية اقوال والذي عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور اولها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها الايمان باليوم الاخر واليهود اخلوا بهذا الايمان حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل عليه السلام والرابع الايمان بكتب الله واليهود اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القران كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون الانبياء بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وسابعها اقام الصلوات وايتاء الزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منهما وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وها هنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع امور احدها الصلوة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على اقوال احدها ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي صلى الله عليه وسلم وحين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل منسوخ قد نهى الله تعالى عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم تقارنه معرفة الله تعالى وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتي بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتي بها دون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعى طاعة الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الاية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين

المسئلة السادسة قوله

ولكن البر من امن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من امن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب قال ابو علي ومثل هذه الاية قوله اجعلتم سقاية الحاج كمن امن بالله او اجعلتم سقاية الحاج كايمان من امن بالله ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ها هنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة معا وثالثها معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اوجه الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من امن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرا القران لقرات ولكن البر بفتح الباء وقرا نافع وابن عامر ولكن بتخفيف النون البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب

المسئلة السابعة

اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم

بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيها العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له
من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما
ويدخل في العلم بما يستحيل عليه كونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق
والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها
الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة
ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب على الذكر على الرسل
الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد
اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه الاية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب
الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم حصر الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق به
فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ويدخل تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب والثواب
والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ويدخل تحت الملائكة ما يتصل باداءهم الرسالة الى النبيين ليردوها الينا الى غير ذلك مما يجب
ان يعلم من احوال الملائكة ويدخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله على انبيائه ويدخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم
وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الاية وتقريره اخر وهو ان المكلف له مبدأ ووسط ونهاية
ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد من الايمان بالله واليوم الاخر واما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة
وهي لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الاتين بالوحي والموحى به وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول السؤال الثالث لم قدم
الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلوة والزكاة والجواب للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال
الجوارح

الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى
المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى
الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال الصحة افضل
منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند قرب
الموت يحصل ظن الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة ادل على كونه
متصفا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على
ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه لاحد
مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا
راغبا فكذا ههنا وخامسها انه مشابه لقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه
اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعدما يشبع
القول الثاني ان الضمير راجع الى الايتاء كانه قال يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله تعالى القول الثالث ان الضمير
عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله اي طلب مرضاته **المسألة الثانية** اختلفوا في المراد من هذا الايتاء
فقال قوم انها الزكوة وهذا ضعيف لانه تعالى عطف الزكوة عليه بقوله واقام الصلوة وآتى الزكوة ومن حق المعطوف والمعطوف
عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكوة ثم انه لا يخلو اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لا جائز ان يكون من التطوعات
لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى
عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكوة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات
الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن بالله
واليوم الاخر من بات شبعان وجاره طاو الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكوة ثم تلت وآتى المال
على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا
هذه الاية واما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع
الضرورة وان لم تكن الزكوة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول انه معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في
المال حقوق سوى الزكوة وقول الرسول صلى الله عليه وسلم اولى من قول علي عليه السلام الثاني اجمعت الامة على انه
اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكوة بالكمال الثالث المراد ان الزكوة

نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب
وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التاويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى
قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد
الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر على المال بسببه في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية
للاقارب من الواجبات على ما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وان كانت تلك الوصية
قد صارت منسوخة الان عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب
فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد
رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق
تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقوى ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين
ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس
مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذي القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار
عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت
والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة القول الثاني المراد بايتاء
المال ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال عند ذكر الابل ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق
الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكوة
وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الاية بين هذا الايتاء وبين الزكوة **المسألة الثالثة** اما ذوي القربى
فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في اية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوي قربى المعطي وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله
تعالى ولا يأتل اولو الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين او بولادة الجدين او اب
الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي واما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة
للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاوتون في القرب والبعد اما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوي اليتامى قال لانه
لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك كان مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا
عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا على من قال اليتيم الذي
لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون
الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه او وليه والله اعلم
واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله ههنا ان المسكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من
يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسال وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين
المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسالته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة
انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء
ويقال للرجل الذي اتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان وقال ذو الرمة

وردت اعتسافا والثريا كانها … على قمة الراس ابن ماء محلق

واما قوله والسائلين فيعني به الطالبين ومن جعل الاية في غير الزكوة ادخل في هذه الاية المسلم والكافر روي عن الحسن بن علي رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال
للسائل حق وان جاء على فرس وقال تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم **اما قوله** وفي الرقاب ففيه مسألتان **المسألة الاولى**
الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال
اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها
موت ولدها والله اعلم **المسألة الثانية** معنى الاية يؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين
في اية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء الكتابة فهؤلاء اجازوا اشتراء الرقاب
من الزكوة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكوة الا في اعانة المكاتبين فمن تاول هذه الاية على الزكوة المفروضة فحينئذ يبقى ذلك
الخلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكوة اجاز الامرين فيها قطعا وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في هذه الاصناف سياتي ان شاء
الله تعالى في موضعه في سورة التوبة في تفسير اية الصدقات **الامر الثالث** من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله
واقام الصلوة واتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره **الامر الرابع** قوله والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في رفع الموفون قولان الاول انه عطف على من امن عن الفراء والاخفش الثاني رفع على المدح على ان يكون خبرا

مبتدا محذوف وتقديره هم الموفون **المسألة الثانية** في المراد بهذا العهد قولان الاول ... على من آمن عن الفراء
والاخفش ويجوز رفعه على المدح على ان يكون خبر المبتدا المحذوف الثاني ان يكون المراد ما اخذ الله من العهود على عباده بقولهم وعلى
السنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل
الكتاب انهم نقضوا العهد والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف
بعهدكم وكان المعنى في البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله تعالى وما وفوا بعهوده فجحدوا
انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا الكلام وقال قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم
ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى والجواب عنه
انه تعالى وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم
القول الثاني ان يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد
وبين الله او بينه وبين رسول الله او بينه وبين سائر الناس اما الذي بينه وبين الله فهو ما يلتزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين
رسول الله فهو الذي عاهدوا الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمجاهدة والمظاهرة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه
واما الذي بينه وبين الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط
التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى
والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي
قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا واعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا اوفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا
ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية **الامر الخامس** من الامور المعتبرة في تحقق ماهية
البر قوله والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل **المسألة الاولى** في نصب الصابرين اقوال الاول
قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كانه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الاية يصير
هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا والصابرين من صلة من وقوله
والموفون بعهدهم عطف على قوله والصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان
الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه
اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا قول الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول
والصلة بالمدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة
اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقولك ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول
مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما اتم من التعلق بين المبتدا والخبر بقوله انا لا نضيع فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا
والخبر جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون
ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وانشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

وقال في قوله وامرأته حمالة الحطب نصب حمالة انه نصب على الذم وقال ابو علي الفارسي واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض
المدح والذم فالاحسن ان تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ
في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب
من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم
لم ينصب باختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام
زيد فربما اثنى السامع على زيد فقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل مدح
السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين
الاول ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقال قام
زيد اخاك على معنى اعني اخاك وهذا انما لم تقله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ
والموفون والصابرون **اما قوله** تعالى في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد المرض
وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة
الشدة يقال لا بأس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس اي شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى

بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا
اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي ...
من الاوصاف ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء
بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف
كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم في الآية مسائل المسألة الاولى في سبب النزول وجوه
احدها ان سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل
والنصارى يوجبون الدية لكنهم كانوا يطلبون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين واما في القتل فلانه اذا وقع القتل
بين قبيلتين احداهما اشرف من الاخرى فالاشراف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد الحر منهم وبالمرأة الرجل منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف
جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى ان واحدا قتل انسانا من الاشراف ثم اجتمع اقارب القاتل عند والد المقتول
وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون لي ولدي او تملأون داري من نجوم السماء او تدفعون الي جملة قومكم حتى
اقتلهم ثم لا ارى اني اخذت عوضا واما الكلام في امر الدية فكذلك ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما
بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وانزل هذه الاية والرواية
الثانية وهي قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية
الثالثة انها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه **والرواية الرابعة** ما نقله محمد بن جرير الطبري عن بعض التابعين وعن علي عليه
السلام وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الاية ان بين الحرين والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص
ويكفي ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا وللحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع فاما حر قتل عبدا فهو قوده فيه
فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو قود به
فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤوا اخذوا كل الدية وتركوا قتل
العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤوا اخذوا كل الدية وتركوه قالوا فالله
تعالى انزل هذه الاية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين واما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء
بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير **اما قوله تعالى** كتب عليكم فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة
تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب تفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات اي المفروضات وقال صلى الله عليه
وسلم ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظ عليكم مشعر بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما
قصصا وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص قصصا لانه يذكر
مثل اخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه **اما قوله** تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل في
السببية كقوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فظاهر الاية يقتضي يا ايها الذين آمنوا وجب عليكم
القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الاية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا
على ان غير القاتل خارج عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي ما اذا قتل الوالد ولده والسيد
عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل المسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص حجة فيما عداه
فان قيل قوله كتب عليكم يقتضي وجوب القصاص وفيه اشكال لان الاول لو وجب فاما ان يجب على القاتل او على ولي الدم او على
ثالث والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما
قلنا انه لا يجب على ولي الدم لان الولي مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى
وانما قلنا انه لا يجب على ثالث لان ذلك الثالث يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي على الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة
عن التسوية فكان مفهوم الاية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب
ان الاية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين
الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام
ان يترك القود من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه

ان ارادوا ولي الدم استيفاء ... والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم

خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم استيفاء القصاص تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ها هنا بل للسارق والزاني الهرب من الحد ولهما ايضا ان يستترا بستر الله فلا يقرا والفرق ان ذلك حق الادمي والجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الاية يقتضي التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الاية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل

المسئلة الاولى

ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي رضي الله عنه في احد قوليه الى ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها في نهاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم مريدا للقتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الاية دلالة على انه اذا اراد الدية فليس له ذلك

المسئلة الثانية

اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الاية على ايجابها فقال الشافعي يراعي جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المدة والا حزت رقبته وكذلك لو احرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة المراد بالمثل تناول النفس باوحى ما يمكن فعلى هذا لا اقتصاص الا بالسيف بحز الرقبة حجة الشافعي ان الله تعالى اوجب التسوية بين القتلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتل الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت النص وثانيها انا لو لم نحكم بدلالة هذه الاية على التسوية في كل الامور صارت الاية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الاية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الاية لو لم تفد الا ايجاب التسوية في امر من الامور فما شيئان الا وهما متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الاية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الاية تفيد وجوب التسوية في كل الوجوه ثم تاكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية للمماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تاكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ راس صبية بالحجارة فقتلها فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرضخ راس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا ظهرت دلالة هذه الاية مع سائر الايات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي رضي الله عنه مطلقا قويا واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يعذب بالنار الا ربها والجواب ان الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الايات خالية عن المعارضة

المسئلة الثالثة

اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص المشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدليل دل على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة لا يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه صلى الله عليه وسلم قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم ان عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انه شرع ليكون لطفا فيه واجابوا عنه بان هذا القتل منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث تزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد

اما قوله الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان الاول ان هذه الاية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا بفعل فيكون التقدير يقتل الحر بالحر والمبتدا لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون الحر مقتولا بالعبد والثالث وهو انه تعالى اوجب في اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة ولان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا فيها من وجهين احدهما ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا وثانيهما ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الاية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط وهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع

القول الثاني ان قوله الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المراة الحرة بالمراة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر وتخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان للقائلين بهذا القول الاول ان يقولوا انا قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فهذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد فهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير عن امير المؤمنين علي عليه السلام والحسن البصري رحمه الله ان هذه الصور هي التي يكتفى في القصاص فيها اما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهنالك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن امير المؤمنين علي عليه السلام وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع وكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه

اما قوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ها هنا الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتاتى في الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله عن شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا القول الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله تعالى ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد يكون الدية عنده آثر من القود اذا كان محتاجا وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احب رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم قوله العفو هو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء فمن سهل له من اخيه شيء يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفا اي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الاية فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال هذا مشروط برضى القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضى القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال اما اذا بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر الجواب حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم لما تقدم ثم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على الشيء المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطي الى ان يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان واما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق وحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر

والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي
وعلى قولكم لا يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث فلان شرط الرضا ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن
الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب ان يكون مكنة اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا
الشرط الذي دلت الاية على اعتباره مخالف الظاهر وانه غير جائز ولما لخص هذا البحث فنقول الاية يعتبر فيها ابحاث لفظية
نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله فمن عفي له من اخيه شيء الجواب تقديره فمن عفي له من
اخيه شيء من العفو وهو كقولك سير بزيد بعض السير وطائفة من السير السؤال الثاني ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن
عفي له الجواب انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب يقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك وقال
عفا الله عنها فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الاية كانه قيل فمن
عفي له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا
كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا معنى لقوله شيء فاما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع
حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك
جاز ان يقول فمن عفي له من اخيه شيء والجواب الثاني ان تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا
يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء
عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال فمن عفي
له من اخيه شيء **السؤال الرابع** باي معنى اثبت الله تعالى وصف الاخوة والجواب نقل ان ابن عباس رضي الله عنه
تمسك بهذه الاية في بيان ان الفاسق مؤمن من ثلاثة اوجه الاول ان الله تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص
عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن والثاني انه تعالى
اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا ان الايمان
باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الدين والايمان والثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما
يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل
وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التاويل
والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو
ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على
القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يصح ان يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يكون جعله اخا له
في النسب كقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق
اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكره بلفظ الاخوة ليعطف احدهما على الاخر بذكر ما هو ثابت
بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة
والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق **اما قوله** فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول
قوله اتباع رفع لانه مبتدأ او خبره محذوف وتقديره فعليه اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي الاتباع بالمعروف وعلى
المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك
المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة
وان كان واجدا لعين المال فان لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبتاع وان يستبدل وان لا
يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات واما الاداء اليه باحسان فالمراد به الاداء في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود
ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل **اما قوله تعالى** ذلك تخفيف من ربكم
ورحمة ففيه وجوه احدها ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان
على اهل التورية والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان في حكمه على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه
الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيها ان قوله ذلك راجع الى قوله
فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان **اما قوله تعالى** فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف اي جاوز الحد الى ما هو اعظم منه فقال
ابن عباس والحسن المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه
فنهى الله تعالى عن ذلك وقيل المراد من وجبت له الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب
اليم فيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان

يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا تقبل الدية منه لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو المروي عن الحسن وسعيد بن جبير
وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الاخرة وثانيها انا بينا ان القود
تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه وثالثها ان القاتل
لمن عفا عنه لا يجوز ان يختص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكينه من سائر الحقوق
والله تعالى اعلم واحكم باسرار عبيده بمنه وكماله رحمه الامام العبد **قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
يا اولي الالباب لعلكم تتقون** اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب
الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال فكيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة
شرع القصاص فقال تعالى ولكم في القصاص حيوة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في الاية وجوه الاول انه ليس المراد
من هذه الاية ان نفس القصاص حيوة لان القصاص ازالة للحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي
الى الحيوة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا
علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله
فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل او من يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة
تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حيوة
الكل الوجه الثاني في تفسير الاية ان المراد منها ان نفس القصاص سبب للحيوة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان
يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحيوة من هذا الوجه واعلم ان الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل
بل يدخل فيه القصاص في الجراح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه اذا جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما
لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذا الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الاية لان الجارح لا يأمن ان
تؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزمه القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون
المراد في ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرأ ابو
الجوزاء ولكم في القصص حيوة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن اي لكم في القرآن حيوة للقلوب كقوله روحا
من امرنا ويحيى من حي عن بينة **المسألة الثانية** اتفق علماء البيان على ان هذه الاية في الايجاز مع جمع المعاني بالغة الى اعلى الدرجات
وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بعبارات كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ
المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم
في القصاص حيوة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء
للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا
لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لنوع من انواع
الحيوة وثالثها ان قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حيوة كذلك ورابعها ان قول القائل
القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوائد وخامسها
ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحيوة واما الاية فانها دالة على حصول الحيوة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى
وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل سبب لزيادة القتل وانما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص
فظاهر قولهم باطل اما الاية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين كلام العرب **المسألة الثالثة** احتج
المعتزلة بهذه الاية على فساد قول اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت وقالوا اذا كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل
فهب ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون قاتلا عن الاقدام عن القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله
فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحيوة فان قيل انا انما نقول بمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا بمن اريد قتله ولا يقتل
فلا يلزم ما قلتم قلنا اليس انما يقال بمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت لا بمن اريد قتله ولا يقتل فقد حكمتم في حق كل وقت
صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يصح ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضي **اما قوله** يا اولي الالباب فالمراد به
العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك
رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف يتولد من الفكر
الذي ذكرناه لمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله تعالى بهذا الخطاب اولي الالباب **اما
قوله** تعالى لعلكم تتقون **المسألة الاولى** لفظة لعل للترجي وذلك يصح في حق من لا يكون عالما بجميع المعلومات
وجوابه سبق في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون **المسألة الثانية** قال

قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه في تلك الآية **المسألة الثالثة** في تفسير الآية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه **قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين فمن بدله بعد ما سمعه** اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في هذا الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت لان عند ذلك الوقت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره **اما قوله** ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال هاهنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد مما انزلت الي من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول هاهنا قولان احدهما لا فرق بين الكثير والقليل وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وايضا قوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك الحجة الثانية ان الله تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل ام كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه الاول من ترك درهما لا يقال ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل وكثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد روي من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائع ونحو هذا الحجة الثانية لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل واحد لا بد وان يترك شيئا اما قليلا او كثيرا اما الذي يموت عريانا ولا يبقى منه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستر عورته فذاك في غاية الندرة اذا ثبت ان المراد هاهنا من الخير المال الكثير فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان الاول انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروي عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعمائة درهم فقال له الا اوصي فقال لا انما قال الله ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصي قالت كم مالك قال ثلثة الاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي وان ترك ثمانمائة درهم اوصى وعن قتادة الف درهم وعن النخعي من الف الى خمسمائة درهم والقول الثاني انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب ان يكون معلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فلا يحل لاحد ان يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب قط بان يقول لو وجبت لوجب ان يقدر المال الواجب فيه **اما قوله** الوصية ففيه مسألتان **المسألة الاولى** انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعد ما سمعه وايضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة **المسألة الثانية** رفع الوصية من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني ان يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فتقول عبد الله قائم جملة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل **اما قوله** للوالدين والاقربين ففيه مسألتان **المسألة الاولى** اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين والثاني قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصي في ماله والزمه

ان لا يتعدى في اخراج ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي فاما الآن فانه تعالى قدر لكل ذي حق حقه وان عطية الله اولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية للوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين **المسألة الثانية** اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد المراد من الاقربين من عدا الوالد والقول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة والقول الرابع من لا يرث من الرجل من اقاربه واما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ **اما قوله** تعالى بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي به من الاقربين ممن لا يوصي لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريقة الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير ووصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الاجحاف وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيها هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا **اما قوله** تعالى حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم والجواب من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقة ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان هذه الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقي وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كان واجبا ومنهم من قال كان ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا الوجهين ينبي عن الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناه كتب عليكم ما اوصى الله به من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى به الله لهم عليهم وان لا ينقص من انصبائهم وثانيها انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية فالوصية عطية من حضره الموت والميراث بحكم الآيتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم يجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم في هذا الباب اما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث البحث الاول اختلفوا في انها باي دليل صارت منسوخة باعطاء الله تعالى اهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية واكثر ما يوجب ذلك التخصيص لا النسخ بان يقول قائل انه لا بد وان يكون منسوخة فيمن لا يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم بسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا تخصيص لا نسخ وثانيها انها صارت منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وهذا اقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به واجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل ان يقول يدعى ان الامة تلقته بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الآحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وانه غير جائز وثالثها انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز ان ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل ان يقول لما ثبت ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ ورابعها انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين فظاهر الآية يقتضي انها اذا لم يكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف الى الميراث ولقائل ان يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز البحث الثاني القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث ومن لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء ابن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان يوصي لاقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم

ورد الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الاية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هؤلاء من وجهين الحجة
الاولى ان هذه الاية دالة على وجوب الوصية للقريب وترك العمل به في حق الوارث القريب اما باية المواريث او بقوله صلى الله عليه وسلم
لا وصية لوارث او بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان
تبقى الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا الحجة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال ان يبيت
ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده فقد اجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان تكون هذه الواجبة مختصة بالاقارب
وصارت السنة مؤكدة للقران في وجوب هذه الوصية اما الجمهور القائلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب
الذي لا يكون وارثا فاجود ما لهم التمسك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل البحث الثالث القائلون بان هذه
الاية ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول قيل عن ابن مسعود انه جعل هذا الوصية
للافقر فالافقر من الاقرباء قال الحسن البصري هم والاغنياء سواء والثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا
فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا ترثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وعن طاوس ان الاقارب وان كانوا
محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب والله تعالى اعلم والحكم باسرار الغيوب

قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم اعلم انه تعالى لما ذكر
امر الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله فمن بدله ففيه مسائل **المسألة الاولى**
هذا المبدل من هو فيه قولان احدهما وهو المشهور انه الوصي او الشاهد او ساير الناس اما الوصي فبان يغير الوصية اما في الكتابة
واما في قسمة الحقوق واما الشاهد فبان يغير شهادته او يكتمها واما غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك
المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه القول الثاني ان المنهي عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية
عن مواضعها التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانهم كانوا في الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والفقر فالله
تعالى امرهم بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من اعرض عن هذا التكليف **المسألة الثانية** الكناية في
قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكناية مذكرة والوصية مؤنثة فذكروا فيه وجوها احدها ان الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه
كقوله فمن جاءه موعظة من ربه اي وعظ والمعنى فمن بدل ما قاله الميت او ما اوصى به او سمعه عنه وثانيها قيل الهاء راجعة
الى الحكم والعرض والمعنى فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير عائد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة
ورابعها ان الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول وفعل وخامسها ان تانيث الوصية ليس بحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكناية الذكر
اما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت او يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع
العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه
عائد الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه
الاية على احكام احدها ان الطفل لا يعذب على كفر ابيه وثانيها ان الانسان اذا امر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر
فيه ولا يقضي دينه فان الانسان الميت بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها ان الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه
وذلك لان هذه الاية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يؤاخذ احدا بذنب غيره وتاكد دلالة هذه الاية
بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تكسب كل نفس الا عليها ومن عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
المسألة الثالثة اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من تشتد حاجته فهل يجوز للموصي تغيير الوصية اما من يقول بوجوب الوصية لمن لا
يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعله وصرف الوصية الى الاجانب
كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرده الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء اما من لا يوجب الوصية للقريب الذي
لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او بالاكثر فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب
هو النقصان من الثلث لانه عليه السلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الكل مستحب لانه حقه
والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية باكثر من الثلث فمنهم
من قال لا يجوز ذلك الا بامر الورثة والتماس الرضا منهم وقال اخرون لا تاثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى بازيد من الثلث
اختلفوا فيه فمنهم من قال يجوز اذا اجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث اما قوله
ان الله سميع عليم فمعناه ان الله تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها على صحتها فلا يخفى عليه حائفة من التغيير الواقع فيها ثم قال
سبحانه وتعالى عز من قائل وهو اصدق القائلين واكرم الاكرمين وارحم الراحمين فمن خاف من موص جنفا او
اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من بدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل
ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا او اثما

فاصلح

الوصية

النهاية

لا يعذب

والتغيير فذكر الفرق بين هذا التبديل

فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل فعقب الاول بان اوجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلا و
تغييرا لئلا يقدر ان حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم
موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد **المسألة الثانية** الجنف الميل في الامور واصله العدول
عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون وفتحها في المستقبل جنفا وذلك جانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين
الجنف والاثم ان الجنف هو الخطا من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد **المسألة الثالثة** في قوله تعالى فمن خاف فيه قولان
احدهما ان المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في امر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب
من وجوه احدها ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت منه امارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب
من الجهالة او مع التاويل او شاهد منه تعمدا بان يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق فعند ظهور امارات ذلك قبل تحقيق
الوصية ياخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده يكون اسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول
وقد حضر الموصي والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب وان اريد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة او انقص فلانا
مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف او اثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما
فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا
يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما
كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب
ان يتعذر ان تستقر الوصية ومات الموصي ومع ذلك يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزول الميل والخطا فلما
كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه التي يمكن
ان تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول اقوى القول الثاني في تفسير قوله فمن خاف اي فمن علم والخوف والخشية تستعمل
بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا
صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الاخر وعلى هذا التاويل يكون معنى الاية ان الميت اذا اخطا في وصيته او جار فيها متعمدا فلا حرج
على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع **المسألة الرابعة**
قد ذكرنا ان الجنف هو الخطاء والاثم هو العمد ومعلوم ان الخطا في حق الغير يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا جرم لا فصل بين الخطا والعمد
في ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل **المسألة الاولى**
هذا المصلح من هو الظاهر انه الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته
من وال او ولي او من وصي او من يامر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت لهم امارات الجنف
والاثم في الوصية او علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد اولى بالدخول تحت هذه الاية وذلك لان
بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها اشد **المسألة الثانية** لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد وان يكون
عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه انه لا شبهة ان المراد من اهل الاوصياء الا ان قوله من موص دل على من له
الوصية فصار كانهم ذكروا فاصلح بينهم كانه ان يقول تعالى فاصلح بينهم كانه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلح بين اهل
الوصية والميراث وذلك ان يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول
ضعيف من وجهين احدهما ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيهما ان الجنف والاثم لا يدخل
في ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضاء صار ذلك كلا ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر البطلان
المسألة الثالثة في بيان كيفية الاصلاح وههنا بحثان البحث الاول في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان
صارت هذه الاية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه
الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول الجنف
والاثم ههنا يقعان على وجوه منها ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بكثرة اقرار
واما بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها ان يوصي باكثر من الثلث ومنها ان يوصي للاباعد وفي الاقارب شدة
حاجة ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله فلا اثم عليه ففيه مسائل
المسألة الاولى لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه
فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه الاول انه تعالى لما ذكر اثم المبدل في اول الاية وهذا ايضا من التبديل
بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل والثاني ان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى
له ويوهم فيه اثما فازال الشبهة وقال فلا اثم عليه والثالث بين ان بالوصية والاشهاد لا يتحتم ذلك ولا يمتنع عنه الى الحق

فانه

ان

ويجوز ان

ن

فانه

هو

هؤلاء

لما كان

وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرف لماله عمن احب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله
تعالى ان ذلك حسن بقوله فلا اثم عليه الرابع ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج الى الاكثار من القول ويخاف فيه ان يتخلله بعض
ما لا ينبغي من القول والفعل فبين الله تعالى انه لا اثم عليه على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا **المسئلة
الثانية** دلت هذه الاية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في
الشرع **اما قوله** تعالى ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز
اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها ان هذا من باب تنبيه
الادنى على الاعلى كانه قال انا الله الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة
في اصلاح هذا المهم كان اولى وثانيها يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته
فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى افعال واقوال كان
الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها فانه غفور رحيم والى الله يرجع الامر كله فاعبده
وتوكل عليه

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات

الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن
الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى انى نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل
وقام قائم الظهيرة وقال امرؤ القيس
فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا
وقال آخرون حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال
النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر وقال [illegible] الراجز
والبكرات شرهن الصائمة ومصام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار وكذلك مصام النجم وقال امرؤ القيس
كأن الثريا علقت في مصامها بامراس كتان الى صم جندل
وهذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما
مع اقتران النية **اما قوله** كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في هذا التشبيه
قولان احدهما انه عائد الى اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم
عليه السلم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشيء
الشاق اذا عم سهل تحمله والقول الثاني ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشيء
بالشيء يقتضي استواءهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضي الاستواء في كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها
احدها ان الله تعالى فرض صوم رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة
زعموا انه يوم غرق فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم اما
النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا
ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا
معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وهذا مروي عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة
فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعد الثلاثين يوما ثم لم يزل الآخر يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا
كره صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي وثالثها ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما
كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول ان الامة مجمعة على ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم
فوجب ان يكون هذا التشبيه دالا على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شيء بشيء لا يدل على
مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلاثين
يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك **المسئلة الثانية** في موضع
كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر المعنى فرض عليكم فرضا كما فرض على الذين من قبلكم
كالذي فرض على من قبلكم الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم
الصيام مشبها ومماثلا لما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو علي هو صفة لمصدر محذوف وتقديره كتابة كما كتب عليهم
فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة يريدون انت ذات
تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه **اما قوله** تعالى لعلكم تتقون

فاعلم ان تفسير لعل في حق الله قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه سبحانه بين بهذا
الكلام ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات
الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لعارية بطنه
وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه امر الرياسة في
الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الاية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثنيت عليهم في كتابي واعلمت
ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على
وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا وثانيها ان المعنى ينبغي لكم بالصوم ان تقووا رجاءكم في التقوى
وهذا معنى لعل وثالثها المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم الشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه
اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك هذه الاشياء كان ترك سائر الاشياء
اسهل واخف ورابعها المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب
عظم درجتها واصالتها وخامسها لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم

قوله تعالى اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون

اعلم ان في قوله تعالى
اياما معدودات مسائل **المسئلة الاولى** في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام
في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثاني وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطى زيد مالا الثالث
على التفسير الرابع باضمار فعل اي فصوموا اياما **المسئلة الثانية** اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان
وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة ايام من كل شهر
وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ
بصوم رمضان واحتج القائلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم شهر رمضان كان صوم آخر واجبا الثاني انه تعالى ذكر حكم المريض
والمسافر في هذه الاية ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان
لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز الثالث ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا
واجب على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام
غير صوم رمضان القول الثاني وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان
قالوا وتقريره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال
ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان الذي انزل
فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه
لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا بقوله صلى الله عليه وسلم ان صوم شهر رمضان نسخ كل صوم
والجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم والجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنكم فلم لا يجوز ان يكون المراد
انه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا
ان هذا الخبر يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن اين ان
المراد بهذه الاية غير شهر رمضان واما حجتهم الثانية وهي ان هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر
مكررا والجواب ان في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص
للمسافر الفطر كان من الجائز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضاء ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق
بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في المقيم فانه يجب عليهما القضاء في عدة من ايام
اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه الصوم حتما كان من الجائز ان يظن ان حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق
حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله تعالى في الصوم فبين تعالى ان حال المريض والمسافر
ثابت في رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما اولا فهذا هو الفائدة في اعادة ذكر المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى
شهر رمضان واما حجتهم الثالثة وهي قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين فجوابه ما ذكرنا من
ان صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا وهذا تقرير هذا القول واعلم ان على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ الى
هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني فلان هذه الاية تقتضي ان يكون صوم شهر رمضان واجبا

نحرا والاية التي بعدها تدل على التضييق فكانت الاية الثانية ناسخة لحكم هذه الاية وفيه اشكال وهو انه كيف يصح ان يكون قوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال
في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها ان المتقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متاخر وهذا ضد
ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة واما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والاية
الدالة على اربعة اشهر وعشر هي المتاخرة فصح كونها ناسخة فكذلك نجد في القران اية مكية متاخرة في التلاوة عن الاية المدنية

المسئلة الثالثة في قوله معدودات وجهين احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيهما قلايل لقوله تعالى
دراهم معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تعديده واما الكثير فانه يصب صبا
ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله
ولا صيام اكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما
معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعلق الصوم بمدة غير متطاولة
وان اختلف المدتان في الطول والقصر ويكون المراد مما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة
قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا ابيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا كل التكاليف على كل الامم **اما قوله** تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين واما من كان مسافرا
او مريضا فله تاخير الصوم الى ايام اخر قال الفقيه القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة رحمته ورافته في هذا
التكليف وانه تعالى بين في اول الاية ان لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت
ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين
انه مختص بايام معدودة فلو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي
انزل فيه القران لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره لمن شق عليه من المسافرين
والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا
اذا عرفت هذا فنقول في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله فمن كان منكم مريضا الى قوله اخر فيه معنى الشرط والجزاء اي فمن يكن
مريضا او مسافرا فافطر فليقض واذا قدر فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من اتاني اتيته **المسئلة
الثانية** المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة مليقة به واختلفوا في
المرض المبيح للفطر على ثلثة اقوال احدها اي مرض كان واي مسافر كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا
وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه وثانيها ان هذه الرخصة
مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على
اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي الى ضرر النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق في العقل
بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام يشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه
قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص مع علمنا ان في الامراض ما ينفعه الصوم فالمراد منه اذا ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر
اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا فاذا يجب في تاثيره ما ذكرناه **المسئلة الثالثة** اصل السفر من الكشف
وذلك لانه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف
المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضيء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانه وسفرت المراة
عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمي السفر
سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منها واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح المرخص فقال داود الرخص
حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا حيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم
اقصى ما في الباب ان يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القران بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر
المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا العدد قد يتفق للمقيم واما الاكثر فليس عدد اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد
ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحتسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلثة اميال باميال هاشم جد
الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة وان كل ثلثة اقدام
خطوة وهذا مذهب مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه والثوري رحمه الله انه مقدر بثلثة ايام وحجة الشافعي
وجهان الاول قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به
فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة

تحصيلا لهذا التخفيف الحجة الثانية من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى
من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا ان عطاء قال
لابن عباس اقصر الى عرفة قال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان
اربعة برد وحجة ابي حنيفة ايضا من وجهين الاول ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه
في ثلثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا القدر رخص والاقل مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم الثاني من الخبر وهو قوله صلى الله
عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام وان يكون كذلك حتى تتقدر
مدة السفر بثلاثة ايام لانه صلى الله عليه وسلم جعل السفر علة للمسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول
لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الاية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا
جانبنا بان التخفيف في رخص الشرع مطلوب بدليل قوله صلى الله عليه وسلم هذه صدقة تصدق الله بها فاقبلوا منه صدقته والترجيح
لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوب الشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب
عن الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا تحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة
لانه لو نوى الاقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلثة ايام ولياليهن لا يوجب ان لا يحصل السفر في اقل من ثلاثة ايام

المسئلة الرابعة لقايل ان يقول رعاية اللفظ تقتضي ان يقول فمن كان منكم مريضا او مسافرا فلم يقل هكذا بل قال فمن كان
مريضا او على سفر وجوابه ان العروض والمرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك
لان الانسان اذا نزل في منزل فان عزم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا وان عزم السفر كان نفس ذلك السكون سفرا
فاذا كونه مسافرا امر متعلق بقصده واختياره فقوله او على سفر معناه كونه على قصد السفر والله اعلم بمراده **المسئلة
الخامسة** العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المراة
من هذا فان قيل كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لما ثبت ان العدة بمعنى المعدود
فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا ياتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة **المسئلة
السادسة** عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف
واما اضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء واما النصب فعلى معنى فليصم عدة **المسئلة السابعة** ذهب جماعة من علماء الصحابة
الى انه يجب على المريض ان يفطر ويصوم عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل
عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان هذا
الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام وحجة الاولين من القران والخبر اما القران فمن وجهين احدهما ان قرا
عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القران يقتضي ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان
يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قايل بالفرق بالجمع الحجة الثانية انه تعالى قال فيما بعد ذلك الاية يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلا بد وان يكون هذا العسر واليسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه اذن للمريض والمسافر
بالفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم وذلك
تقرير قولنا واما الخبر فاثنان الاول قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد
على سبب خاص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر على رجل احتبس تحت ظله فسال عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال
ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني قوله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر
كالمفطر في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الاية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام
ان الاضمار في كلام الله تعالى جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه هاهنا اما بيان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه فالتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله اذى
من راسه ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز واما ان الدليل دل على وقوعه ففي تقريره وجوه الاول
قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقايل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين
الاول انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى فعدة من ايام اخر
وان اجرينا هذه الاية على ظاهرها لزمنا تخصيص عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض
بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى والثاني وهو ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا
الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الاية مخصوصة في حقهما في جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى فعدة
من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الاية على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني

ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من ايام اخر وايجاب الصوم عليه في ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار الوجه الثالث ما روى ابو داود في سننه عن هشام ابن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها ان حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال صلى الله عليه وسلم صم ان شئت وافطر ان شئت ولقايل ان يقول هذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد لان ظاهر الاية يقتضي وجوب صوم ساير الايام فرفع هذا الحكم بخبر الواحد غير جايز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الاية وان تصوموا خير لكم وسياتي بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى **المسئلة الثامنة** لمذهب القايلين بان الصوم جايز فرعان الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الصوم افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد وقالت طايفة افضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الاولين قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله وان تصوموا خير لكم وحجة الفرقة الثانية ان القصر في الصلوة افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين الاول ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلوة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة الفرقة الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يدل على انه ان كان الصوم اسهل عليه صام وان كان الفطر ايسر افطر الفرع الثاني انه اذا افطر كيف يقضي مذهب علي وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول ان قراة ابي فعدة من ايام متتابعات الثاني ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء حجة الفرقة الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام اخر على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم علي ايام من رمضان افيجوز ان اقضيها متفرقا فقال له لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين اما كان يجزيك فقال نعم قال فالله احق ان يعفو ويصفح **المسئلة التاسعة** اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان العدل والجمع اما الجمع فلانها جمع اخرى واما العدل فلانها جمع اخرى واخرى تانيث اخر واخر على وزن افعل وما يكون على وزن افعل فبابه اما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو والافضل الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام يعاقبان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى معدولة عن حكم نظايرها لان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا **اما قوله تعالى** وعلى الذين يطيقونه فدية ومن الناس من قال هذه القراة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة فواو لقولهم لا طاقة لي به ولا طوق لي به وعليه قراة من قرا يطوقونه فهو يفعلونه منه كقولك يجشمونه اي يكلفونه **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله يطيقونه على ثلثة اقوال الاول ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم اما القسم الاول فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احديهما يلزمه ان يفطر وعليه القضاء وهي حالة الجهد الشديد لو صام والثانية ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية القول الثاني وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى اولا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه مضيقا معينا القول الثالث انه نزلت هذه الاية في الشيخ الهرم وتقريره من وجهين احدهما ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة اما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه اي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة الوجه الثاني في تقرير هذا القول القراة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القايلون بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا تكون الاية منسوخة يروى ان انسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال اخرون انها يتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سيل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او على ولدهما فقال واي مرض اشد من الحمل يفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما

الفدية فقال الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة عليهما ايضا فانا لو اوجبنا الفدية عليهما ايضا لكان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جايز لان القضاء بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله وعلى الذين يطيقونه اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه احدها ان المرض المذكور في الاية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد منه ما يسمى مرضا او المراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث ايضا باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة الى ما تحتها قوي فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الاية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول الاية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام ثم بين احوال المعذورين ولما كان المعذورون على قسمين منهم من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثاني الحجة الثانية في تقرير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل بل هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة ان على قولكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الاية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل عليه اولى الحجة الرابعة ان القايلين بان هذه الاية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها اية شهود الشهر وذلك غير جايز لانه تعالى قال في اخر تلك الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فكان لا يقال لذلك الموضع لان على هذا التقدير اوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيبطل قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الاية هو المسافر والمريض اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الاخران واكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في اخر الاية وان تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه ولقايل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الحمل على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان ذلك خيرا لك فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا **اما قوله تعالى** فدية طعام مسكين ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافا اليه مساكين جمعا والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين بالخفض اما القراة الاولى ففيها بحثان البحث الاول انه ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان احدهما ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقا والثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد وكذا ههنا التقدير فدية من طعام فاضيفت الفدية الى الطعام مع انه يطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني انه في هذه الاية جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم طعام مسكين واما القراة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم اطعام مسكين **المسئلة الثانية** الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القايم عن الشيء وعند ابي حنيفة انه نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد فقط **المسئلة الثالثة** احتج الجبايي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عايد الى الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عايدا الى الفدية قلنا لوجهين احدهما ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها والثاني ان الضمير مذكر والفدية مونثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان كانت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقايق لا تتغير **اما قوله تعالى** فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلثة اوجه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر والثاني ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب والثالث قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له **اما قوله** تعالى وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه احدها ان يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه

فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية والثاني ان هذا خطاب مع كل
من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه
ان يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لابد من الاضمار
في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون قوله وان تصوموا
خير لكم عطفا على اول الاية فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم الثاني ان اخر الاية متعلق باولها والتقدير
كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها
مما ذكرناه في صدر هذه الاية الثالث ان العالم بالله لابد وان يكون في قلبه خشية الله تعالى على ما قال انما يخشى الله من عباده
العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكانه قيل ان كنتم تعلمون الله
حتى تخشونه كان الصوم خير لكم **قوله تعالى** شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى
للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما
هديكم ولعلكم تشكرون فيه مسائل **المسألة الاولى** الشهر ماخوذ من الشهرة يقال
شهر الشيء يشهر شهرا اذا ظهر وسمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات
ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهرا
باسم الهلال **المسألة الثانية** اختلفوا في رمضان على وجوه الاول قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى
قول القائل شهر رمضان اي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان
ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى القول الثاني انه اسم للشهر كرجب
وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول ما نقل عن الخليل انه من الرمض بتسكين الميم وهو مطر ياتي قبل
الخريف فيطهر وجه الارض من الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان
هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس فسمي هذا الشهر بهذا
الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما
نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر رمض الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه
يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله
الثالث ان هذا الاسم ماخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض
فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم وهذا القول يحكى عن الاصمعي الازهري
الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر ايضا سمي بهذا الاسم فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله
تعالى حتى كانها احترقت في هذا الشهر وسمي ايضا رمضان لمعنى ان الذنوب تحترق في جنب بركته **المسألة**
الثالثة قرئ شهر رمضان بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه ارتفع على
على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان والثاني وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف
بدل قوله اياما معدودات كانه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها الثالث
قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام
شهر رمضان اي صيامه الرابع قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار
قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القران نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلت الذي خبرا لم يكن
شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القران وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان
حق النظم ان يكنى عن الشهر لا ان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها
التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من ايام معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره
صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القران خير لكم وهذا
يقتضي وقوع الفصل بين المبتدا والخبر بخبر ما وجاريان مجرى شيء واحد وايقاع الفصل بين الشيء وبعضه غير جائز **اما قوله**
تعالى انزل فيه القران فاعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله تعالى
خصه باعظم آيات الربوبية وهو انه انزل القران فيه فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو
الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية

مانعة

مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان ارباب المكاشفات
لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني
ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القران مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القران وجب ان
يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى**
قوله انزل فيه القران في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القران في رمضان على النبي صلى الله عليه وسلم انزلت صحف
ابراهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقران لاربع وعشرين وههنا سؤالات الاول ان القران
ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما نزل في مدة ثلث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر
الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القران انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض
نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه الله تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم
سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان ذلك في المعلوم ان في ذلك مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور بالانزال
والتادية اما الحكمة في انزال القران على الرسول صلى الله عليه وسلم منجما مفرقا فقد شرحناه في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى
وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك الجواب الثاني عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدا
انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي يورخ بها لكونها اشرف الاوقات و
لانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على هذا
الجواب من حمل القران على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه الاية على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه
في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي ان عمر رضي الله عنه استدل بهذه الاية وبقوله انا انزلناه
في ليلة القدر لابد وان يكون في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون
ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا ههنا السؤال الثالث ان على هذا القول يحتمل ان يقال انزل الله تعالى كل القران من
اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة القدر ثم انزله على محمد صلى الله عليه وسلم منجما الى اخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال ان الله تعالى
كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القران ما يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول
صلى الله عليه وسلم على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام فايهما اقرب الى الصواب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان
الذي انزل فيه القران يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا
وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القران قال سفين بن عيينة انزل فيه القران معناه انزل في فضله القران وهذا
اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقول انزل في الصديق كذا اية يريدون في فضله وقال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه
على الخلق القران كما يقول انزل الله في الزكوة كذا اية يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا يريد في تحريمها **المسألة الثانية**
القران اسم لما بين الدفتين من كلام الله تعالى واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدي في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي
رضي الله عنه كان يقول القران اسم وليس بمهموز ولم يوخذ من قرات وانما هو اسم لكتاب الله تعالى مثل التورية والانجيل ويهمز قرات
ولا يهمز القران كما تقول واذا قرات القران قال الواحدي وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله تعالى يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب
اخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه
ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الاخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي القران قرانا لان ما فيه من السور والايات
والحروف مقترن بعضها ببعض اولان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض اولان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن
بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا
التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز وثانيها قال الفراء ظن ان القران سمي من القراين وذلك لان الايات يصدق بعضها
بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهي قراين واما الذين همزوا فلهم وجوه احدها
مصدر القراءة يقال قرات القران فانا اقراه قراءة وقرانا فهو مصدر ومثل القران من المصادر الرجحان والنقصان والخسران
والغفران قال الشاعر ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرانا اي قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قران
الفجر كان مشهودا وهذا هو الاصل ثم ان المقرو يسمى قرانا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا
الاسم في العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو بن كلثوم هجان
اللون لم تقرا جنينا اي لم تجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المراة وهو ايام اجتماع الدم في الرحم فسمي القران قرانا لانه يجمع السور
ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرانا لان القاري يظهره ويبينه من فيه اخذا من قول العرب ما قرات الناقة سلا قط
اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا التاويل فالقران يلفظه القاري من فيه ويلقيه فسمي قرانا

المسئلة الثالثة قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد هاهنا من قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على ساير الاقوال والله اعلم بمراده اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسوال الثاني انه قال في القران في تلك الاية هدى للمتقين وهاهنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع جوابه ما ذكرناه هناك المسئلة الثانية هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لا بل هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف عليه نوعه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى هذا بينات من الهدى لا شك ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القران هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التورية والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى والتقدير ان القران مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث ان يحمل الهدى الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين وحينئذ يزول التكرار والله اعلم بمراده اما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل المسئلة الاولى نقل الواحدي في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف او للجزاء او يكون زائدة وليس للعطف والجزاء هاهنا وجه ومن زيادة الفاء قوله قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان تكون الفاء هاهنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه ساير الشهور فيها بين ان اختصاصه بهذه الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة هاهنا وجه كانه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه العبادة واما قوله فانه ملاقيكم فالفاء فيه غير زائدة ايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كانه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم ان يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغني الحذر عن القدر المسئلة الثانية شهد اي حضر والشهود الحضور ثم هاهنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في فليصمه والقول الثاني ان مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقول شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر زائد واما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الاية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلانا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا فيه من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا بد فيه من الاحتياج الى تخصيص هذه الصورة به فالقول الاول يقتضي الامرين التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يقتضي مجرد التخصيص فكان القول الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول المسئلة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاؤا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة المسئلة الرابعة اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لم يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى اخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الاية يقتضي ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر وعلى هذا التاويل يستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي عليه السلم ان المراد من هذه الاية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا بد

البتة

البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان احدهما انه اذا شهد اول الشهر لم يلزمه صوم كل الشهر والثاني اذا شهد اخر الشهر لم يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو انه نقل عن علي عليه السلم ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر فان الواجب ان يصوم الكل لانا بينا ان الاية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما ساير المفسرين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصم كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الاية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يكن صوم ما تقدم فالقضاء واجب المسئلة الخامسة اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين البحث الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالروية واما بالسماع اما الروية فنقول اذا راى انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الروية او لا يكون فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالروية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب الصوم عليه واما ان انفرد بالروية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالروية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على روية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد في روية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان فهل يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة فلا يقبل الا قول الاثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك نقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يفطروا ولا يصوموا احتياطا البحث الثاني في الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول الامساك فهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لم يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في اية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الثاني لو صب الطعام والشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاث درجات دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح والباطن واما الدماغ او البطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقي بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل صومه القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب ان يكون عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لتثقل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال ماذا اقول في رجل ما صام وما صلى في دهره عنى به انه كان ياكل بعد الفجر الثاني وقبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلوة له القيد الخامس قولنا الى غروب الشمس وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد افطر الصايم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قياسا لهذا الطرف على الطرف الاول من النهار القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة بصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم في قوله تعالى فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات المسئلة السادسة القائلون بان الاية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الاية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جايز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية واما قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الاية وتقدم بيان السبب في تكريرها اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره هاهنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر هاهنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض وعلى المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وهاهنا مسائل المسئلة الاولى اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغني والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل على التفال باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى المسئلة الثانية المعتزلة

احتجوا بهذه الاية على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا انه تعالى لما بين انه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان
وجوابه ان العسر واليسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا لو
سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق في هذا الموضع **المسألة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في اثبات انه قد يقع من العبد
ما لا يريده الله تعالى وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله تعالى منه اذ كان لا يريد العسر والجواب
يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة **المسألة**
الرابعة قالوا هذه الاية دالة على رحمته لعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيقضيهم والى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به وان
يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم والله اعلم **اما قوله** ولتكملوا العدة ففيه مسائل
المسألة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت **المسألة الثانية**
لقائل ان يقول ولتكملوا العدة على ماذا عطف جوابه اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدهما ما قاله الفراء وهو
ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة
في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدة
ولتكبروا الله علة ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المعلل ما قبله عليه قوله تعالى
وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي اريناه الوجه الثاني ما قاله الزجاج وهو ان المراد ان الذي تقدم
من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة [illegible]
يسهل عليه اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسيرا فبين تعالى انه كلف الكل [illegible]
بين الوجهين ان في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني [illegible]
ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا وكذلك يجب ان يكون عدد القضاء
مثلا لعدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل فيه حكم القضاء والله اعلم بمراده **اما قوله**
تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال
شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك
غداة الفطر واحتج الشافعي بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله
على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلث مسائل احدها
اختلف قوله في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص
فيها وثانيها ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر لكنه يكبر في يومه وروي هذا عن احمد
وقال اسحق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي ان قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه
الهداية لكن بعد غروب الشمس يحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت وثالثها مذهب الشافعي ان وقت هذا التكبير
ممتد الى ان يتحرم الامام بالصلوة وفيه قولان اخران احدهما الى خروج الامام والثاني الى انصراف الامام والصحيح هو الاول
وقال ابو حنيفة اذا بلغ الى المصلى ترك التكبير القول الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله ان المراد التعظيم لله شكرا على ما وفق لهذه
الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العلى واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا
يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل هذا لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب اما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلوة والصيام والحج
واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا
التكبير يوجب ان يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات **اما قوله** على ما هداكم فانه يتضمن
انعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا رحمهم الله بخلق الطاعة **اما قوله** ولعلكم تشكرون
ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز ان يكون في حق الله تعالى والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان البحثان قد مر
تقريرهما بقي هاهنا بحث ثالث وهو انه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما امر بالتكبير وكان التكبير لا يتم
الا بان يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه تعالى اكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين
ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع الخلق فضلا عن هذا العبد الضعيف هداه الى هذه الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم
العبد انه سبحانه مع استغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال
بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون **ثم قال سبحانه وتعالى** وإذا سألك
عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم
يرشدون وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان

احكامه

احكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون بين انه سبحانه كما امر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته
قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه الثاني انه امر بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا
على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلم لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذي خلقني فهو
يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين فكذا هاهنا امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء ثانيا الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم
وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله
عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم **المسألة الثانية**
ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها احدها ما روي عن كعب انه قال قال موسى عليه السلم يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك
فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا نكون على حال نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان
الامر كذلك رغب الله عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى هذه الاية وثانيها ان اعرابيا جاء الى
النبي صلى الله عليه وسلم وقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها انه صلى الله عليه وسلم
كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال صلى الله عليه وسلم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انما تدعون
سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الاية
وخامسها قال عطاء وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعو فانزل الله تعالى هذه الاية وسادسها ما ذكره ابن عباس وهو ان
يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فانزل الله تعالى هذه الاية وسابعها ما ذكره ابن عباس قال الحسن سال
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الاية وثامنها ما ذكرنا ان قوله كما كتب على الذين من قبلكم
لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله
هذه الاية واعلم ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السوال اما
انه كان سوالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما السوال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فسال
عن القرب والبعد بحسب الذات واما السوال عن الصفات فهو ان يكون السائل سال انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السوال واقعا
عن كونه تعالى سميعا او يكون المقصود من السوال انه تعالى اذن في الدعاء وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان ندعوه باسماء
معينة وهل اذن في ان ندعوه كيف شاء او اذن بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها واما السوال
عن الافعال فهو ان يكون السائل سال انه تعالى اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما سالناه عنه فقوله سبحانه واذا سالك عبادي
عني يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السوال عن الذات اولى لوجهين احدهما ان ظاهر قوله عني يدل على ان السوال وقع عن ذاته لا عن صفاته
ولا عن فعله والثاني ان السوال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب
فاني قريب علمنا ان السوال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل ان يقول ايضا بل كان السوال عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم
وهل يحصل مقصودهم بدليل انه قال فاني قريب اجيب دعوة الداع فهذا هو شرح هذا المقام **اما قوله** تعالى فاني قريب
ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** اعلم انه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ
فنحتاج هاهنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان
مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها
الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره ممكنا لذاته محدثا ومفتقرا الى الخالق وذلك في حق
الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فقربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير
متناه من جميع الجهات او كان غير متناه من جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة
دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني ايضا محال بهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكان حقيقة
هذا الجانب المتناهي مخالفا في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الاخر الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا عن اجزاء مختلفة
بالطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا
فبطل القول بانه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الاية من اقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه
تعالى لو كان في المكان لكان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق
كان بعيدا من عمرو الذي بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة
ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم او المراد من هذا القرب العلم والحفظ
وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم

والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان وبريد وبه التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه
كان في بعض اوقات الحاضرين من كان قايلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه صلى الله عليه
وسلم اين ربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان سالوه فقالوا هل يسمع ربنا دعانا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من
المتكلم يسمع كلامه وان سالوه كيف ندعوا برفع الصوت او باخفايه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل يعطينا مطلوبنا
بالدعاء صلح هذا الجواب ايضا وان سالوه انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح ان يجيب بقوله فاني قريب اي فانا
قريب بالنظر اليهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات

المسئلة السابعة

الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فيدل على انه لا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه
ولا يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله تعالى فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان اتصاف ماهيات
الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع وكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها وكان الصانع اقرب الى
كل ممكن من وجود ذلك الماهية اليها بل هاهنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة
فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا وكما ان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات الممكنات
موجودة فكذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية
الى نفسها فان قيل كون الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه
ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية فاذا الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود
ايضا ماهية فلا يكون بالفاعل فاذا لم يبق شيء البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذا وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك
يظهر الكلام الذي قررناه

اما قوله تعالى اجيب دعوة الداعي اذا دعان ففيه مسايل

المسئلة الاولى

قرا ابو عمرو وورش عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الاصل والباقون يحذفونهما فالاول على الاصل والثاني على التخفيف

المسئلة الثانية

قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام
الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه
جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه
من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم
اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من استنادها بالاخرة الى المؤثر
القديم فكلما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت ان الامور في الازل لم يكن للدعاء
البتة اثر وبما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها
فاي فايدة في الدعاء قال صلى الله عليه وسلم قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما
وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال جف القلم بما هو كاين وقال صلى الله عليه وسلم اربع قد فرغ منها العمر والرزق
والخلق والخلق وثالثها انه سبحانه وتعالى علام الغيوب يعلم خاينة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء
ولهذا السبب فان جبريل عليه السلم قد بلغ بسبب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان
كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها
ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضاء بقضاء الله والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال
بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله وطلب لحصة البشر وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى
الكريم الرحيم سوء ادب وسابعها روي انه صلى الله عليه وسلم قال رواية عن الله تعالى من اشغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما
اعطي السايلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء قال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اعظم مقامات العبودية
ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلايل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة
مواضع منها اصولية ومنها فروعية فاما الاصولية فقوله ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي ويسالونك عن الجبال
ويسالونك عن الساعة واما الفروعية فمنها في البقرة على التوالي يسالونك عن اليتامى ويسالونك عن المحيض وقال ايضا
ويسالونك عن الانفال ويسالونك عن ذي القرنين ويسالونك احق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا
فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل وفي
صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله ويسالونك عن الجبال
سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسئلة اصولية فلا جرم قال تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال
في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقرير الجواب ان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه

يدل على امتناع قدمه واما ساير المسايل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب اما الصورة الثالثة فهي في هذه الاية قال واذا
سالك عبادي عني فاني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الاول كانه سبحانه وتعالى يقول عبدي انما تحتاج
الى الواسطة في غير وقت الدعاء واما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك والثاني ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على
ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد وثالثها لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان
العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر من ان يقرب
بفضله وكرمه ورحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب والرابع ان الداعي ما دام يبقى
خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع ان يبقى في هذا المقام ملاحظا
لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسايط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا
من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله تعالى فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله تعالى فكان الدعاء اعظم العبادات
الحجة الثانية في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم الحجة الثالثة انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء
على الامر به بل بين في اية اخرى انه اذا لم يسال يغضب وهو قوله فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان
ما كانوا يعملون وقال صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم اللهم اغفر لي ان شيت ولكن ليجزم المسئلة فيقول اللهم اغفر لي
وقال صلى الله عليه وسلم الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير انه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء هو العبادة ثم قرا وقال ربكم
ادعوني استجب لكم وقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وافضل العبادة كقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة اي الوقوف
بعرفة هو الركن الاعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبا بكم ربي لولا دعاؤكم
والايات كثيرة في هذا الباب ومن ابطل الدعاء فقد انكر القران والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان على
الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فايدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله
تعالى وكيفية قضايه وقدره غايبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف الذين بهما تتم العبودية
وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضايه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارايت اعمالنا هذه اشي قد فرغ منه ام امر نستانفه فقال امر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا قال
اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظروا الى لطايف هذا الحديث فانه صلى الله عليه وسلم علقهم بين الامرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه
ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل بما يقدم من القضاء والقدر ولم يترك احد الامرين للاخر واخبر ان فايدة العمل هو
القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حيوته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك يجب ان تعلم هاهنا
فرق ما بين الميسر والمسخر فتاهب لمعرفته فانه لجة مسالة القضاء والقدر وكذا القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الاصل
ولا يرده الطلب ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثانية انه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار
والرجوع الى الله بالكلية وعن الثالثة انه يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء وعن الرابعة انه اذا كان مقصوده من الدعاء
اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد ذلك رضي بما قدره الله وقضاه وذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب والله الموفق
للصواب

المسئلة الثالثة

في الاية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب
دعوة الداعي اذا دعان وكذا ام من يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه
الاية وان كانت مطلقة الا انه ورد في اية اخرى مقيدة وهو قوله بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول
على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه احدها ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا
وافق القضاء فانه يعطي سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء وعلى كل حال فلا يعدم فايدة وهو نوع من الاستجابة
وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلث
ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يدخر له في الاخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان
في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له ولو في الاخرة كان الوعد صدقا
وثالثها ان قوله استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل متخيلا لا وجود له البتة ثبت ان شرط الداعي ان
يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا
استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضايك
وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الاية على ترتب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرايط وعلى هذا التقرير زال
السؤال الرابع ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد
يا الله لا اله الا انت وهذا انما سمي دعاء لانك دعوت الله تعالى ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعاء فهذا التاويل لما سمي هذا المعنى دعاء

سمي قوله اجابة ومسألة كثير قال ابن الانباري واجيب هاهنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا هاهنا قوله اجيب دعوة الداعي اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله [illegible] على هذا الوجه لم يكن [illegible] ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء هاهنا هو العبادة وان الاجابة [illegible] عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه فلا اشكال ورابعها ان يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه [illegible] فالسؤال المذكور كان متوجها على [illegible] المتقدمة ثبت ان الاشكال زائل **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة اجيب دعوة الداعي اذا دعاني يختص بالمؤمنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا للانسان بان الله قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا قلنا ان فلانا مجاب الدعوة ففي تعظيم حال الانسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة وكان هذا من اعلى المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن يكون [illegible] ايمانه [illegible] الفاسق [illegible] ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة **اما قوله** فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل **المسألة الاولى** [illegible] انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت [illegible] وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي [illegible] على ان اجابة الله تعالى عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة [illegible] اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا ابدل على فساد ما نقلناه [illegible] **المسألة الثانية** قال الواحدي رحمه الله اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي

وداع دعا يا من يجيب الى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب

قال اهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء [illegible] **المسألة الثالثة** اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله تعالى عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات [illegible] على العكس والجواب ان الاجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام [illegible] العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات **اما قوله** [illegible] صاحب الكشاف وقرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الاية انهم اذا [illegible] كذلك يقال فلان رشيد وقال تعالى فان انستم منهم رشدا وقال [illegible] الراشدون [illegible]

قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون

وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه [illegible] محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي [illegible] عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الاية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه [illegible] الجمهور على قولهم بوجوه **الحجة الاولى** ان قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم [illegible] كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان تكون ثابتة ايضا في شرعنا واذا ثبت ان [illegible] هذه الاية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان تكون هذه الاية ناسخة لحكم كان في شرعنا **الحجة الثانية** [illegible] الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة [illegible] علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كانوا محتاجين الى ان يختانوا انفسهم [illegible] فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك [illegible] **الحجة الخامسة** قوله سبحانه وتعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم [illegible] **الحجة السادسة** ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه [illegible] مجموع دلائل هذه الجمهور القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال اما الحجة

الاولى فتشبيهه [illegible] ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدق مشابهتهما في اصل الوجوب واما الحجة الثانية فضعيفة [illegible] ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان حراما على غيركم فقد حل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا [illegible] الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلم ثم ان الله تعالى اوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك الايجاب زوال [illegible] ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب [illegible] بقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور [illegible] في الشرع المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع وهذا وان لم يكن حجة قوية الا انها لا اقل من [illegible] هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم تشددوا وامسكوا عن هذه الامور [illegible] تختانون انفسكم واراد تعالى به النظر للمؤمنين بالتخفيف عنهم بما لو تبين الرخصة فيه لتشددوا وامسكوا [illegible] الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب [illegible] احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها [illegible] سنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله بالعبادة ومن الله الرجوع [illegible] واما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا ويضع عنهم اصرهم [illegible] واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك [illegible] فالآن باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الاية ناسخة لحكم كان مشروعا [illegible] حجة فيه وايضا ففي الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا [illegible] وسلم وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المساترة لانه افتعال [illegible] في هذه المسألة **المسألة الثانية** القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم نسخت [illegible] انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما [illegible] الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة [illegible] وقيل صرمة بن اياس فسأله النبي صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في [illegible] فاتيت اهلي لتطعمني فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقال عمر رضي الله عنه يا رسول الله اعتذر [illegible] بعد ما صليت العشاء الآخرة فاتيت امرأتي فقال صلى الله عليه وسلم لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال [illegible] قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف [illegible] قال الواحدي ليلة الصيام اراد [illegible] اي احل الله وقرأ عبد الله الرفوث [illegible] الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا انا اخوكم فقد برئت من الاحن الصدور [illegible] ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة **المسألة الخامسة** قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج عن اللغا ورفث التكلم يقال رفث في كلامه يرفث [illegible] تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه انشد وهو محرم وهن يمشين بنا هميسا فقيل له رفثت فقال لا [illegible] فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل [illegible] فان قيل لم كنى هاهنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض [illegible] فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن جوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم [illegible] كما سماه اختيانا لانفسهم **المسألة السادسة** قال الاخفش انما عدي الرفث بالى لتضمنه [illegible] **المسألة السابعة** قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول [illegible] نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض [illegible] النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي [illegible] من قوله فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود [illegible] النسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول [illegible] قوله فكلوا واشربوا **اما قوله تعالى** هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل **المسألة الاولى** في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسده الى جسد صاحبه [illegible] لباسا قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل [illegible] عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج [illegible] انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي

كل يد نه بكل يد نفطا كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد تستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة
كما يستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في
في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف
يحمل على التستر بهن في المحظور **المسئلة الثانية** قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لباس لانه يجري مجرى
المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف ان قلت
ما موقع قوله هن لباس لكم قلت هو استيناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصل بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة
قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن **اما قوله** علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم
ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا انبا عن الضربة فقد خانك
وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله
تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء اي نقضا للعهد ويقال للرجل المذنب انه خائن لانه لم يف بما يلزمه
ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات
سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى ذلك فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة
المسئلة الثانية ان الله تعالى ذكر هاهنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل
هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب
ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم هاهنا وجهان الاول علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد
النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على
ان ذلك وقع من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا
مختانين لانفسهم لكنا علمنا ان المراد به البعض للعادة وللاخبار واذا صح ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم
فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم والثاني وهو قول ابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة
عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفاء بحقوق الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى
لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا
اقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة
ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير
الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ
التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى
لا يقعوا في الخيانة **اما قوله تعالى** وعفا عنكم فعلى قول ابي مسلم وتاب عليكم وعلى قول مثبتي النسخ معناه ان اباح لكم
الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم
عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلوة الى اخر الوقت ويقال اتاني
هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم اما على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون
تقديره عفي عن ذنوبكم وهذا ايضا مما يقوي قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار
اما قوله فالآن باشروهن ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا امر وارد عقيب الحظر والذين قالوا الامر
الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر والذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة
بالاجماع **المسئلة الثانية** المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين
وانضمامهما ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة والثاني وهو قول الاصم انه الجماع
فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات
ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج
وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد منه الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع القوم
ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دلالة على اباحة
ما دونه فصح هاهنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع
لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه على ما لخصه القاضي رحمه الله **اما قوله**
وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في الآية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا

تباشروا

تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تكثروا
وثانيها انه نهي عن العزل وقد روت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي رضي الله عنه لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس
ان يعزل عن الامة وروى عاصم رحمه الله عن زر بن حبيش عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتبه الله لكم وحلله دون
ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن
وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات
بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن لكم في
مباشرتهن وسابعها ان قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم كقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم فيها من الثواب ان وجدتموها
وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا بأس به وذلك هو ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة
لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية
فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله
لكم من الاخلاص في العبودية في الصلوة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذا على هذا التقدير غير مستبعد
المسئلة الثانية كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان
اي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين وقوله فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله
قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها
اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم الله به على عباده فقد اثبته في اللوح المحفوظ ورابعها هو ما
كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال **المسئلة الثالثة** قرأ ابن عباس واتبعوا وقرأ الاعمش وابتغوا
اما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة
كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن
الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة **اما قوله** تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** روي انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين
ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله
عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول هذا يدل قطعا على انه تعالى
كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد اخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه
بياض مستطيل يشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية ان يكون اول النهار من طلوع
الصبح الكاذب وبالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في اخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان
الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض
يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق
بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل جوابه ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق
واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا
ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال السؤال واما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد
ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر **المسئلة الثانية** لا شك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه
الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم انه لا شيء من المفطرات الا هذه الثلاثة فاما الامور التي
يذكرها الفقهاء من تكلف القيء ومن الحقنة ومن السعوط فليس شيء منها مفطرا قال لان هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت
هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا
والفقهاء قالوا ان الله تعالى انما خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط
نادر **المسئلة الثالثة** مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم والآية
تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح

المسئلة الرابعة

زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على اخره فكما ان اخره بغروب القرص
وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وفي الاية ان المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في
البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط
الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت
ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول
الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه اخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد
غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء قد اجمعوا
على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها **المسألة الخامسة** الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته
تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر في اخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما من في قوله من الفجر فقيل
للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين لانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر **المسألة السادسة**
انه تعالى لما احل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب ان يعرف ان تبين الصبح ماهو فنقول الطريق الى معرفة الصبح
اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده
واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع يحرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب مباحا
فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد
غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما لو اكل ناسيا وقال ابو حنيفة
ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يات به اما الناسي
فعند مالك يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه
للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اطعمك الله وسقاك وانت ضيف الله فتمم صومك والقول الثالث
انه اذا اخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء بل اذا اخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان
والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الصبح ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين
فها هنا يكره الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل **اما قوله** تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه
مسائل **المسألة الاولى** ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهر الاية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية
الشيء مستقطعه ومنتهاه وانما يكون مستقطعا ومنتهيا اذا لم يوجد بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كقوله تعالى الى
المرافق الا ان ذلك على خلاف [illegible] من ان الليل من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق
من جنس اليد فيكون داخلا فيه [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسألة الثانية** [illegible] الحديث الصحيح فيه وهو ما روي
عن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا وغربت الشمس فقد افطر
الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت [illegible]
عليه ما روى ابو هريرة رضي الله عنه باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الوصال فقيل يا رسول الله انك تواصل
[illegible] اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني [illegible]
[illegible] من طعام الجنة الثاني [illegible]
[illegible]
[illegible] وظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه ان
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسألة الثالثة** اختلفوا
[illegible]
[illegible]
[illegible]

في اللغة هو الامساك وقد وجد هاهنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك
حرج ومشقة وعسر وهو منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح
فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا انا نقول الاصل يلحق
بالغالب فلا جرم ابطلنا نيته بعد الزوال وصححنا بنيته قبل الزوال **المسألة الرابعة** الحنفية تمسكوا
بهذه الاية في ان الصوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل
الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان احكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض **الحكم السابع**
من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف **قوله** تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين
الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة وكان يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين
تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الاية مسائل **المسألة الاولى**
قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون
على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تعالى تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف
وهو من الشرائع القديمة قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
المسألة الثانية لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل راس رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها
اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد ان
الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور
لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الاية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الاية يدل على انه هو
الجماع وهو قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول هذه الاية يدل على انه هو الجماع ثم لما اذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما
دون الجماع بطريق الاولى اما هاهنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة
من قال انها لا تبطل الاعتكاف هي انا اجمعنا على ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان
الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب ان النص مقدم على القياس **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان شرط الاعتكاف
الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يمتاز عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي عليه السلام
انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين فخص ذلك البيت بجميع العاكفين ولو جاز
الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء انه لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام افضل من مائة
الف صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرحال
الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا
في مسجد له امام راتب وقال الشافعي يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة
واحتج الشافعي بهذه الاية لان قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد يتناول كل المساجد **المسألة الرابعة**
قال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعي هذه
الاية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل
بظاهر اللفظ فيما اذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الاصل واحتج المزني في تصحيح قول الشافعي بامور ثلاثة الاول لو كان
الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لان الصوم الذي هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر
لا بسبب الاعتكاف او صوم اخر سوى رمضان وهو ايضا باطل واذا كان كذلك علمنا ان الصوم لا يوجبه الاعتكاف والثاني
انه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك
علمنا ان الاعتكاف يجوز مفردا ابدا بدون الصوم والثالث ما روي ان عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية
ان اعتكف لله ليلة فقال صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليل **المسألة الخامسة**
قال الشافعي لا يتقدر زمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا لخرج عن نذره باعتكاف
ساعة كما لو نذر ان يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل وكثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه واحب ان يعتكف يوما وانما قال
ذلك للخروج عن الخلاف فان ابا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف اقل من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع
الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك

التقدير والرجوع الى اقل ما لا بد منه وحجة ابي حنيفة ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل الا في اللحظة الواحدة لان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف لان الحد واحد وجمع ولم يذكر تعالى تلك حدود الله فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحد واحد وجمع ولم يذكر تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في اول آية الصيام الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل **المسألة الثانية** قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهري ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته اي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة **اما قوله** تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان الاول ان قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل لا تقربوها والثاني انه تعالى قال في آية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وفي آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا ولا تقربوها فكيف الجمع بينهما الجواب عن السؤالين من وجوه الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهي ان يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقربان حيزه واحد الثاني ما ذكره ابو مسلم لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون وقبل هذه الآية ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها **اما قوله** كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه الاول المراد انه كما بين ما امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر ادلته على دينه وشرعه الثاني قال ابو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكأنه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بان يعملوا بما الزم الثالث يحتمل ان يكون المراد انه سبحانه لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكره للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان **اما قوله** لعلهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة

الحكم الثامن من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال قال تعالى

ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون ~~يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت~~

اعلم انهم قالوا قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بقوله ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا بخلاف لان اكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء المال انما يحرم لمعنى في عينه او لخلل في جهة اكتسابه القسم الاول الحرام لصفة في عينه اعلم ان الاموال اما ان تكون من المعادن او من النبات او من الحيوان اما المعادن وهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالآكل وبعضها ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة او الصحة او العقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا يحل جميع اجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وذلك مذكور في كتب الفقه القسم الثاني ما يحرم لخلل في جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون مأخوذا من مالك كاخذ المعادن واما ان يكون مأخوذا من مالك وذلك اما ان يؤخذ قهرا او بالتراضي والمأخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما ان يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم اقسام ستة الاول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب

والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون المأخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين الثاني المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وامان وعهد الثالث ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من هو عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق الرابع ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مع ما يعتبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة الخامس ما يؤخذ بالرضى من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره السادس ما يحصل بغير اختيار كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكوة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام ان يصرفه الى شرب الخمور او الزنا او اللواطة او القمار او الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه نهى عن هذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال فان تبتم فلكم رؤوس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم جعل آكل الربا في اول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار **المسألة الثانية** قوله لا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله ان يقال اكله فلهذا السبب عبر الله عنه بالاكل **المسألة الثالثة** الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل واباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو **اما قوله** تعالى وتدلوا بها الى الحكام فالادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوي ادليها ادلاء ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقي الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلي الى الميت بقرابة او رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل تحت حكم النهي والتقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اي لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان احدهما ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة الثاني ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الرشاء ثم المفسرون ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الوديعة وما لا تقوم عليه بينة وثانيها ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحكام ليبقى عليهم بعضه وثالثها ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ورابعها قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب حقه وخامسها وهو ان تدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا من حمل اللفظ على الكل لانها باسرها اكل بالباطل **اما قوله** تعالى وانتم تعلمون فالمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق روي عن ابي هريرة انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم عالما بالخصومة وجاهلا بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضي عليه يا رسول الله والذي لا اله الا هو اني لمحق فقال ان شئت عاودته فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده ثالثا ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم من اقتطع حق امرئ بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار ثم قال سبحانه وتعالى عز من قائل **الحكم التاسع** قوله تعالى

يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون

وفيه مسائل **المسألة الاولى** نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل سؤالا من امة محمد صلى الله عليه وسلم سألوه عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا وذكر ثمانية منها في سورة البقرة اولها واذا سألك عبادي عني فاني قريب وثانيها هذه الآية والستة الباقية بعدها في سورة البقرة فالمجموع ثمانية في هذه السورة والتاسعة قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا احل لهم والعاشر في الانفال يسألونك عن الانفال والحادي عشر في بني اسرائيل يسألونك عن الروح والثاني عشر في الكهف ويسألونك عن ذي القرنين والثالث عشر في طه ويسألونك عن الجبال والرابع عشر في النازعات يسألونك عن الساعة

الاسوله ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبداء فالاول قوله واذا سالك عبادي عني هذا سوال عن الذات والثاني
قوله ويسلونك عن الاهلة وهذا سوال عن صفة الخلاقية والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في
الاخر في شرح المعاد احدهما قوله ويسلونك عن الجبال والثاني يسلونك عن الساعة ايان مرسيها ونظير هذا
انه ورد في القران سورتان اولهما يا ايها الناس احدهما في النصف الاول وهو السورة الرابعة من سور النصف
فان اولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها ال عمران ورابعها النساء وثانيها في النصف الثاني
من القران وهو ايضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني اولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبيا
ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي في النصف الاول مشتمل على شرح المبداء فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم
من نفس واحدة ويا ايها الناس الذي في النصف الثاني مشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة
شي عظيم فسبحان منزله في هذا القران اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عباده **المسئلة الثانية**
روي ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما من الانصار قالوا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل
الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الاية ويروى
ايضا عن معاذ ان اليهود سالوا عن الاهلة واعلم ان قوله تعالى يسلونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن اي شي سالوا لكن
الجواب كالدال على موضع السوال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سوالهم كان على وجه الفائدة والحكمة
في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القران والخبر مطابقين في ان السوال كان عن هذا المعنى **المسئلة**
الثالثة الاهلة جمع هلال وهو اول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال لليلتين من اول الشهر ولليلتين
من اخر الشهر وسمي بذلك ثم قال الزجاج يقال جمع في اقل العدد على افعلة نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة وفي
اكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر الا انهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلل وخلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد **اما**
قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المواقيت جمع الميقات والميقات
الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع
الاحرام مواقيت للحج لانها مواضع ينتهي اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجموع فلما كان الجمع منكورها فان قيل فلم صرف قوارير
قيل لانها فاصلة وقعت في راس اية فنون ليجري على طريقة الايات كما تنون القوافي في مثل قوله اقل اللوم عاذل والعتابا
المسئلة الثانية اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم والساعة
اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة على خلاف حركة الفلك
الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو اول الحمل
واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر عن نقطة معينة من فلكه الخاص به الى ان تعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال القمر وضعه
مع الشمس واشهر اوضاعه مع الشمس هو الهلال العربي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلم
لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دايرة معدل النهار نقطة من
دايرة الافق او نقطة من دايرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم المنجمون
اصطلحوا على تعيين دايرة نصف النهار مبداء لليوم بليلته اما اكثر الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة الشمس
فوق المشرق وعودها اليه من الغد واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اولا اولى فزمان
النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يعتبرون النهار من اول
وقت طلوع الفجر في وجوب الصلوة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار
مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبداء واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة
وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءا من يوم وجزء من اثني عشر جزءا من ليلة فهذا كلام مختصر في تعريف السنة
والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس تحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان
الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهوا في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من سمت
الرؤس ويتوالى الاسخان الى ان تصل الى اول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد شدة الحر ما دامت في السرطان لقربها من سمت
الرؤس وتوالي الاسخان ثم تنكسر الى ان تصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم ياخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة
ولا يزال يزداد البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدي وتشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤس وتوالي البرد ثم ان الشمس تاخذ
في الصعود الى ناحية الشمال وما دامت في الجدي والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل فحينئذ يطيب الهوا ويعتدل
وعادت الشمس الى مبدا حركتها فاذا انتهى زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف

والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهر مشهور في الكتب واما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا
ان نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون احد نصفيه مضيا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضي هو النصف الفوقاني
فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضي مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر اقرب
الى الشمس كان المرئي من نصفه المضي اقل وكلما كان ابعد كان المرئي من نصفه المضي اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت
الانفصال يكون كل ليلة ابعد من الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع يكون كل ليلة
اقرب الى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه اقل فلا يزال يتقلص ويقل حتى يعود كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبايع واما الذي
يقوله الاصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشيا المتساوية في الماهية يمتنع اختلافها
في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول الضوء في جرم الشمس والقمر امر جائز ان يحصل وان لا يحصل وما كان كذلك
امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكلما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى
اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربه وبعده من الشمس بل عندنا
ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بايجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر فبقي هاهنا ان يقال الفاعل المختار لم خصص القمر
دون الشمس بهذا الاختلاف فنقول للعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان احدهما ان يقال ان افعال الله
تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه احدها ان من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض
بدون تلك الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض
فان كان وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولى له لم يكن غرضا وثالثها انه لو كان
فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض اخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال
فلا جرم قالوا كل شي صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة لا يسال عما يفعل وهم يسالون والجواب الثاني
قول من يقول لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا ان العقول البشرية قاصرة في اكثر
المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سالوا عن الحكمة في اختلاف احوال
القمر فالله تعالى ذكر وجه الحكمة فيه وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في اية اخرى وهي قوله وقدره منازل
لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في اية ثالثة فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين
والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل منها بالدين فكثيرة
منها الصوم قال الله تعالى الذي انزل فيه القران وثانيها الحج قال تعالى الحج اشهر معلومات وثالثها عدة المتوفى عنها
زوجها قال الله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ورابعها النذور التي تتعلق بالاوقات وقضاء الصوم
في ايام لا تعلم الا بالاهلة واما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحمله
وفصاله ثلثون شهرا وغيرها وكل ذلك مما لا يسهل ضبط اوقاته الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لا نسلم
انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل ان نقول
كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في سدسها او ثلثها او نصفها وهكذا سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام
مثل ان يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة او بعد خمسين يوما من اول السنة وايضا فبتقدير ان يساعد على انه
لا بد من تقدير الزمان بالسنة واليوم والشهر ولكن الشهر عبارة عن دورة القمر من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة اخرى وهذا
التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره او لم يحصل الا ترى ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف
فكذا يمكن تقدير الشهر بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لكون القمر مختلف الحال اثر في هذا الباب لم يجز
تعليله به والجواب عن السوال الاول ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ايسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنا عشر
والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم
كل ساعة الى الانفاس اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه وتعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما ان
المصنف يراعي حسن الترتيب فيقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى ابواب ثم كل باب الى فصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا
هاهنا الجواب عنه واما السوال الثاني فجوابه ان ما ذكرتم كذلك الا انه متى كان القمر كذلك مختلف الشكل كان معرفة اوائل
الشهور واوساطها واواخرها اسهل مما اذا لم يكن كذلك واخبر جل جلاله انه دبر الاهلة بهذا التقدير العجيب لمنافع عباده في قوام
دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وكمال قدرته كما قال ان في خلق السموات والارض الى قوله
لايات لاولي الالباب وقال تبارك وتعالى تبارك الذي جعل في السما بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وايضا لو لم يقع في جرم
القمر هذا الاختلاف لتاكدت شبهة الفلاسفة لعنهم الله في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى احوالها فهو

سبحانه بحكمته القاهرة ابقى الشمس على حال واحد واظهر الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها ليس الا بابقاء
الله تعالى وتغير القمر في اشكاله ليس الا بتغيير الله تعالى فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر
كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان الاختلاف احوال
القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه المنافع
لان تعديد جميع هذه الامور تفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار
على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة **اما قوله** تعالى والحج ففيه اضمار وهو ان تقدير
وللحج كقوله وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج
بالذكر لابد فيه من فائدة ولا يمكن ان يقال تلك الفائدة هي ان مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان
الذي انزل فيه القرآن وقال صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله
وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج من تلك
الاشهر الى اشهر اخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء **اما قوله** تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها
ففيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها احدها قال الحسن والاصم كان الرجل
في الجاهلية اذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله
تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الاية ليس البر ان تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ولكن البر
من اتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا مما يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون
اي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا
وتمام التحقيق في الاية ان من رجع خائبا يقال ما افلح وما انجح فيجوز ان يكون الفلاح المذكور في الاية هو الواجب عليكم ان تتقوا اختى
تصيروا مفلحين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره
تطير فقد اشرك وكما قيل وانه كان يكره الطيرة ويحب الفال وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا واصلحهم ومن معه فقالوا اطيرنا بك
وبمن معك قال طائركم عند الله الوجه الثاني في سبب نزول هذه الاية روي ان في اول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم
فان كان من اهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج او يتخذ سلما يصعد فيه الى سطح داره ثم ينحدر وان كان من اهل الوبر خرج
من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى الوجه الثالث ان اهل الجاهلية كانوا اذا احرموا
نقب احدهم خلف بيته او خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخثعم وبنو عامر بن صعصعة
وبنو نضر بن معاوية وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى احرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلوا
الوبر ولا يأكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل اخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
حال كونه محرما من باب بستان وقد خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم تنح عني فقال ولم
يا رسول الله قال دخلت الباب وانت محرم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بسنتك وهديك وقد رايتك انك دخلت فدخلت
فانزل الله تعالى هذه الاية واعلمهم ان تشديدهم في امر الاحرام ليس بالبر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وامرهم بترك سنة الجاهلية
فقال واتوا البيوت من ابوابها فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير الاية ثلاثة
اوجه الاول وهو قول اكثر المفسرين حمل الاية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الا ان على هذا التقدير
يصعب الكلام في نظم الاية فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك
وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم
القائلون بهذا القول اجابوا عن هذا السؤال من وجوه احدها ان الله تعالى لما ذكر ان الحكمة في اختلاف احوال الاهلة
جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه وثانيها انه تعالى
انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد
فنزلت الاية فيهما معا في وقت واحد فوصل احد الامرين بالاخر وثالثها كانهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة
قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها
بر وليس الامر كذلك القول الثاني في تفسير الاية ان قوله تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله لهم
وليس المراد ظاهره وتفسيره ان الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فذاك عكس الواجب وضد الحق اذا عرفت
هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل ان للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البرئ عن العبث والسفه
فمتى عرفنا ذلك وعرفنا ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا ان فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بان هذا الحكيم

الذي لا يفعل الا لحكمة يفيدنا القطع بان فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة ان فاعله
ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بان تأتوا
البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد اتيتم الشيء من غير طريقه وليس ذلك
من التقوى ولا من كمال العقل انما البر ان تأتوا البيوت من ابوابها وتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول
وتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها
من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الصواب يقول له ينبغي ان تأتي الامر من
بابه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان
هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الاية الا به فان تفسيرها بالوجه الاول
يتطرق الى الاية سوء الترتيب وكلام الله تعالى منزه عنه القول الثالث في تفسير الاية ما ذكره ابو مسلم ان المراد من هذه الاية
ما كانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله تعالى له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت
من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره **المسألة الثالثة** قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن
البر بر من اتقى وهو كقوله ولكن البر من امن بالله وقد تقدم تقريره **المسألة الرابعة** قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم
وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء الى الياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء في نظائرها
كالبيوت والعيوب والجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها **اما قوله** واتقوا الله فقد ساد حول كل واجب واجتناب
كل محرم لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة هذا يدل على ان ارادته تعالى
الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الاية **الحكم العاشر** ما يتعلق بالقتال قال سبحانه عز وعلا وهو اصدق القائلين

وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وفي الاية مسائل

المسألة الاولى انه تعالى امر بالاستقامة في الاية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر
بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات
وفعل الواجبات والاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا في هذين ثم لما امر بالتقوى امر في هذه الاية باشد اقسام التقوى
واشقها على النفس وهو قتال اعداء الله تعالى فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثانية** في سبب النزول قولان
الاول قال الربيع وابن زيد هذه اول اية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله
ويكف عن قتال من تركه فبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين والقول الثاني ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم خرج باصحابه لارادة الحج فنزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت
فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة ايام حتى يطوف
وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه وعاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف
اصحابه من قريش ان لا يفوا بالعهد ويصدوهم عن المسجد الحرام وان يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فانزل الله
تعالى هذه الايات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثالثة** قاتلوا
في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل
لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة **المسألة الرابعة** اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه
احدها وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج او على وجه المقاتلة ابتداء وهذا
الوجه هو قول ما رواه عن ابن عباس في سبب نزول الاية وثانيها قاتلوا كل من له اهلية القتال سوى من جنح للسلم قال
تعالى فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال واهلية لذلك واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر
لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمتأهل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف
بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز **المسألة الخامسة** من الناس من قال هذه الاية منسوخة وذلك لان في اول
الاية دلالة على ان الله تعالى اوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم
ثم قال بعده ولا تعتدوا ولعل هذا العدو ولا تقتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الاية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم انه
قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه
الاية منسوخة ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الاية دالة على ان الامر بقتال من يقاتلنا لكن الحكم ما صار منسوخا اما
قوله انها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهذا غير مسلم واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها اخر سوى

ما ذكرتم منها ان يكون المعنى ولا تبدؤا في الحرم بالقتال ومنها ان يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالمثلة او بالمفاجاة من غير تقديم دعوة او بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الاية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الاية ولكن ما السبب في ان الله امر اولا بقتال من يقاتل ثم في اخر الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين وكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل الياس من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق **المسئلة السادسة** المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخلقه لما صح هذا الكلام وجوابه تقدم والله الموفق للصواب

واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين

فيه مسايل **المسئلة الاولى** الثقف وجود على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ لاقرانه قال واما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى [illegible] خلود ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وانما كان الغرض به لازما لكل مومن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين امر بقتالهم في الاية وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول بانه تعالى امر بالجهاد في الاية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الاية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد **المسئلة الثانية** نقل عن مقاتل انه قال الاية المتقدمة على هذه الاية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ثم تلك الاية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف اما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الاية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطاء ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد عن الحكيم ان يجمع بين ايات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى **اما قوله تعالى** واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان الاول ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما انهم كلفوهم الخروج قهرا والثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج البحث الثاني ان صيغة حيث يحتمل وجهين احدهما اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم منه وهو مكة والثاني اخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المومنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب **اما قوله تعالى** والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يودي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر اعظم من القتل وروي في سبب نزول هذه الاية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمومنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المومنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وافاتها وقيل لبعض الحكماء ما اشد من الموت فقال ما يتمنى فيه الموت فجعل الاخراج من الوطن من الفتن والمحن التي يتمنى عندها الموت ان هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب

جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المومنين والمومنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه الوجه الرابع ان تكون فتنتهم اياكم بصدهم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها الوجه الخامس ان ارتداد المومن اشد عليه من ان يقتل محقا فالمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا في طاعة ربكم **اما قوله** ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتب ذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صلح وما اشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله هو القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافى العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالايتين اذا لم يتنافى العمل بهما وما تقتضيه هاتان القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه ويروى ان الاعمش قال لحمزة ارايت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم رجل قالوا ضربنا **المسئلة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الاية في مسئلة الملتجي الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف **اما قوله** فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز ان يقدر ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر **المسئلة الثانية** الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والاخر التمسك بالاسلام وان كان يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يوثر في حقن الدم فقط اما الذي يوثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطاء لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث يجمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الاية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة هو والله اعلم بالصواب

قوله تعالى

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين

فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال قوم هذه الاية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام بقيت حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العام سواء كان مقدما على التخصيص او متاخرا عنه فانه يصير مخصوصا به **المسئلة الثانية** في المراد بالفتنة هاهنا وجوه احدها انها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويوذون اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة هاهنا الجرم قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي اذا بدؤا به كان فتنة على المومنين لما يخافون عنده من انواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا ان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان خبر الله لا يكون حقا قلنا الجواب من وجهين الاول ان هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك والجواب الثاني ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان كل واحد من المقاتل للكفار يجب ان يكون مراده هذا ولذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه **اما قوله** تعالى ويكون الدين لله فهو يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود المطاع دون غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يودي الى العقاب ويحصل ما يودي الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر

ما ذكرتم منها ان يكون المعنى ولا تبدؤا في الحرم بالقتال ومنها ان يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالمثلة او بالمفاجأة من غير تقديم دعوة او بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا يكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله امر اولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين وكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق **المسألة السادسة** المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه تقدم والله الموفق للصواب

واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين

فيه مسائل **المسألة الاولى** الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ لاقرانه فاما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى خلود ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم خطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه واذا كان الغرض به لازما لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين امر بقتالهم في الآية وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول بانه تعالى امر بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد **المسألة الثانية** نقل عن مقاتل انه قال الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف اما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد عن الحكيم ان يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى **اما قوله تعالى** واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان الاول ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما انهم كلفوهم الخروج قهرا والثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج البحث الثاني ان صيغة حيث يحتمل وجهين احدهما اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم منه وهو مكة والثاني اخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المؤمنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب **اما قوله تعالى** الفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر اعظم من القتل وروي في سبب نزول هذه الآية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقيل لبعض الحكماء ما اشد من الموت فقال ما يتمنى فيه الموت فجعل الاخراج من الوطن من الفتن التي يتمنى عندها الموت والمعنى ان هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب

جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه الوجه الرابع ان تكون فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها الوجه الخامس ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا فالمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا في طاعة ربكم **اما قوله** ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم **المسألة الثانية** قرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتب ذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صلح وما اشبهه ذلك من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافى العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافى العمل بهما وما تقتضيه ها هنا القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه يروى ان الاعمش قال لحمزة أرأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم رجل قالوا ضربنا **المسألة الخامسة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجي الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف **اما قوله** فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز ان يقدر ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعدما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر **المسألة الثانية** الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان كافرا وقاتلا مقبولة والله اعلم بالصواب

قوله تعالى

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين

فيه مسألتان **المسألة الاولى** قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام بعيث حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العام سواء كان مقدما على التخصيص او متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به **المسألة الثانية** في المراد بالفتنة ها هنا وجوه احدها انها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة ها هنا الحرب قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي اذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من انواع المضار فان قيل كيف قال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا ان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان خبر الله لا يكون حقا قلنا الجواب من وجهين الاول ان هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك والجواب الثاني ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان كل واحد من المقاتلين للكفار يجب ان يكون مراده هذا ولذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه **اما قوله** تعالى ويكون الدين لله فهو يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود المطاع دون غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر

هالكين بالاتفاق والمراد من هذا التحمل بل الا ان الحكم بذلك كما يقال حمل فلان فلانا هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس الى التهلكة كان حاصله معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله تعالى لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب الوجه السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بذكر المنة او بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم **اما قوله** تعالى واحسنوا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاحسان وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن واحسانا استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب احسانا كان علما محضا الثاني انه مشتق من الاحسان فعلى الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا فالاستغناء انما حصل من مجموع الامرين **المسئلة الثانية** قوله واحسنوا فيه وجهان الاول قال الاصم احسنوا في فرائض الله والثاني واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه ان يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه **اما قوله** ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر ثم قال تبارك وتعالى عز وجل

وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** الحج في اللغة عبارة عن القصد واما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى واذام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى ياتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيئا يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الراس والتقصير قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفات الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها واما سائر اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعدما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي **المسئلة الثانية** قوله تعالى واتموا امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتممه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون واجبا اتمامه وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما والذي يدل على انه يجوز ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل فحمل هذا اللفظ اولى من قول من يقول المراد فاشرعوا في الصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب انه يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا فيكون التقدير واتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التاويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الاية اول اية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرا بعضهم واقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة لله ويفيد وجوب اتمامها بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان الذي نصرناه اولى الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه السادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج والعمرة السابع روي عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله اي ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الاية فكان كقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة هذا تقرير هذه الحجة فان قيل قرا علي وابن عباس وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا افراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله ان العمرة عبادة الله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وتوفيقه جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان تكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود **الحجة الثانية** في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى واتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت **الحجة الثالثة** في المسئلة الاحاديث منها ما اورده الجوزقي في المتفق بين الصحيحين ان جبريل سال الرسول صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه صلى الله عليه وسلم سئل فقال السائل ان ابي شيخ كبير ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال صلى الله عليه وسلم حج عن ابيك واعتمر امر بهما والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه صلى الله عليه وسلم قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات ومنها ما روت عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال صلى الله عليه وسلم عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة **الحجة الرابعة** في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه واعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه **الحجة الاولى** قصة الاعرابي الذي سال الرسول صلى الله عليه وسلم عن اركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكوة والصوم والحج فقال هل علي غيرها فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال صلى الله عليه وسلم افلح الاعرابي ان صدق وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت وقال صلى الله عليه وسلم صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه اخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار احاد فلا تعارض القران وثانيها لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الاية نزلت في السنة السابعة من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا يكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقالوا راويه حجاج بن ارطاة وهو ضعيف **المسئلة الثالثة** اعلم ان الحج على ثلاثة اقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج صار قارنا والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج وياتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه القران افضل من الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وابي اسحق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي في ان الافراد افضل من وجوه **الحجة الاولى** التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة اوجه الاول التمسك بقوله ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف الثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان عند الحصر وايضا انه تعالى اوجب عن الحلق عند الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر الثالث هذه الاية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل ان من اوصى بان يحج عنه فانه يحج عن وطنه ولولا ان السفر مقصود والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لانه يستبيح بسفر واحد ان يصير السفر واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد

والثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة لحجاج زوار الله والله تعالى مزور ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تقل الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تتكرر عند الافراد وتقصر وتتحد عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام فكان الافراد وان لم يكن واجبا بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان ان الافراد افضل ان الافراد تقتضي كونه اتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فيكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون الافراد افضل اما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج وروى جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بحجة وعمرة معا الشافعي رجح رواية عائشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها بحال الرواة اما عائشة رضي الله عنها فانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة للنبي صلى الله عليه وسلم من انس وان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع فقهه اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان اخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم والثاني ان علم القران متاكد بالاستصحاب والثالث ان الافراد تقتضي كثرة العبادة والقران تقتضي تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي صلى الله عليه وسلم اولى واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه صلى الله عليه وسلم كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا مني الحجة الرابعة ان الافراد تقتضي تكثير العبادة والقران تقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان افضى الى تكثير العبادة كان افضل حجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملنا على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد الحجة الثالثة ان في القران مسارعة الى النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من ثلاثة اوجه دلالة بحسب اللفظ على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله المفرد ايضا الا ان القران كانه حيلة في اسقاط الطاعة فمقتضى الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة الشافعي رضي الله عنه لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الحجة المقرونة

المسألة الرابعة

في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه احدها روي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما ان اتمامهما ان تحرم من دويرة اهلك وثانيها قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحجة والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التاويل ان هذه الاية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله في هذه الاية بان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض وحصل من هذا التاويل فائدة فقهية وهي ان تطوع بالحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام وثالثها قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم امر عباده ان يتموا الاداب المعتبرة فيهما وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية الاول في المال فينبغي ان يبدا بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من يلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه من التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل او يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكاري كل ما يحمل فيه الثاني في الرفيق ينبغي ان يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك الثالثة في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرا في الاولى بعد فاتحة الكتاب قل يا ايها الكافرون وفي الثانية سورة الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص الرابعة اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كان اولى الخامسة في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون السادسة في النزول والسنة ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا السابعة ان قصده عدو او سبع في ليل او نهار فليقرا اية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت الثامنة مهما علا نشزا من الارض في الطريق فيستحب ان

يكبر ثلاثا

يكبر ثلاثا التاسعة ان لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها العاشرة ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والفجور والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقامات ياتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في هذه الامور ابتغاء مرضات الله تعالى فقوله واتموا الحج والعمرة لله كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذه الوجوه كان متبعا ملة ابرهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افراد كل واحد منهما بسفر وهذا تاويل من قال الافراد وقد بيناه بالدليل وهذا التاويل مروي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وقد روي مرفوعا عن ابي هريرة رضي الله عنه ان ترك القران والمتعة ويذكر ان ذلك اتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم

المسألة الخامسة

قرا نافع وابن عامر وابن كثير وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القران وهي لغة الحجاز وقرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في ال عمران وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم

قوله تعالى فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وهو في شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول وهو اختيار ابي عبيد وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان ذلك بسبب العدو وهو قول الفراء والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسالة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض او بسبب العدو وعلى هذا القول حجة ابي حنيفة تكون ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض والجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول ابي حنيفة وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي فهو انا ندعي ان المراد بالاحصار في هذه الاية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك ان قولهما اولى لتقدمهما على الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القران ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل الحجة الاولى ان الاحصار افعال من الحصر والافعال قد يجي بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته انا وقد يجي بمعنى صار كقولهم اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اي صار ذا ابل جربى وقد يجي بمعنى وجدته كذا نحو احمدت الرجل اي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع يستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا بالعدو فهاهنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح هاهنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظ الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة ان معنى قوله احصرتم اي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا انما وصف العدو بانه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه **الحجة الرابعة** ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب ان يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من يكون المرض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انما خص هذا المريض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الراس فصار تقدير الاية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تاذى راسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا العذر الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدراك فكان ذلك اولى الحجة السادسة قال تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف

من العدو ولا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن عماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن عن شيء تقدم ذكره وهو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط اما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الآية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الآية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره بالقياس كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا الا ترى انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج عن احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله رجوعه امنا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير

اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال القفال في الآية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال محله رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر او والثاني قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر لكان صوابا واكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع **المسألة الثانية** استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب **المسألة الثالثة** الهدي جمع هدية كما يقال تمر وتمرة وثمر وثمرة وقال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم يثقله فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي قال الشاعر حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله تعالى تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة وادناه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس **المسألة الرابعة** المحصر اذا كان عادم الهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي فيه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على التعيين وما اثبت له بدلا والثاني له بدل ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا قلنا بالقول الاول فهل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجد وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية والثاني له ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال تقوم الهدي بالدراهم ويشتري بها الطعام ويؤدي وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى الهدي **المسألة الخامسة** المحصر اذا اراد التحلل وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح **المسألة السادسة** اختلفوا في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيها لانها غير موقتة وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما

اما قوله تعالى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل **المسألة الاولى** في الآية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي حصل فيه التحلل وقال ابو حنيفة انه اسم للمكان حجة الشافعي من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة انه صلى الله عليه وسلم انما احصر في طرف الحديبية الذي في اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة اجاب القفال في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدي محله الذي كان يريده فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدي في غير الحرم الحجة الثانية ان المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مأمور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن من نحره في الحل والحرم بيان المقام الاول ان قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل او في الحرم وقوله بعد

ذلك

لم يخرج من احرامه صح

ايضا فقط عنه صح

ما تيسر صح

وذبح الهدي صح

نحره واجب ومعناه فانحروا ما استيسر من الهدي صح

ذلك فما استيسر من الهدي معناه فما استيسر من الهدي والتقدير بين ان هذه الآية دالة على ان نحر الهدي واجب على المحصر سواء كان محصرا في الحل او في الحرم واذا ثبت هذا وجب ان يجوز له الذبح في الحل والحرم لان المكلف بالشيء اقل درجاته ان يجوز له فعل المأمور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر الحجة الثالثة ان الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد بقي الخوف فكيف يؤمر بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل حجة ابي حنيفة من وجوه الاول ان المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال جوابه ان المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين الثاني هب ان لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا تراق فيه الدماء جوابه قال الشافعي كل ما وجب على المحرم في ماله من فدية وجزاء وهدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالآيات التي ذكرتموها في سائر الدماء لم قلتم انها تتناول هذه الصورة الثالث قالوا الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة والله اعلم الرابع ان سائر دماء الحج كلها قربة كانت او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق **المسألة الثالثة** هذه الآية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما انه امرهم ان لا يناجوا الرسول صلى الله عليه وسلم الا بعد تقديم الصدقة

اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر رأسي كثير من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهي فقال النبي صلى الله عليه وسلم ايؤذيك هوام رأسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها ان المحرم اذا تأذى بالمرض او بهوام رأسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية **المسألة الثانية** قوله ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا ففيه اضمار آخر والتقدير فحلق فعليه فدية **المسألة الثالثة** قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربما لحقه مرض او اذى في رأسه ان صبر فالله تعالى اذن له في ازالة ذلك المؤذي بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف في كل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك لغير المرض من شدة البرد وما شاكله فيباح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج **المسألة الرابعة** اختلفوا في انه هل يقدم الفدية ثم يترخص او يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان متقدما عليه وايضا قد بينا ان تقدير الآية فحلق فعليه الفدية

اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسيكة لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله **المسألة الثانية** اتفقوا في النسك على ان اقله شاة لان النسك لا يتأدى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان اقلها الشاة لا جرم كان اقل الواجب في النسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان احدهما انه حصل بخبر كعب ابن عجرة وهو ما روى ابو داود في سننه انه صلى الله عليه وسلم لما مر بكعب ورأى كثرة الهوام في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما روي عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام للمتمتع عشرة ايام والاطعام كذلك في العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حمله على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقهاء **المسألة الثالثة** الآية دالة على ذلك على حكم من اقدم على شيء من محظورات الحج بعذر اما من حلق رأسه عامدا بغير عذر

هو وقت وجوبه صح

لا اراق

فعند الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما الواجب عليه الدم قال مالك رضي الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك لعذر والاية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط **اما قوله تعالى** فاذا امنتم فاعلم ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل **المسئلة الاولى** معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء اي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به واصله من قولهم حبل ماتع اي طويل وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا حتى ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهية فيه وههنا نوع اخر من التمتع مكروه وهو الذي خطب به عمر رضي الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روي عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة وكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد النبي صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج في اشهر الحج خاصا بهم **المسئلة الثانية** قوله فمن تمتع بالعمرة اي فمن تمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج **اما قوله تعالى** فما استيسر من الهدي ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط احدها ان تقدم العمرة على الحج والثاني ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر الحج واتى بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر الحج في هذه السنة لم يلزمه الدم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج وان احرم بالعمرة قبل اشهر الحج واتى باعمالها في اشهر الحج ففيه قولان قال الشافعي في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك وتحصل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة اذا اتى ببعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا لم يات باكثره الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان اهله على اقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فاذا عاد الى الميقات فاحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي الشرائط المعتبرة في لزوم دم التمتع **المسئلة الثانية** قال الشافعي دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان ياكل منه وقال ابو حنيفة دم نسك وياكل منه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان التمتع حصل فيه خلل فوجب ان يكون الدم دم الجبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة الاول روي ان عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة فقال له امير المؤمنين علي عليه السلام عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانية ان الدم ليس بنسك اصلي من مناسك الحج والعمرة كما لو افردهما وكما في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلوة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى اوجب الهدي على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها موقتة الحجة الرابعة ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم اذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف تمام الحج في قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج المتمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وذلك لان تمتعكم يوقع نقصانا في حجكم فاجبروه بالهدي ليكمل به حجكم فهذا معنى حسن معقول من سياق الاية وهو لا يستقر الا على مذهب الشافعي **المسئلة الثالثة** الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضان او ثنية من المعز ولو شارك ستة في بدنة او بقرة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر من الهدي يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر **اما قوله تعالى** فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي

فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام وقيل الهدي افضل ام الصيام الظاهر ان يكون المبدل منه الذي هو الاصل افضل لكنه تعالى بين في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو قوله تلك عشرة كاملة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاية تقتضي فيما اذا لم يجد الهدي ولم يجد ثمنه او كان ماله غائبا او يباع بثمن غال فههنا ايضا يعدل الى الصوم **المسئلة الثانية** قوله فصيام ثلثة ايام في الحج اي فصيام ثلثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال ابو حنيفة يصح حجة الشافعي وجوه الاول انه صيام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلثة ايام في الحج والمراد به احرام الحج لان سائر افعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدي الذي هو اصل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي هو بدل اعتبارا بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان يحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه لا يجوز تعدي الشروع في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا **المسئلة الثالثة** اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعتم فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع من الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي ويجزيه عند ابي حنيفة حجة الشافعي وجوه الاول قوله تعالى اذا رجعتم معناه الى الوطن فالله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط ويتاكد ما قلنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روى ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدي فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة واتينا النساء ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدي فان لم تجدوا فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم الحجة الثالثة ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم التمتع اخف شانا منه **المسئلة الرابعة** قرا ابن ابي عبلة سبعة بالنصب عطفا على محل ثلثة ايام كانه قيل فصيام ثلثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما **اما قوله تعالى** تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله تعالى فيه من وجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة ان الثلثة والسبعة عشرة فذكره ايضاحا للواضح والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا انواعا من الفوائد في هذا الكلام الاول ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قوله جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم الثاني ان المعتاد ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله تعالى وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة يجوز ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة والسبعة المفردة عن الثلثة فلا بد في هذا من ذكر عشرة ثم اعلم ان قوله يحتمل بيان الكمال من ثلاثة اوجه احدها انها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامها وثانيها انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من ياتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها انها كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع الوجه الثالث ان الله تعالى اذا قال اوجبت عليك صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع اما اذا قال تلك عشرة كاملة فهو تنصيص على ان هذا التخصيص لم يوجد البتة فيكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص ابعد **الوجه الرابع** ان مراتب الاعداد اربعة احاد وعشرات ومئات والوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير امر محتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة يدل على كونه مشتملا على مصالح كثيرة عظيمة لا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة الوجه السادس في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في الشهر هكذا وهكذا ثم اشار بيده ثلث مرات وامسك ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة

الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام يزيل الايهام المتولد من تصحيف الخط لان سبعة وتسعة متشابهان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وتبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة الوجه التاسع ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المامور به حج تام على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات عن الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه **الوجه العاشر** انه سبحانه وتعالى لما امر بصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة عند الله تعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة طاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص هاتين العبادتين بالله تعالى فالعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والولد ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم لما اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة شهد سبحانه وتعالى على انها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة واية كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين خذلهم الله عن هذه الاية بحمد الله تعالى **اما قوله تعالى** ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ذلك اشارة الى امر تقدم واقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله والابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدي وبدله على المتمتع انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي هذا الهدي انما لزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج في الميقات فلما احرم في الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا ياكل منه حجة الشافعي من وجوه الاول قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج تام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدي واذا اختص ايجاب الهدي على المتمتع الذي يكون افاقيا لزم القطع بان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة الثالثة ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة ان من كان من اهل الافاق كان من اهل المتعة قياسا على المكي الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه لم لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان اليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالاخيرة وانما تميز تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي طوى قال فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك عن اهل الحرم هل يجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم اهل مكة فقيل له فاهل منى قال لا ادري ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة حاضرو المسجد الحرام اهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الاية موافق لمذهب مالك لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الاية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم

لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد واذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا فكان حاضرا الثاني العرب تسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل الوبر بادية وبادين ومشهور كلام الناس اهل البدو واهل الحضر يراد به اهل الوبر والمدر **المسئلة الثالثة** قال الفراء اللام في قوله لمن اي ذلك العوض الذي هو الدم او الصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة كقوله صلى الله عليه وسلم اشترطي لهم الولاء اي عليهم **المسئلة الرابعة** الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل الا ان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون **المسئلة الخامسة** المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان اصل الحرم المنع والمحروم الممنوع عن المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع من فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن **اما قوله تعالى** واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرضته واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اسائته وهو مشتق من العاقبة كانه يريد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن فعلك ثم قال عز من قائل وهو اصدق القائلين وارحم الراحمين واكرم الاكرمين

الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب ليس عليكم جناح ان تبتغوا

فيه مسائل **المسئلة الاولى** من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد ههنا من تاويل وفيه وجوه احدها التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران اي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر لا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر الى الاشهر والثالث يمكن تصحيح الاية في هذه الاشهر لا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم **المسئلة الثانية** اجمع المفسرون على ان شوال وذا القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من اشهر الحج وهو مذهب مالك رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه العشر الاول من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك من وجوه الاول ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة الحجة الثانية ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمراة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين الاول ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما والثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء فاما الذين قالوا ان عشرة ايام من اول ذي الحجة من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين الاول ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر والثاني ان يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان الاول انه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج الثاني انه اشتهر من اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة اهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير معينة بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك الاية عامة وهذه الاية وهي قوله الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة **المسئلة الثالثة** قوله معلومات فيه وجوه الاول ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها وليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا واعلم انهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا عليه قبل نزول هذا الشرع لم يات على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقررا له الثاني المراد انها معلومات ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث المراد بها انها مؤقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها لا كما يفعله الذين انزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر **المسئلة الرابعة** قال الشافعي لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال مالك والثوري وابو حنيفة رضي الله عنهم يجوز في جميع السنة حجة الشافعي قوله الحج اشهر معلومات واشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره الى عشرة وادناها ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلوة الثاني ان الخطبة في صلوة الجمعة لا يجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع في العبادة اولى الثالث ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة وجهان الاول

قوله تعالى ويسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج اذا ثبت انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقت حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت : الحجة الثانية ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الاية التي ذكرناها اخص من الاية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا واما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو ايضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت اما

قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسائل **المسألة الاولى** معنى فرض في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اذا اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدح وفي الزند وغيره وفرض القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الزند الحز الذي فيه ومنه فرض الصلوة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز القدح ففرض هاهنا بمعنى اوجب وقد جاء في القران فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد ابانه من غيره والله تعالى اذا فرض شيئا ابانه من غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما راجع الى اصل واحد **المسألة الثانية** اعلم ان في هذه الاية حذفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل يفعله فيخرج عن ان يكون حلالا ويحرم عليه الصيد والطيب والنساء واللبس والتغطية للراس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج دل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا محرما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدي قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة من العلماء ان من اشعر بدنته او قلدها فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدي فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقته ولا بمجازه فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة الثانية ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم لكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم وحجة ابي حنيفة وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل او لبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بنفس النية كالصلوة اما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قروا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى ان كل شي له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شي من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان يختار النصب لانه اخف الحركات واقربها الى السكون المقدمة الثانية اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفنا هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول اما الذين قروا الثلثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قروا الاولين بالرفع والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله تعالى والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرا الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي **المسألة الثانية** اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال

الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ... ان يصدق الطير ننك لميسا

فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال اخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة اما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث لا يحتمل الا قول الخنا والفحش اما اللغة فانه روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فاكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشي يوجب الانتهاء عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا اتاكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها الاول ان المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر والثاني المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسقا اهل لغير الله به والرابع قال ابن عمر انه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه والخامس ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدال فهو فعال من المجادلة التي هي الفتل يقال زمام مجدول وجديل اي مفتول والجديل اسم للزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المجادلة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رايه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال فالاول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم وقال اخرون بل حجنا اتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك والثالث قال مالك في الموطا الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن اصوب ويقول هؤلاء نحن اصوب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم فان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نرى والله اعلم الرابع قال القسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم واخرون يقولون بل غدا وذلك بانهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور على روية الاهلة واخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقولون هذا اليوم يوم العيد ومنهم من يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة الخامس قال القفال ويدخل في هذا النهي ما جادلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ السادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في ان ايهم المصيب موقف ابراهيم عليه السلام السابع انهم كانوا يختلفون في السنين فقيل لهم لا جدال في الحج فان الزمان استدار وقد عاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحد من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه لا يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل اليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها فقد صدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الاية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شي اخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء واما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر لانه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفث

الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه
الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية كالبعث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالاداب
الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات **المسئلة الثالثة** الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد
ولا انقص وهو قوله ولا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى اربعة شهوانية
بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلث
اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله لا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الشهوا
وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب الغضب والتمرد وقوله ولا جدال اشارة الى القوة الوهمية التي تحمل الانسان
على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم
في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي لمن قصد معرفة الله
ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده فهذه اسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الايات
فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور **المسئلة الرابعة** من الناس من عاب الاستدلال
والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه احدها انه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع الجدال
ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدل في الحج ضم طاعة
الى طاعة فكان اولى بالترغيب فيه وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل
وذلك يدل على ان الجدل مذموم وثالثها قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين
فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا
لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل ودعوة الحق
وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله تعالى **اما قوله تعالى**
وما تفعلوا من خير يعلمه الله اعلم ان الله تعالى قبل هذه الاية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال
فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير
يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر وما تفعلوا يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله
لفوائد ولطائف احدها اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته لتعلم انه اذا كانت
رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى وثانيها ان المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها معناه
لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الاية كانه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته واما الذي تفعله من الشر فان امكن
ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحمله من انواع المشقة والخدمة في حقي
فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان
الحق سبحانه اكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب ورابعها ان جبريل عليه السلم
لما قال ما الاحسان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فههنا بين للعبد
انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان
مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن احواله كان احرص على العمل واكثر التذاذا به واقل نفرة عنه وخامسها ان الخادم اذا علم اطلاع
المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات اشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه
اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله **اما قوله تعالى**
وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان احدهما ان المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى
وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب
والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول
لوجوه الاول ان زاد الدنيا يخلصك عن عذاب موهوم وزاد الاخرة يخلصك من عذاب متيقن وثانيها ان زاد الدنيا يخلصك
من عذاب منقطع وزاد الاخرة يخلصك من عذاب دائم وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالالام والاسقام والبليات
وزاد الاخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة امنة من الانقطاع والزوال ورابعها ان زاد الدنيا يوصلك
الى الدنيا وهي كل ساعة في الزوال والادبار والانقضاء وزاد الاخرة يوصلك الى الاخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول
وخامسها ان زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الاخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا

ان

ان خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الاية فكانه تعالى قال لما ثبت ان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب
يعني ان كنتم من ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع
قال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقوى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ان لا تكون كمثله وانك لم ترصد كما كان ارصدا

والقول الثاني ان هذه الاية نزلت في ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم
فامرهم الله تعالى ان يتزودوا فقال وتزودوا ما تتبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد
ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها فنهى
الله عن ذلك بهذه الاية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى في عرف الشرع والقران عبارة عن فعل الواجبات وترك
المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان احدهما ان القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك
فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الاية والثاني ان يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللاجل فان خير
الزاد التقوى **اما قوله تعالى** واتقون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال
عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري **المسئلة الثانية** اثبت ابو عمرو الياء في قوله واتقوني
على الاصل وحذف الاخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه **اما قوله تعالى** يا اولي الالباب فاعلم ان لب الشيء ولبابه هو الخالص
منه ثم تعدد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما في الانسان والذي تميز به الانسان من البهائم وقرب من درجة الملائكة
واستعد به المتميز بين خير الخيرين وشر الشرين وقال اخرون بانه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل فقوله
يا اولي الالباب يا اولي العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليست له حمية فلان لا
نفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لا يصح الا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله يا اولي الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من اولي الالباب
كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر

ولم ار في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز اما هؤلاء فقادرون فكان اعراضهم افحش فلا جرم كانوا اضل والله اعلم

ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم افيضوا

فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا **المسئلة الثانية** اعلم ان الشبهة
كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه احدها انه تعالى منع من الجدال فيما قبل هذه الاية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة
في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة وثانيها ان التجارة كانت محرمة في وقت الحج في دين اهل الجاهلية فظاهر ذلك مستحسن لان
المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما علموا انه صارت كثير من
المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس
الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان اولى ورابعها عند الاشتغال بالصلوة يحرم الاشتغال بسائر
الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه مما يصلح ان تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال
بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا ان التجارة جائزة غير محرمة اذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا
من ربكم وجهين الاول ان المراد هو التجارة ونظيره من القران قوله تعالى واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله
جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روي عطاء عن ابن مسعود
وابن الزبير انهم قرؤا ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات المذكورة في سبب النزول فالرواية الاولى قال ابن عباس
كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشرى بالكلية وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج
ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا من
اغاثة الملهوف واعانة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين تعالى انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل
هذه الاية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب
استغني عن ذكره والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكري وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال تسأل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عما سالت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الاية نزلت ردا على
من يقول لا حج للتاجر والاجير والجمال والرواية الثالثة ان عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في ايام الموسم وكانت

معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية والرواية
الرابعة قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الاية اذا ثبت صحة هذا القول فمعول اكثر الذاهبين
الى هذا القول حملوا الاية على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الاية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج ثم بعد
ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واعلم ان هذا
القول ضعيف من وجوه احدها الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد ابتغاء الفضل وذلك يدل على
وقوع التجارة في زمان الحج وثانيها ان حمل الاية على موضع الشبهة اولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة
هو التجارة في زمان الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل احد يعلم حل التجارة واما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلوة فجوابه ان الصلوة
اعمالها متصلة فلا يصح في اثنائها الاشتغال بغيرها واما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن
حاجا لا يقال بل حكم الحاج باق في تلك الاوقات بدليل ان حرمة الطيب واللبس وامثالهما باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة
النص فيكون ساقطا القول الثاني ان المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى تكون
موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد
ابن علي الباقر عليهما السلام اعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح فيه انما يذكر هذا اللفظ
في المباحات والجواب لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة والقصر
بالاتفاق من المندوبات وقال تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وايضا فاهل الجاهلية يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع
خللا في الحج ونقصانا فيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك بقوله فلا جناح عليكم **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان التجارة
ان اوقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فهي من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى
انا اغنى الاغنياء عن الشرك ومن عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص
قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الافاضة الاندفاع
في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها والقاها منبثة وكذلك افاضة القداح في الميسر ومعناه جمعها ثم القاؤها
متفرقة وافاضة الماء من هذه الاية اذا صبت تفرق والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثار وتصرف في وجوهه ومنه قوله تعالى
اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق فقوله تعالى افضتم
اي دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفي الحديث ابي بكر رضي الله عنه صب في واد
ذي قران وهذا الحديث بغير نجبه **المسئلة الثانية** عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة
اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت الصرف وفيها
السببان التعريف والتانيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحد منها مسمى بعرفة وعلى هذا التقدير
لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها في عدم الصرف **المسئلة الثالثة** اعلم ان اليوم الثامن
من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص مسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه
الاسماء وجوها اما يوم التروية ففيه قولان احدهما من روى يروي تروية اذا تفكر واعمل فكره ورويته والثاني
من روي من الماء يروي اذا استقاه من عطش اما الاول ففيه ثلاثة اقوال احدها ان ادم عليه السلام امر ببناء البيت فلما
بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما اجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك باول شوط من طوافك قال رب
زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي
وثانيها ان ابرهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية كانه يذبح ابنه فاصبح مفكرا فقال عرفت يا رب انه من عندك وثالثها
ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات واما القول الثاني
وهو اشتقاقه من تروية الماء ففيه ثلاثة اقوال احدها ان اهل مكة كانوا يحملون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الافاق وكان الحاج
يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في الطريق والثاني انهم يتزودون
الماء الى عرفة والثالث ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله تعالى فشربوا منها حتى رووا واما فضل هذا اليوم
فقد دل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس قال الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه صلى الله عليه وسلم قال صيام
عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم التروية سنة وبصوم يوم عرفة سنتان وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوم التروية
اعطاه الله مثل ثواب ايوب على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله مثل ثواب عيسى بن مريم واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة
منها مختصة به وخمسة بينه وبين غيره اما الخمسة الاولى فاحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلثة اقوال احدها انه من المعرفة وفيه

ثمانية اقوال الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ادم وحوا عليهما السلام التقيا بعرفة فعرف احدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات
وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع ادم بسرنديب وحوا بجدة وابليس بميسان والحية باصفهان فلما امر الله تعالى ادم عليه السلام بالحج لقي
حوا بعرفات فتعارفا وثانيها ان ادم عليه السلام علمه جبريل عليه السلام مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له اعرفت قال نعم
فسمي عرفات وثالثها قول علي وابن عباس رضي الله عنهم وعطا والسدي سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه السلام عرفها حين راها بما تقدم
من النعت والصفة ورابعها ان جبريل عليه السلام كان علم ابرهيم عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات فقال له اعرفت كيف تطوف
وفي اي موضع تقف قال نعم وخامسها ان ابرهيم عليه السلام وضع ابنه اسمعيل عليه السلام وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم
يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة فسمي بعرفات وسادسها ما ذكرنا من امر ابرهيم عليه السلام في امر منامه وسابعها ان الحاج
يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا وثامنها ان قوله تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة القول الثاني في
اشتقاق عرفة من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر
والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان ادم وحوا عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا قال الله سبحانه الان عرفتما
انفسكما القول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى ذلك
ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا من نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله رائحة طيبة قال النبي صلى الله عليه وسلم
خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك اما الثاني يوم اياس الكفار من دين الاسلام والثالث يوم اكمال الدين والرابع
يوم اتمام النعمة والخامس يوم الرضوان وقد جمع الله هذه الاشياء في اربعة في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الاية قال
عمر وابن عباس رضوان الله عليهم نزلت هذه الاية في عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابرهيم
عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس ما لهم في هذه
لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر رضي الله عنه لو ان هذه الاية نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر رضي الله عنه اما نحن فجعلناه عيدين كان
ذلك يوم عرفة ويوم جمعة فاما معنى ياس المشركين فهو انهم يئسوا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان يرتدوا راجعين الى دينهم واما معنى
اكمال الدين فهو انه ما امر بعد ذلك بشيء من الشرائع واما اتمام النعمة فاعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من
النار وقد تمت في ذلك اليوم ولذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب عليه السلام
قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال الان تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به
وهو الاسلام فهو بشارة بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة
الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ويوم قطيعة القاطعين ان الله بريء من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين و
قبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته فيه فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا
يوم وفد الوافدين واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور ان يكرم زائره
واما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة فاحدها يوم الحج الاكبر قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر
وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل فيه
الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته سائر مناسك الحج اجزى عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن سمي به لانه
اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونادى علي عليه السلام ان لا يحج بعد العام مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه اجتمع فيه اعياد اهل الملل كلها من اليهود
والنصارى وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يفعل فيه اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم
بل يجزي في الليل وروي القولان جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن عباس رضوان الله عليهم وثانيها الشفع وثالثها
الوتر ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه الاية واعلم انه تعالى
خص يوم عرفة من بين سائر الايام العشر بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال النبي صلى الله عليه وسلم صوم يوم التروية
كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن انس كان يقال في ايام العشر كل يوم بالف ويوم عرفة بعشرة الاف بل يستحب للحاج
الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس **المسئلة الرابعة** اعلم انه لا بد وان نشير اشارة
خفيفة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية من دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا
طاف طواف القدوم واقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت خروجه
الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من اراد الحج من اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي
الحجة بعد ما يصلي الظهر خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم
يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بمنى ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة
ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها بل يضرب قبة الامام بنمرة قريبا من عرفة

يبيتون هناك حتى زوال الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال فيصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلوة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف يدخل بزوال الشمس يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة اذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر اذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلوة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب والثاني ان الناس يجتمعون بها والازدلاف الاجتماع الثالث انهم يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلوة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل لان آدم عليه السلم اجتمع فيها مع حوا وازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا اشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصا للرمي ياخذ كل انسان سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل اقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه او وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكون المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر يستحب لمن كان راكبا ان يحرك دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدا الرمي ثم بعدما رمى جمرة العقبة ذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة لو تركه لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه هدي ثم بعدما ذبح الهدي يحلق راسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف شعوره ثم بعد الحلق ياتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج **المسئلة الخامسة** اعلم ان الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابرهيم عليه السلم وذلك ان قريشا وقوما آخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون قبل ان طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير ومعناه اشرق يا ثبير بالشمس كيما ندفع من مزدلفة فندخل في غور الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم اذا جاوزوا المزدلفة صاروا الى غور من الارض فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بمخالفة القوم في الدفعتين فامره بان يفيض عن عرفة بعد غروب الشمس وان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والاية دالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام **المسئلة السادسة** الصحيح ان الاية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الاية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الاية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يات به فلم يكن اتيا بالحج المامور به فوجب ان لا يخرج من العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفة شرطا اقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض المامورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما نعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا انه فاته ذلك قام الوقوف بجمع مقامه وسائر الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة **المسئلة السابعة** قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروي عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية وبالسنة والمشعر الحرام فيه امر جزم وكافة جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة تم حجه وبقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الاية اشارة اليه ايضا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف بالمشعر الحرام تبع وليس باصل واما الوقوف بعرفة فهو اصل لانه قال فاذا افضتم من عرفات ولم يقل عن الذكر بعرفات **المسئلة الثامنة**

المشعر

المشعر المعلم واصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان اي ليت علمي بلغه واحاط به وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قوم المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلوة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو اخر حد المزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام تدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا بالبيتوتة بالمزدلفة **المسئلة التاسعة** اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلوتي المغرب والعشاء هناك والصلوة تسمى ذكرا قال تعالى اقم الصلوة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا اما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون **قوله تعالى** واذكروه كما هداكم فيه سؤالان السؤال الاول لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار والجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان اسماء الله توقيفية لا قياسية فقوله اولا اذكروا الله امر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر لنا بان نذكره سبحانه وتعالى بالاسماء والصفات التي بينها لنا وامرنا ان نذكره بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم اي افعلوا ما امرتكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكانه قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرناها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما ذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول مما هو خلاف النسيان كقوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واما الذكر الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته وخامسها يحتمل ان يكون المراد منه من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه اي اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية فيرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسادسها انه تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام اقامة لوظايف الشريعة اذا عرفت هذا فرتب مراتب الحقيقة وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل ما سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته لانه هو ولانه يستحق الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدا بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشرح حد المقام ولا يعبر عنه الخيال فمن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وسابعها ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بذكر نعمائه والشكر مشتمل ايضا على الذكر فصح ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر هو انه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر وثامنها انه تعالى لما قال عند المشعر الحرام جاز ان يظن ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة اعني الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعم الله مواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان يكون مستمرا غير منقطع وتاسعها ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلوتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح **السؤال الثاني** ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم الجواب منهم من قال انها خاصة والمراد كما هداكم بان ردكم من مناسك حجكم الى سنة ابرهيم عليه السلم ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل انواع الهدايات في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرايعه السؤال الثالث الضمير في قوله من قبله الى ما يعود الجواب يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم من الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القران والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله عليكم من الضالين **اما قوله تعالى** وان كنتم من قبله لمن الضالين قال القفال فيه وجهان احدهما وما كنتم من قبله الا الضالين والثاني قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين **قوله تعالى**

ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم

ثم افيضوا من حيث افاض الناس فيه قولان الاول المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذه الاية امر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك انهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه احدها ان الحرم اشرف من غيره فوجب ان يكون الوقوف به اولى وثانيها انهم كانوا يترفعون على الناس يقولهم نحن اهل الله فلا نحل حرم الله وثالثها انهم كانوا لو اسلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوهم نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الاسود كان الحمس لا يقفون الا في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الاية امرا لهم بان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما جعل ابا بكر رضي الله عنه اميرا في الحج امره باخراج الناس الى عرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى اين وهذا مقام ابائك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بامر الله الى عرفات ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التاويل فقوله من حيث افاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث افاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين ان المراد بهذه الاية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس المراد ابرهيم واسمعيل عليهما السلم فانه كانت سنتهما الافاضة من عرفات وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا يعني نعيم بن مسعود ان الناس يعني ابا سفين وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذه جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الافاضة من عرفات

القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الاية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابرهيم واسمعيل عليهما السلم واتباعهما وذلك لانه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة من الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابرهيم واسمعيل عليهما السلم واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان الشيء عطفا على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الاية فاذا افضتم من عرفات ثم افيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذه الاية متقدمة على ما قبلها وفي التقدير فاتقون يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الاية ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه واذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فاي حاجة بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يمشي الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان اجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم هاهنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادريك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا ثم قد اعطيتك امس كذا وفائدة كلمة ثم هاهنا تاخر احد الخبرين على الاخر لا تاخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه واجاب القائلون بالقول الثاني ان التوقيف الزماني والمكاني متشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز اما قوله من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابرهيم عليه السلم واسمعيل سلام الرحمن عليه وابناهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان المراد من الناس في هذه الاية ادم عليه السلم واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو ادم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرا الناس بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه

اما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنافع العاجلة ثم ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب مستقر على معناهما فاما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لا ذنب له فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار والجواب

ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن اين يمكنه القطع بهذا في يوم عمل واحد فكيف في اعمال كل العمر الا ان بتقدير الامكان فالاستغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة

اما قوله تعالى ان الله غفور رحيم فقد علمت ان غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الاية مسئلتان

المسئلة الاولى هذه الاية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه

المسئلة الثانية اختلف اهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الاية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى جمع وقال اخرون انها عند الدفع من جمع الى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا على اي الامرين يحمل قال القفال ويتاكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال يا ايها الناس ان الله يطلع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا على اسم الله فقال اصحابه يا رسول الله افضت بنا بالامس كئيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال صلى الله عليه وسلم اني سالت ربي عز وجل بالامس شيئا لم يجد لي به سالته التبعات فابى علي فلما كان اليوم اتاني جبريل فقال ان ربك يقرئك السلم ويقول لك التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين

فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كذكركم اباءكم او اشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا وما له في الاخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب واذكروا الله في ايام معدودات

فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله فيه مسائل **المسئلة الاولى** روى ابن عباس ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل ابائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكرهم لربهم لا لابائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصواء يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم عبية الجاهلية وتعظمها بابائها ايها الناس انما الناس رجلان بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين عند الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى الاية اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي ان العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت هذه الاية

المسئلة الثانية اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام فنظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فاذا قضيت الصلوة وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوة وما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الحكومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم يكون المراد من هذا الذكر ما امر به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مغاير لقول القائل اذا حججت فطف بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الاية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج

المسئلة الثالثة المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك اي اذا قضيتم عباداتكم التي امرتم بها اي الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك هاهنا ما امر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء

المسئلة الرابعة الفاء في قوله تعالى فاذكروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر اي ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلوة في يوم النحر وايام التشريق على حسب اختلافهم في وقته اولا واخرا لان

بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص لا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر باحوال الاباء لانه تعالى لو لم ينبههم عن ذلك بانزال هذه الاية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الاباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق المال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا اجرت السنة بعد الفراغ من الصلوات بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاستغفار بهذه الدعوات قهر النفس ومحو اثار النفس والطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه ان يزول بالنقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله فالتقدير فاذا قضيتم مناسككم وازلتم اثار البشرية واطمثتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن النفس من الاثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار **اما قوله تعالى** كذكركم اباءكم ففيه وجوه احدها وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على ابائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله تعالى فاذكروا الله كما كنتم مواظبين على ذكر الاباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله وشرح الائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على ابائكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الاباء فان ذكر مفاخر الاباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في العقبى وان كان صدقا فذاك يوجب العجب والكبر وكثرة الغير وكل ذلك امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله تعالى اولى من اشتغالكم بمفاخر ابائكم فان لم يحصل الاولوية فلا اقل من التساوي وثانيها قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم اباءكم وامهاتكم واكتفى بالاباء عن الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهذا قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه اي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه قال ابو مسلم ذكر الاباء لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك يجب ان لا يغفل عن ذكر الله ورابعها قال ابن الانباري في هذه الاية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالاباء كقولهم وابي وابيكم وجدي وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيمكم اباءكم وخامسها قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتاذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه الهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد هاهنا اولى من هناك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا وسادسها كما ان الطفل يرجع الى ابيه في طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله كذلك وسابعها يحتمل انهم كانوا يذكرون اباءهم ليتوسلوا بهم الى اجابة الدعاء من عند الله فعرفهم الله تعالى ان اباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ كانت افعالهم الحسنة صارت عبثة بسبب شركهم وانهم وان فعلوا عوض ذلك تعديد الاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بابائهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت اذ كل ما سوى الله فانما هو بامر الله وبالله فالاولى تعظيم الله عز وجل ولا اله غيره وثامنها روي عن ابن عباس قال في تفسير هذه الاية هو ان يغضب الله اذا عصي اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت يحتملها الا ان الوجه الاول متعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين **اما قوله تعالى** او اشد ذكرا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** عامل الاعراب في اشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم اباءكم واذكروه اشد ذكرا من ابائكم **المسئلة الثانية** قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر ابائهم كانت قليلة اما صفات كمال الله عز وجل فهي غير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر ابائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه **اما قوله تعالى** فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا الى اخر الاية ففيها مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال واذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا اتنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله لتنوير القلب بتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكي عن ابرهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين تعالى ان الذين يدعون الله فريقان احدهما ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني

الذين

الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الاخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الاخرة واختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالام الدنيا ولا بمشاق الاخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والاخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الاخرة فعجله في الدنيا فقال صلى الله عليه وسلم سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم انه سبحانه وتعالى لو سلط الالم على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحدة لتشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى والاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن امداد رحمة الله في الدنيا والاخرة فثبت ان الاقتصار في الدعاء على طلب الاخرة غير جائز وفي الاية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث **المسئلة الثانية** اختلفوا في الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وغنما وبقرا وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا ينكرون البعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر وانصرنا على عدونا فاخبر الله تعالى ان من كان في هذا الطريق فلا خلاق له في الاخرة اي لا نصيب له فيها ولا كرامة ولا نعيم ولا ثواب نقل عن الشيخ ابي علي الدقاق رحمه الله انه قال اهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في الدنيا في طلب الماكول والمشروب وفي النار طلب الماكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والاخرة وقال اخرون هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسالون الله لدنياهم لا لاخرتهم ويكون من جملة الذنوب حيث سالوا الله في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الاخرة وقد يقال لمن فعل ذلك لا خلاق له في الاخرة وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة نزل فيمن اخذ مالا بيمين فاجرة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم في الاخرة ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق لهم في الاخرة الا ان يتوب الثاني لا خلاق لهم في الاخرة الا ان يعفو الله عنه الثالث لا خلاق له في الاخرة كخلاق من سال الله لاخرته وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك **المسئلة الثالثة** قوله ربنا اتنا في الدنيا حذف مفعول اتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات ثلاثة روحانية وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة واما البدنية فاثنان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنان المال والجاه فقوله تعالى ربنا اتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد به التزين في الدنيا والترفع على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كان يراد بها الرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وما له في الاخرة من خلاق اي ليس له نصيب في نعيم الاخرة ونظير هذه الاية قوله من كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الاخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الاية ان الذي طلبه في الدنيا هل اجيب اليه ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة والاجر فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال اخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة تكون مكرا واستدراجا **اما قوله تعالى** ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصر واما الحسنة في الاخرة فهو الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والاخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهما قالا لانس ادع لنا فقال اللهم اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سالت لكم خير الدنيا والاخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والاخرة فاذا سال حسنة الدنيا وحسنة الاخرة لم يبق شيء سواه وثانيها ان المراد بالحسنة العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الاخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به ومحبته وبرؤيته روى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما اعلم ان هذا الرجل سال الله شيئا من امر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال اتنا في الدنيا حسنة فقال

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول اتنا في الدنيا عملا صالحا وههنا اساكر بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا
قرة اعين وتلك القرة هي ان يشاهدوا اولادهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية وثالثها قال قتادة الحسنة في الدنيا
والآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله تعالى وفي الآخرة الجنة واعلم ان منشأ البحث في الآية
انه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
حسنة وهذا محل الاثبات فلا يتناول الا حسنة واحدة فلذلك اختلف المفسرون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ذكر
احسن انواع الحسنة فان قيل أليس انه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك
ذلك وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم ان ليس للداعي ان يقول
اللهم اعطني كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا وفي الآخرة
لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة
وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه فكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة على اصول
الدين **اما قوله تعالى** اولئك لهم نصيب مما كسبوا فيه مسائل **المسألة الاولى** اولئك فيه قولان احدهما
انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وما له في
الآخرة من خلاق والقول الثاني انه راجع الى الفريقين اي لكل من هؤلاء نصيب من عمله من اكثر التبعث وحج التماسا
لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه او يكون المراد منه ان من عمل للدنيا اعطي نصيب مثله في الدنيا كما قال تعالى من كان
يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب **اما قوله تعالى** لهم نصيب مما
كسبوا فيه سؤالات الاول قوله نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة
بسبب حسبهم وعملهم وقوله من في قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال الثاني هل يدل هذه الآية على الجزاء على العمل
الجواب نعم ولكن بسبب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي السؤال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله المرء
بعمله فيكون كسبه ومكسبه بشرط ان يكون ذلك جر منفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه
كثير الكسب لا يراد به الا الربح فاما الذي يقوله اصحابنا من ان الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب العقلية
اما قوله تعالى ان الله سريع الحساب ففيه مسائل **المسألة الاولى** سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت
سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة
وحسبانا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد من مآثر الرجل وما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد
بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا اي كفاك كذا فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به
ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان **المسألة الثانية** اختلف الناس في معنى كون الله محاسبا
لخلقه على وجوه احدها ان المعنى انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكمياتها
وكيفياتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب وقالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه فاطلاق
اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال لا حساب
على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها
ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها والقول الثاني ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكأين من
قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب الاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب
على المسبب جائز فحسن لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها
من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم
كما انه يخلق في عينيه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك
الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد
من كونه تعالى محاسبا لخلقه **المسألة الثالثة** ذكروا في معنى كونه سريع الحساب وجوها احدها ان المحاسبة ترجع
اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه
من الثواب او الى انه يخلق في اذن كل مكلف ادراكا يسمع به الكلام القديم او الى انه يخلق في اذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب
والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كان قدرة الله تعالى متعلقة بجميع
الممكنات فلا يتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شان عن شان لا جرم كان قادرا على ان يخلق جميع الخلائق
في اقل من لمحة البصر وهذا الكلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب في قدر حلب ناقة وثانيها ان معنى كونه تعالى

سريع الحساب اي سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم اشياء مختلفة
من امور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبه من غير ان يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل
الحساب فاعلم انه تعالى سريع الحساب اي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه سبحانه لا يحتاج الى عقد يد ولا الى فكرة وروية وهذا
معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله سمع عن سمع وحاصل الكلام في هذا القول معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع احوال الخلائق
واعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب
وثالثها ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال تعالى انما توعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت
فكأنه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة ثم قال تبارك وتعالى

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ وَمِنَ النَّاسِ

اعلم انه تعالى لما ذكر المشعر الحرام ولم يذكر الرمي لوجهين احدهما ان ذلك كان امرا مشهورا فيما بينهم فكانوا مستغنين عن ذكره الا
انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه والثاني لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دليلا عليه
اذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان الله
تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال واذكروا الله في ايام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا
منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فمذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر
واما المعدودات فثلاثة ايام بعد يوم النحر وهي ايام التشريق والدليل على ان المعدودات هي ايام التشريق فانه تعالى ذكر الايام
المعدودات والايام لفظ جمع فيكون اقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي
ان يكون المراد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات واجمعت الامة على ان هذا الحكم انما يثبت في ايام منى وهي ايام
التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي التشريق والقفال اكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم امر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمعة قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلاثة ايام فمن تعجل في يومين
فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي ايام التشريق قال الواحدي ايام التشريق هي ثلاثة بعد النحر اولها يوم القر
وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة يقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث
يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها ايام النحر وايام رمي الجمار وهذه الايام الاربعة مع يوم عرفة ايام التكبير
ادبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه **المسألة الثانية** المراد من الذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات
انه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع الموضع الاول اجمعت الامة على ان
التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف القول الاول انها من الظهر يوم
النحر الى ما بعد صلاة الظهر في آخر ايام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمسة عشر صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر
وبه قال مالك والشافعي في احد قوليه والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم
ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحصل في حق الحاج فدل على ان الامر انما ورد في حق
الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلاة الظهر هي اول صلاة يصليها الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلون بمنى هي
صلاة الصبح من آخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رضي الله عنه
انه يبتدئ بها من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من آخر ايام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات عقيب ثماني عشرة
صلاة القول الثالث للشافعي انه يبتدئ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات عقيب ثمان
صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة والقول الرابع انه يبتدئ بها من صلاة الفجر من يوم عرفة وينقطع بعد
صلاة العصر من آخر ايام التشريق فيكبر لثلاث وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة رضي الله عنهم كعلي وابن عمر وابن مسعود
وابن عباس ومن الفقهاء من يقول به كالثوري وابي يوسف ومحمد واسحق والمزني وابن سريج وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه
وجوه الاول ما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر
من آخر ايام التشريق والثاني ان الذي قاله ابو حنيفة اخذ بالاقل وهذا القول اخذ بالاكثر والتكثير في التكبير اولى لقوله تعالى
اذكروا الله ذكرا كثيرا الثالث ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من ان ينقص منها الرابع ان هذه التكبيرات
تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يؤتى بها الى آخر ايام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي ايام التشريق
فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي ان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب في هذه

المدح ايام التشريق صح ان يضاف التكبير اليها الموضع الثاني قال الشافعي المستحب في التكبير ان يكون ثلثا نسقا اى نسقا بعده هو قول مالك وابي حنيفة واحمد يكبر مرتين حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم قال رايت الائمة يكبرون في ايام التشريق بعد صلوة العصر ثلثا ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد قال وما زاد من ذلك فحسن وقال في التلبية واحب ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة وههنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير على الجمار فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك

اما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى فيه سؤالات السؤال الاول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل والجواب قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله السؤال الثاني قوله ومن تاخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى ما يلزمه في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن في التعجيل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه ياثم الا ترى ان ابا حنيفة يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان الاحتمال قائما لا جرم ازال الله هذه الشبهة وبين انه لا اثم في الامرين عليه فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين وثانيها قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتاخر وكل واحد من الفريقين يعيب على الاخر فعلى كان المتاخر يرى ان التعجيل مخالفا لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في كل واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل وثالثها ان المعنى في ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلث فكانه قيل ان ايام منى التي ينبغي المقام فيها هي ثلاث ثم نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتاخر عن الثالث الى الرابع ولم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه ورابعها ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الاثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول الان ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر ومقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد وكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجيل او تركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويا لتكفير الذنوب قول النبي صلى الله عليه وسلم من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وخامسها ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاوز الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك يحتمل ان يخطر ببال احد بناء على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فحاله افضل ممن لم يتعجل وايضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن تاخر فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يقع في الخاطر تردد في ان التعجيل افضل ام التاخير فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي رحمه الله انما قال ومن تاخر فلا اثم ليكون اللفظ اولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان نحمله على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى اولى لان المبرور الماجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه السؤال الثالث هل في هذه الاية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة والجواب نعم لان قوله فاذا افضتم من عرفات دليل على وقوفهما واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجيل في اليوم لمن يتعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس في اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين وقال ابو حنيفة يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد

اما قوله تعالى لمن اتقى فيه وجهان احدهما ان الحاج يرجع مغفورا بشرط ان يتقي الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من اعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق وثانيها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض في الظاهر وثالثها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر عن قوله صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى عبارة في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل قال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب صار ماثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين الاول ان تقييد اللفظ المطلق من غير دليل والثاني انه لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الاية لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل من قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم ولكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسقط هذا الوجه

اما قوله

اما قوله تعالى واتقوا الله فهو امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات

اما قوله تعالى واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تاكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومسائلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة او النار صار ذلك من اقوى الدواعي الى التقوى واما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواه ولا ملجا الا اليه ولا يستطيع احد نفع غيره كما قال تعالى ذكره يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله

ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء

واعلم انه تعالى بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الاية وشرح صفاته وافعاله فهذا ما يتعلق بنظم الاية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الاية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الاية اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الاولى انها نزلت في اخنس بن شريق الثقفي وهو حليف بني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واظهر الاسلام وزعم انه يحبه ويحلف بالله على ذلك فهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر فهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال اخرون المراد بقوله يعجبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم اسعد الناس به فقالوا نعم الراي ما رايت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي بهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل بالقول الاول وهو الاصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية ما روي عن ابن عباس والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل ذلك الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الاية ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء القول الثاني في الاية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الاية عامة في حق من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الاية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع ان تنزل الاية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بهذه الصفات والتحقيق في المسئلة ان قوله ومن الناس اشارة الى البعض فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع واما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه احدها ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذكر الله تعالى قوما وصفهم بصفات استحقاق الذم علمنا ان الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الاية على العموم دخل فيه ذلك الشخص فاما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الاية على العموم اولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان الاية هل تدل على الموصوف بهذه الصفات منافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس وشيء منها لا يدل على النفاق فاولها قوله في الحيوة الدنيا فهذا لا دلالة له فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله في الحيوة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا اوهم نوعا من المذمة وثانيها قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه يخالف ذلك فالكلام مع الاضمار ما يدل على النفاق لانه ليس في الاية ان الذي يظهره للرسول صلى الله عليه وسلم من الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق ورابعها واذا تولى سعى في الارض والمسلم الذي لا يكون مفسدا قد يكون كذلك وخامسها قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم فهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا ان كل واحد من هذه الصفات المذكورة في الاية لا [illegible]

في المنافق بل يمكن ثبوتها في المرائي فاذا ليس في الاية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق داخل في هذه الاية
وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس دخل فيها المنافق والمرائي واذا عرفت هذه الجملة فنقول ان الله تعالى وصف هذا
المذكور بصفات خمس قوله يعجبك قوله والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس
اما قوله تعالى في الحيوة الدنيا ففيه وجهان احدهما انه متعلق بقول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يعجبك
قوله وكلامه في الحيوة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الاخرة لانه ما دام في الدنيا يكون حلو اللسان حلو الكلام واما في الاخرة
فانه معتريه اللكنة والارتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه
في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله يشهد بان الامر
كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤن ويشهد الله بضم الياء اي هذا القائل يشهد الله ان الامر كما قلت
الله على ما في ضميره وقرا ابن محيصن ويشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى يعلم من قلبه خلاف ما اظهر فالقراءة الاولى يدل على كونه
مرائيا وعلى كونه يستشهد الله باطلا وعلى نفاقه ورياءه واما القراءة الثانية فلا يدل على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله
على سبيل الكذب فلا فعلى هذه القراءة الاولى دل على الذم قوله وهو الد الخصام فيه مسائل **المسئلة**
الاولى الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال
منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه فهو الد اذا كان خصيما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته في الخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدي
العنق وهما صفحتاه ولديدي الوادي وهما جانباه وتأويله انه في اي وجه اخذ خصمه من اليمين والشمال في ابواب الخصومة غلب من خاصمه واما
الخصام ففيه قولان احدهما وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد
المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان الاول انه بمعنى في والتقدير الد في المخاصمة والثاني انه جعل الخصام الدا على سبيل المبالغة
والقول الثاني ان الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون
هذه الاية نزلت في اخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل ويل لكل همزة لمزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير
هذه اللفظة قال مجاهد الد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدي اعوج الخصام وقال قتادة الد الخصام معناه انه جدل بالباطل
شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل **المسئلة الثانية** تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الاية قالوا انه تعالى
ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك وجوابه في قوله ولا جدال في الحج
قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واعلم انه تعالى لما
بين من حال ذلك الانسان انه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه الد الخصام بين بعد ذلك ان كل ما ذكره باللسان فقلبه
منطو على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اما قوله واذا تولى ففيه قولان
احدهما معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين احدهما ما كان من اتلاف الاموال بالتحريق
والتخريب والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا ان الاخنس لما اظهر للرسول صلى الله عليه وسلم انه يحبه فانه عزم ان يؤمن
فلما خرج من عنده مر بزرع المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة
فبيتهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زرعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم يشتغل
بادخال الشبه في قلوب المؤمنين وفي استخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث
قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي ليزيلوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر
في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في
الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وتسفك الدماء قال الله تعالى فهل عسيتم
ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا
ومثل هذا كثير في القران واعلم ان حمل الفساد على هذا اولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير
المعطوف عليه لا محالة القول الثاني في تفسير قوله واذا تولى اي اذا صار واليا فعل ما يفعله الولاة السوء من الفساد في الارض واهلاك
الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشوم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الاول اقرب الى نظم الاية لان المقصود بيان
نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد **المسئلة الثانية** قوله سعى
في الارض اي اجتهد في ايقاع الفساد واصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه يستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى
بالنميمة قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة **المسئلة الثالثة** من فسر الفساد بالتخريب
قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل وهو يهلك الحرث والنسل ومن فسر الفساد
بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق امران اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل امران اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهاهنا

ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله
ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ثم قال سبب نزول هذه الاية ان الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل
الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال افرايتم ما تحرثون اانتم تزرعونه وهو يقع على كل
ما يحرث ويزرع من اصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل
الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير
وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسراع الخروج
بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل ادم واصل الحرف من النسول وهو الخروج واما من قال
سبب نزول هذه الاية ان الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم او
الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد اما النسل فالمراد به الصبيان
واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد فساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منهما على التفسير الاول اهلاك النبات
والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذا قوله ويهلك الحرث والنسل من
الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قال في صفة الجنة وفيها ما
تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل افتدل الاية على انه يهلك الحرث والنسل او تدل
على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه
على الاول لم تدل الاية على وقوع ذلك فان تقدير الاية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما
مبتدا منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى فان الاخبار المذكورة في سبب نزول الاية دلت على ان هذه الاشياء
قد وقعت ودخلت في الوجود **المسئلة الرابعة** قرا بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرا
الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروي عنه يهلك على البناء للمفعول **المسئلة الخامسة** استدلت
المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله احب لكم ثلاثا
وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم ويكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال
فجعل الكراهية ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لما كانت الكراهية ضد المحبة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة
لصح ان يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله
لا يحب الفساد كقوله وما الله يريد ظلما بل دلالة هذه الاية اقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا
يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادته تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا
له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الاية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين
الاول ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني سلمنا ان المحبة نفس الارادة
ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة الكلام وجهان
الاول ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك
المرجح لا بد وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال
انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال
قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه الى ترك هذه الافعال
فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ليس فيه دلالة على انه
متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الاية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير
اليه وان كنا نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص **المسئلة الثانية** انه تعالى حكى عن
هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا
وبهتانا وثالثها لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في اهلاك الحرث والنسل
وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله اتق الله ليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه قيل اتق الله
في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج في الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع
النهي الى بعض اولى من بعض **المسئلة الثالثة** قوله اخذته العزة بالاثم وذلك الاثم مورث الالتفات الى هذا الوعظ

فيه وجوه احدها ان هذا ماخوذ من قولهم احذف فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الاية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الالتفات اليه وثانيها اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه ذلك فمعنى الاية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلايل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء هاهنا بمعنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته **اما قوله تعالى** فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الاخرة وهي اعجمية وقال اخرون جهنم اسم عربي سميت نار الاخرة بها لبعد قعرها حكي عن رؤبة انه قال ركية جهنام بعيدة القعر اما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد التوطية والتهيئة واصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطئون الممكنون اي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون والثاني ان يكون قوله ولبئس المهاد اي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا قوله عز وجل

ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رءوف بالعباد

اعلم ان الله تعالى لما وصف في الاية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الاية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري ثم في الاية مسايل **المسئلة الاولى** في سبب النزول روايات احدها روي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ابيه ياسر وفي بلال مولى ابي بكر الصديق وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حويطب رضوان الله عليهم اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الاية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضي الله عنهما فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله تعالى فيك كذا وقرا عليه الاية وعند دخول صهيب وانا خباب فعذبوه واتى المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصرة والغنيمة ولاجر الاخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم والرواية الثالثة نزلت في علي بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عند راسه وميكاييل عليهما السلم عند رجليه وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله بك الملايكة ونزلت الاية **المسئلة الثالثة** اكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع وقال تعالى وشروه بثمن بخس دراهم اي باعوه وحقيقته ان المكلف باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله تعالى من الصلوة والصيام والحج ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما يبذله من نفسه كالسلعة فصار العامل كالبايع والله كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تومنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظ الشراء على ظاهرها وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدايم فصار في التقدير كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسوق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار والعذاب فصار حال المومن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه وكذلك المومن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يتخلص عن الرق وكذلك المكلف لا يتخلص عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المومنين انفسهم وعلى هذا يمتنع كون المومن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بايع وكل واحد منهما مشتري فكذا هاهنا وعلى هذا التاويل لا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشرى على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار كما فعل صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين الحق عند السلطان الجاير روي ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى

بيده الى التهلكة فقال عمر رضي الله عنه كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرا ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الاية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من حملة القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة فيفعل قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من دين الله ولكنهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون مع الله الها اخر قاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله **المسئلة الثالثة** يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اي لابتغاء مرضات الله ويشري بمعنى يشتري **اما قوله تعالى** والله رءوف بالعباد فمن رافته انه جعل النعيم الدايم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رافته انه جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رافته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رافته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط ذلك العقاب عنه واعطاه الثواب الدايم ومن رافته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورافة واحسانا ٥

يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى ليفسد في الارض ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام وفي شرايعه فقال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم فاجنح لها وقوله وتدعوا الى السلم وقرا عاصم في رواية ابي بكر بن عياش السلم بكسر السين في الكل وقرا حمزة بكسر السين في هذه التي في البقرة وفي قوله وتدعوا الى السلم وفتح في الانفال وان جنحوا للسلم وقرا ابو بكر بن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرا الاعمش بفتح السين واللام **المسئلة الثانية** اصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهو ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل احد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة فيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم **المسئلة الثالثة** في الاية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الاية يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جايز فلاجل هذا السؤال ذكر المفسرون فيه وجوها احدها ان المراد بالاية المنافقون والتقدير يا ايها الذين امنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي اثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التاويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب مضي ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الاية فلما وصف المنافق بما ذكره دعا في هذه الاية الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها روي ان هذه الاية نزلت في طايفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين امنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم اقاموا بعده على تعظيم شرايع موسى عليه السلم فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح وواجب في التورية فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اي في شرايع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشي من احكام التورية لانها ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا له وعملا به ولا يتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التورية بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقايلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرايع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يومنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم فقوله يا ايها الذين امنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي كملوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تومنوا بجميع انبيايه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين التورية بسبب انه دين اتفق الكل على انه حق وبسبب انه جا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالجملة المراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكوا بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين امنوا بالالسنة ادخلوا في السلم كافة اي دوموا على الاسلام فيما تستانفونه من ايامكم ولا تخرجوا منه ولا من شرايعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التاويل قال هذا الوجه متاكد بما قبل هذه الاية وما بعدها اما ما قبل هذه الاية فهو ما ذكره الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها واما ما ذكرنا ان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون واما ما بعد الاية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هولاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد ادبخت نفوسهم ولا يومنون فيتوهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملايكة فان قيل الموصوف بالشي يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكاين في الدار اذا علم ان له في المستقبل خروجا منها فقيل له اسكن في هذه الدار معناه مستمر ان يوم يدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كاينا فيها في الحال لان حال كونه

[illegible]

المسألة الرابعة

[illegible]

اما قوله تعالى

[illegible]

اما قوله

[illegible]

فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم

المسألة الاولى [illegible]

الثانية [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

الرابعة [illegible]

المسألة الخامسة [illegible]

المسألة السادسة [illegible]

اما قوله تعالى

المسألة الاولى [illegible]

اما قوله [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

الرابعة [illegible]

هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور

المسألة الاولى [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

تخصيص وكلما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكلما كان كذلك فهو محدث مخلوق [illegible] يمتنع ان يكون كذلك ثم انهما اعني
[illegible] في الشي الذي تصح عليه المجي والذهاب ان يكون الها قديما [illegible]
[illegible] عتب في الشمس يمنع من القول بالهيتها الا [illegible]
[illegible] اوجب عليه الحكم باثبات موجود يزعم انه [illegible]
[illegible] حب الافلين ولا معنى للافول الا الغيبة [illegible]
[illegible] الخليل في ذلك وسادسها ان فرعون [illegible]
[illegible] تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير [illegible]
[illegible] السموات والارض ربكم ورب ابائكم الاولين [illegible]
[illegible] فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل [illegible]
[illegible] ان يصح عليه المجي والذهاب وسابعها [illegible]
[illegible] اشارة الى جزين فكلما كان تعالى احدا امتنع ان يكون جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجي والذهاب وايضا قال تعالى هل تعلم
[illegible] فيها ولو كان جسما كان شبيها للاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات
[illegible] في حصول المشابهة في الذات وايضا قال تعالى ليس كمثله شي ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام وثامنها لو كان جسما ومتحيزا
[illegible] سائر الاجسام في عموم الجسمية فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة واما ان لا يكون فان كان الاول
[illegible] عنها به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الصفات المخصوصة بالمفهوم
[illegible] فقد جعلنا الاسم صفة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما
[illegible] الله سبحانه وتعالى اشيا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما واما ان قيل ان
[illegible] ان كان جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصية تحديد يكون مثلا لها مطلقا وكلما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه
[illegible] وجب في ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وانه لا يصح المجي والذهاب عليه
[illegible] ذا فنقول اختلف اهل الاسلام في قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وذكروا فيه وجوها الوجه الاول وهو مذهب
[illegible] الح رضوان الله عليهم انه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان المجي والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس مراد الله من
[illegible] هو المجي والذهاب وان مراده بعد ذلك شي اخر فان عينا ذلك المراد لم نامن الخطا فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى هذه
[illegible] ل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القران على اربعة اوجه وجه لا يعذر
[illegible] ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا
[illegible] قوله تعالى الم والوجه الثاني وهو قول جمهور من المتكلمين انه لا بد من التاويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها
[illegible] ينظرون الا ان ياتيهم ايات الله فجعل مجي الايات مجيا له على التفخيم لشان الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته
[illegible] على صحة هذا التاويل انه تعالى قال في الاية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكره ذلك في
[illegible] والتهديد يريد انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله ومعلوم ان تقدير ان يصح المجي على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره
[illegible] والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والزجر
فلما كان المقصود من الاية انما هو الوعيد والتهديد وجب ان يضمر في الاية مجي الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة
وهذا تاويل حسن موافق لنظم الاية والوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومراد هذا الكلام
[illegible] باب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شي فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التاويل كما قاله العلماء في قوله ان الذين يحادون
[illegible] والمراد يحادون اولياءه وقال واسال القرية والمراد واسال اهل القرية فكذا قوله ياتيهم الله المراد امر الله وقوله وجاء ربك اي وجاء
[illegible] ليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهذا مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه
[illegible] لا انه تولى ذلك الفعل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التاويل وجهان الاول قوله هاهنا ياتيهم الله وقوله وجاء ربك
[illegible] حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك فصار هذا المحكم
[illegible] المتشابه لان هذه الايات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي
[illegible] ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي
[illegible] ان قوله ياتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات فتكون اعراضا فالاتيان عليها
[illegible] قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشان والطريق قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد
[illegible] لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فيحمل الامر هاهنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات

الهيبة وهذا هو التاويل الذي ذكرناه واما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان مناديا
ينادي يوم القيامة الا ان الله يامركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول
ذلك الظلل يكون في زمان واحد الثاني ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات
تدل على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد منه انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام لشدة
بيانها وسوادها تعرف تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ويكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعله امارة لما يريد
[illegible] بعلمون ان الامر قد حضر وقرب الوجه الثالث في التاويل ان المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بما وعد من
العذاب والحساب فحذف ما ياتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتي به كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ لانقسام
خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين والمعنى فاتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب
فقوله واتاهم العذاب كالتفسير لقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف اذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه
ولا شك ان هذا مجاز مشهور الوجه الرابع في التاويل ان يكون في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذي ياتيهم من الغمام مع الملائكة الوجه الخامس ان المقصود من الاية
تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا للقضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة اعظم
السلاطين قهرا والزمهم هيبة فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم اشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تع[الى]
تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات
بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون من غير تصوير قبضة وطي ويمين وانما هو تصوير عظمة شانه للتمثيل الخفي فكذا هاهنا والوجه
السادس وهو عندي اوضح من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزل في حق اليهود وهو على هذا
التقدير فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم
الله في ظلل من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم
فعلوا مع موسى عليه السلام مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الاية
على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجي والذهاب وكانوا يقولون تجلى لموسى عليه السلام
على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير هذا الكلام يكون حكاية عن معتقد
اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التاويل والى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالاية تدل على ان قوما ينتظرون ان ياتيهم الله
وليس في الاية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى التاويل كيف تعلق
به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد ذكر
بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندي من كل ما سبق والله اعلم بحقيقة كلامه الوجه السابع
في التاويل ما حكاه القفال في تفسيره عن ابي العالية وهو ان الاتيان في الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان
فقط فكان تحمل الكلام على التقديم والتاخير ويستشهد في صحته بقراءة من قرا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام قال
القفال اما في قوله ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهي ما اظلك والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام
عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة وكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرا بعضهم الا ان
ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون
الا ان ياتيهم عذابه في ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها ان الغمام مظنة الرحمة
فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اهول وافظع كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اكثر تاثيرا في
السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشد على المفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وثانيها ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك
يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه قطرات كثيرة غير محدودة وكذا هذا الغمام ينزل عنه
قطرات العذاب غير محصور **اما قوله تعالى** والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وياتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن
ان يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى انه ياتي امر الله واياته والملائكة معه لك ياتون ليقوموا بما امروا به من اثابة او تعذيب او غير ذلك
من احكام يوم القيامة **اما قوله تعالى** وقضي الامر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المعنى فرغ مما كانوا يوعدون واتى
به فعند ذلك لا يقام لهم عثرة ولا اقصر عنهم عقوبته ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة **المسئلة الثانية** قوله وقضي الامر
معناه ويقضي الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله ويقضي الامر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القران خصوصا في امور الاخرة فان الاخبار

عنها بلفظ الماضي قال سبحانه وتعالى واذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس والسبب في اختيار هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب امر الآخرة فكان الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه والثاني المبالغة في تاكيد انه لا بد من وقوعه فيجزى كل نفس بما تسعى فصار لحصول القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل **المسألة الثالثة** الامر المذكور هاهنا هو القضاء بين الخلائق واخذ الحقوق لاربابها وانزال كل احد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر اذا عرف هذا فقوله وقضي الامر يدل على ان احوال القيامة توجد فيه من غير توقف فانه سبحانه وتعالى ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع **المسألة الرابعة** قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة.

اما قوله تعالى والى الله ترجع الامور ففيه مسائل **المسألة الاولى** من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضي ان يكون الله في مكان ينتهي اليه يوم القيمة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع امرنا الى الامير اذا كان مختصا بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه الثاني قال ابو مسلم انه تعالى قد ملك لكل احد في دار الاختبار والبلوى امورا امتحانا فاذا انقضى امر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع فيدخل في السلم كما امر ويتحرز عن محظورات الشيطان كما نهى **المسألة الثانية** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته اي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رددت الى ربي وفي موضع آخر ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا اي ردون وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح التاء اي تصير كقوله الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال والمعنى في القرائتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال في قوله ترجع الامور بضم التاء ثلث لغات احدها هذا الذي ذكرناه وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضي الامر وهو فاصله والثاني انه على مذاهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين يذهب بك وان لم يكن يذهب به والثالث ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محاسبون كانوا رادين لامورهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور اي يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال يسبح لله ما في السموات وما في الارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه ايضا قوله ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله فكذا يجوز ان يقال ان العباد يردون امورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال والكفار بشهادة الحال.

قوله تعالى

سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد

في الآية مسائل **المسألة الاولى** سل كان في الاصل اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصرف استغنى عن الف الوصل وقال قطرب سأل يسأل مثل زأر الاسد يزأر وسال يسال مثل خاف يخاف والامر منه سل مثل خف وبهذه اللغة قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم مبني على السكون موضوع للعدد ويقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما وسكنت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة تستعمل في الخبر واخرى في الاستفهام واكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر في الاستفهام وهي هاهنا يحتمل ان تكون استفهامية وان تكون خبرية **المسألة الثانية** اعلم انه ليس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان امر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم ثنى ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انا لما آتينا اسلافهم آيات بينات فانكروها لا جرم استوجبوا العقاب من الله وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع اولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية ان يعتبروا بغيرهم على ما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم **المسألة الثالثة** فرق ابو عمرو في سل بين الاتصال بواو او فاء وبين الاستئناف فقرأ سلهم وسل بني اسرائيل بغير همزة واسأل القرية فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك واسألوا الله من فضله بالهمزة وسوى الباقون بين الكل وقرأ الكل بغير همزة ووجه الفرق ان التخفيف في الاستئناف وصلته الى اسقاط الهمزة المبتدأة

وهي مستقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها اجمع **المسألة الرابعة** قوله من آية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر فكل ذلك آيات بينات القول الثاني ان المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد صلى الله عليه وسلم يعلم بها صدقه وصحة شريعته.

اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ ومن يبدل بالتخفيف **المسألة الثانية** قال ابو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله **المسألة الثالثة** في نعمة الله هاهنا قولان احدهما ان المراد آياته ودلائله وهي من اجل اقسام نعم الله تعالى لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزة موسى عليه السلام قال المراد تبديلها ان الله تعالى اظهرها لتكون اسباب هداهم فجعلوها اسباب ضلالتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المراد بتبديلها تحريفها وادخال الشبه فيها القول الثاني المراد بنعمة الله ما آتاهم من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينة.

اما قوله من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته اي من بعد ما تمكن من معرفتها او من بعد ما عرفها كقوله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه لانه اذا لم يتمكن من معرفتها فكأنها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر اوجب فكان الكفران اقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له واقول بين عبد القاهر النحوي في كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا او لذاك كما قال الواحدي والعقاب عذاب يعقب الجرم قوله تعالى

زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة

اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الذين كذبوا بالادلة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** انما لم يقل زينت لوجوه احدها وهو قول الفراء ان الحيوة والاحياء واحد فان انث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة وثانيها وهو قول الزجاج ان تانيث الحيوة ليس بحقيقي لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل امرأة ورجل وناقة وجمل بل معنى الحيوة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال زين للذين كفروا البقاء وثالثها وهو قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحيوة بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التانيث **المسألة الثانية** ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية الاولى قال ابن عباس نزلت الآية في ابي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وخباب وعمار وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على انواع البلاء مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية الثانية نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المؤمنين وفقراء المهاجرين واعلم انه لا مانع من نزولها في جميعهم **المسألة الثالثة** اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها احدها قال الجبائي المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا امر الآخرة في اعينهم واوهموا ان لا صحة لما يقال من امر الآخرة فلا تنغصوا عيشكم في الدنيا قال واما الذي يقوله المجبرة انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق بقوله تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر قال فصح ان المراد من الآية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره واقول هذا ضعيف لان قوله زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم الا ان يقال كل واحد منهم زين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي زين الكفر لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين لا بد وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التأويل ضعيف واما قوله المزين للشيء

هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين للشيء يجعل الشيء موصوفاً بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزيناً وعلى هذا التقدير يسقط كلامه ثم لئن سلمنا ان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اخبر عن حسنه والمراد منه اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق به ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية التأويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب تقول لمن بعد اين يذهب بك لا يريدون ان ذاهباً ذهب به وهو معنى قوله تعالى في اي كثيرة اني يؤفكون اني يصرفون الى غير ذلك واكد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهراً فالانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزيناً زين والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن التأويل الثالث ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان احدهما قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل الثاني قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها الاول يمتنع ان يكون تعالى هو المزين لهم بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة في الدنيا وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار وقال ايضاً المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير املا قالوا فهذه الايات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان وركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذي لا يمكن تركه على سبيل التحبب الذي تميل اليه النفس مع امكان ردها عنهم ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام الثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما رجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع من كونه تزييناً في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين في قلبه ورجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان الاستواء لما امتنع حصل الرجحان وحال صيرورته احد الطرفين راجحاً كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا يوجه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة الوجه الثالث في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحيوة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا اسقط الاشكال وهذا ايضاً ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع ان يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وايضاً فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من الطيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الاخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص واكثر غرضه احراز الاخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يغلب على قلبه لاعتقاده انها كمال المقصود كان هذا خاله فصح انه ليس المراد في الاية تزيين المباحات وايضاً انه تعالى اتبع الاية بقوله ويسخرون من الذين امنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة تلك الاشياء بل خالق تلك الافعال والاقوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وتعالى وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الاية **اما قوله تعالى** ويسخرون من الذين امنوا ففيه وفي كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي رحمه الله ويسخرون مستانف غير معطوف على زين ولا يبعد استيناف المستقبل بعد الماضي وذلك ان الله تعالى اخبر عنهم بزين وهو ماض ثم اخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين امنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الاخرة قول باطل ولا شك لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لما ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذات حقيرة في انفاس معدودة لم يجد في الخلق احداً اولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة هو الحزم على جميع التقديرات فانه والعياذ بالله ان بطل القول بالاخرة لم يكن الغائب الا لذات حقيرة في انفاس معدودة وان صح القول بالاخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة امراً متعيناً فثبت ان تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية اليهم اولى **اما قوله تعالى** والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة ففيه سؤالات الاول لم قال من الذين امنوا ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن المتقي وليكون بعثاً للمؤمنين على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية الجواب فيه وجوه احدها

ان يكون

ان يكون المراد الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرون يكونون في سجين من الارض وثانيها يحتمل ان يكون المراد الفوقية بالكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ويكون احدهما ازيد حالاً من الاخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطي المؤمن من السعادات الاخروية ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها ان يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيمة فلا يبقى شيء من ذلك بل يزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشياطين كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون ورابعها ان سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيمة فوق سخرية الكافرين من المؤمنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الاخرة حقة ومع حقيقتها فهي دائمة باقية السؤال الثالث هل تدل الاية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب ان لا يحصل لهم هذه الفوقية واذا لم يحصل لهم هذه الفوقية كانوا من اهل النار الجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون اقوى من الدلالة في العمومات التي بينا انها مخصوصة بدلائل العقول **اما قوله تعالى** والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الاخرة من الثواب ويحتمل ان يكون المراد ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الاخرة احتمل وجوها احدها انه يرزق من يشاء في الاخرة وهم المؤمنون بغير حساب اي رزقاً واسعاً رغداً لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناهي فما لا يكون متناهياً كان خارجاً لا محالة عن الحساب وثانيها ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل بلا حساب وثالثها انه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها انه اراد بهذا الرزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطي شيئاً انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقياً فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب وخامسها اراد ان الذي يعطي لا نسبة له الى ما في الخزانة لان الذي في الخزانة في كل وقت يكون متناهياً لا محالة والذي في خزانة قدرة الله تعالى غير متناه والمتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد بقوله بغير حساب وهو اشارة الى انها لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها بغير حساب اي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه احد شيئاً وليس لاحد معه حساب بل كلما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب اي يعطي كثيراً لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز ان يكون المراد كلها اما اذا حملنا الاية على ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه احدها وهو الاليق بنظم الاية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على انهم على الحق وبعجز فقراء المسلمين عن ذلك على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني يعطي في الدنيا من يشاء من غير ان يكون ذلك مبنياً على كون المعطى محقاً او مبطلاً او محسناً او مسيئاً بل ذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على ايوب عليه السلام فلا يجوز لكم ايها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصوله لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة وثانيها ان المعنى ان الله يرزق من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن لو كان الكافر مبطلاً فلم وسع عليه في الدنيا بل الاعتراض عليه الامر امره والحكم حكمه لا يسأل عما يفعل وثالثها قوله بغير حساب اي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن يقدره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الاية ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين امنوا لفقرهم فالله قد يرزق من يشاء بغير حساب من حيث لا يحتسب فلعله يفعل ذلك بالمؤمن قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما افاء عليهم من اموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ايدي اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال الله تعالى في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حساباً اوليس ذلك كالمناقض لما في هذه الاية قلنا اما اذا حملنا قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حساباً على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا او بحسب الاستحقاق

على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله أن يقول إن ذلك العطاء إن كان نبيناً به في الأوقات ونماثل صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حساباً ولا ينقصه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب قوله تعالى

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان هذا حاصلاً في الأزمنة المتقدمة لأن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال القفال رحمه الله الأمة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام **المسألة الثانية** دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أنواع القول الأول أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه الأول ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا حين الاختلاف ويتأكد هذا بقوله وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين إلى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه إذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين تقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسول قبل هذا الاختلاف أولى لأنهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلاً فلأن يبعثوا حين ما كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال حسن في هذا الموضع وثانيها أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ثم ذكر بعده فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار إليه بقوله كان الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على أن حصول المذاهب الباطلة إنما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على أن الاتفاق الذي كان حاصلاً قبل حصول الاختلاف إنما كان في الحق لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل وثالثها أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولاً إلى أولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية مطابقة عليه لأن الناس هم آدم وأولاده من الذكور والإناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد ورابعها أنه لما غرقت الأرض في زمن الطوفان لم يبق إلا أهل السفينة فكلهم على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم إنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل وخامسها أن الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج وتلك المقدمات إن كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخر والدور والتسلسل باطلان فوجب انتهاء النظر بالآخرة إلى الضروريات وكما أن المقدمات يجب انتهاؤها في ترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضاً في ترتيب يعلم صحته بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل وإلى ترتيب يعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط ولم يحصل له سبب من خارج فأما إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضاً هذا هو الأظهر فثبت أن الأولى أن يقال كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير إليه فإن قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولأجل أن رحمهم خلقهم وسادسها قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأغراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها أن الله تعالى لما قال ألست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن أبي بن كعب وجماعة

من

من المفسرين ذكروا إلا أن للمتكلمين في هذه القصة أبحاثاً كثيرة ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه للنسبة التي ذكرناها إلى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول أما القول الثاني وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهذا لا يليق إلا بذلك وأما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فمقتهم إلا بقايا من أهل الكتاب وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق إلا بالأصح وذلك أن عند الاختلاف لما وجب البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقاً على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقاً على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم عليه السلام إلى زمن نوح عليه السلام كانوا كفاراً ثم سألوا أنفسهم سؤالاً وقالوا أليس فيهم من كان مسلماً كهابيل وشيث وأجابوا أن الغالب كان هو الكفر فالحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الإسلام وإن كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وإن كان فيها مسلمون القول الثالث وهو اختيار أبي مسلم والقاضي أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهو الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمته والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي في قوله فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وأن تكون واحدة في شريعة مستفادة من الأنبياء فوجب أن تكون في شريعة مستفادة من الأنبياء فوجب أن تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والإحسان إلى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل والأظهر أن الناس كانوا في أول الأمر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبياً فكيف يصح إثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولاً ثم إن الله تعالى بعثه إلى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرساً فالناس رجعوا إلى التمسك بالشرائع العقلية واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع إثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الأصول القول الرابع أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها أنهم كانوا على الإيمان أو الكفر فهو موقوف على الدليل القول الخامس أن المراد من الناس هاهنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لأنا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نازلة في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤوا بعد موسى وأنزل عليهم الكتب كما بعث الزبور إلى داود والإنجيل إلى عيسى والفرقان إلى محمد صلى الله عليه وسلم لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الأشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها وما بعدها وليس فيها إشكال إلا أن تخصيص لفظ الناس في قوله بقوم معينين خلاف الظاهر إلا أنك تعلم أن الألف واللام كما يكون للاستغراق فقد يكون أيضاً للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية **أما قوله تعالى** فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم أنا ذكرنا أنه لا بد هاهنا من إضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم أنه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث الأولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين وإنما قدم البشارة على الإنذار لأن البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والإنذار يجري مجرى إزالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثاني فوجب تقديمه في الذكر الصفة الثالثة قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فإن قيل إنزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهي إليهم فيكون قبل التبشير والإنذار على إنزال الكتب أجاب القاضي عنه فقال لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر إذا خاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقاً للعقاب والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير والإنذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على إنزال الكتب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على أنه لا نبي إلا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزاً أو لم يكن كذلك لأن كون الكتاب منزلاً معهم لا يقتضي شيئاً من ذلك **أما قوله تعالى** ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فاعلم أن قوله ليحكم فعل ولا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فأقربها إلى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان إضماره كل واحد منها صحيحاً فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل عليه الكتاب أو الكتاب ثم إن كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلأنه أقرب المذكورات وأما الله فلأنه سبحانه وتعالى هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلأنه هو المظهر فلا يبعد أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز إلا أنا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين الأول أنه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله

بكذا فرضينا بكتاب الله وإذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكماً قال الله تعالى إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين والثاني أنه يفيد تفخيم شأن القرآن **أما قوله تعالى** فيما اختلفوا فيه فاعلم أن الهاء في قوله فيه يجب أن يكون راجعاً إما إلى الكتاب وإما إلى الحق لأن ذكرهما جميعاً قد تقدم لكن رجوعه إلى الحق أولى لأن الآية دلت على أنه تعالى إنما أنزل الكتاب ليكون حاكماً على ما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب أن يكون مغايراً للمحكوم عليه **أما قوله تعالى** وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه فالهاء الأولى راجعة إلى الحق والثانية إلى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق إلا الذين أوتوا الكتاب ثم قال كثير من المفسرين المراد بها اليهود والنصارى والله تعالى كثيراً ما ذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضاً كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ويحتمل أن يكون المراد باختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه أي وما اختلف في الحق إلا الذين أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من إنزال الكتاب أن لا يختلفوا فيه وأن يدفعوا المنازعة في الدين واعلم أن هذا يدل على أن الاختلاف في الحق يوجد بعد بعثة الأنبياء وإنزال الكتاب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلاً بل كان الاتفاق في الحق حاصلاً وهو يدل على أن قوله تعالى كان الناس أمة واحدة ومعناه أمة واحدة في الدين **أما قوله تعالى** من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضي أن يكون إيتاء الله تعالى الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لإيتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على إثبات الأصول التي لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها وذلك أن المتكلمين يقولون كل ما لا يصح إثبات النبوة إلا بعد ثبوته فذلك لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية وإلا وقع الدور بل لا بد من إثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على إيتاء الله الكتب إياهم **أما قوله تعالى** بغياً بينهم يعني أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية أما السمعية فقد حصلت بإيتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على إيتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الإعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بسبب البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية قوله تعالى فما اختلفوا فيه إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم وقال وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة **أما قوله تعالى** فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه فاعلم أنه لما وصف حال أهل الكتاب وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين أن حال هذه الأمة بخلاف ذلك فإن الله عصمهم عن الزلل وهداهم إلى الحق في الأشياء التي اختلف فيها أهل الكتاب يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ونحن أول الناس دخولاً الجنة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله والناس لنا تبع فغداً لليهود وبعد غد للنصارى قال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس والنصارى إلى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في إبراهيم عليه السلام فقالت اليهود كان يهودياً وقالت النصارى كان نصرانياً فقلنا إنه كان حنيفاً مسلماً واختلفوا في عيسى عليه السلام فاليهود فرطوا وقلنا القول العدل وبقي في الآية مسائل **المسألة الأولى** من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الإيمان مخلوق لله تعالى قال لأن الهداية هي العلم والمعرفة وقوله يهدي الله نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على أن الإيمان مخلوق لله تعالى واعلم أن هذا الوجه ضعيف فإنا بينا أن الهداية غير الاهتداء والذي يدل هاهنا على أن الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الإيمان وجهان الأول أن الهداية إلى الإيمان غير الإيمان كما أن التوفيق إلى الإيمان غير الإيمان والثاني أنه تعالى قال في آخر الآية بإذنه ولا يمكن صرف هذا الإذن إلى قوله فهدى الله إذ لا جائز أن يأذن لنفسه فلا بد هاهنا من إضمار ليصرف الإذن إليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا بإذنه وإذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء **المسألة الثانية** احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد خص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه أحدها أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هدايته لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها أن المراد به الهداية إلى الثواب وطريق الجنة وثالثها هداهم إلى الحق بالألطاف **المسألة الثالثة** قوله لما اختلفوا فيه كقوله ثم يعودون لما قالوا أي لما قالوه ويقال هديته الطريق وللطريق وإلى الطريق فإن قيل قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا فيه فقدم الاختلاف أهم بذاته ثم فسره لمن هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب أي فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه **المسألة الرابعة** قوله من الحق بإذنه فيه وجوه أحدها قال الزجاج بعلمه الثاني هداهم بأمره أي حصلت الهداية بسبب الأمر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لأن الحق لم يكن متميزاً عن الباطل وبالأمر حصل التمييز فحصلت الهداية بسبب أمره الثالث قال بعضهم لا بد فيه من إضمار والتقدير هداهم فاهتدوا بإذنه **أما قوله تعالى** والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم فاستدلال الأصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه أحدها المراد بالهداية البيان فالله تعالى

خص المكلفين بذلك والثاني المراد الهداية إلى طريق الجنة الثالث المراد اللطف فيكون خاصاً بمن يعلم أنه يصلح وهو قول أبي بكر الرازي

أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب يسئلونك

في النظم وجهان الأول أنه تعالى قال في الآية السابقة والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم والمراد أنه يهدي من يشاء إلى الحق وطلب الجنة بين في هذه الآية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل إلا باحتمال الشدائد في التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا والثاني أنه في الآية السابقة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه بإذنه بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا أنتم يا أمة محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** استقصينا الكلام في لفظة أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت والذي نزيده هاهنا أن نقول أم استفهام متوسط كما أن هل استفهام سابق فيجوز أن تقول هل عندك رجل أم عندك رجل ولا يجوز أن تقول ابتداء أم عندك رجل فأما إذا كان متوسطاً جاز سواء كان مسبوقاً باستفهام آخر أو لا يكون فأما إذا كان مسبوقاً باستفهام آخر فهو كقوله أأنت رجل لا تنصف أم أنت جاهل لا تعقل هذا أم سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقاً بالاستفهام فهو كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون في تقدير القسم الأول والتقدير أتؤمنون بهذا أم تقولون افتراه فكذا تقدير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما حصله القفال **المسألة الثانية** قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا أي ولم يأتكم مثل الذين وذكر الكوفيون من أهل النحو أن لما إنما هي لم وما زائدة وقال سيبويه لما ليست ما زائدة لأن لما تقع في مواقع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة قال المبرد إذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي لقوله أتاك زيد وإذا قال لما يأتني فمعناه أنه لم يأتني بعد وأنا أتوقعه قال النابغة

أزف الترحل غير أن ركابنا … لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر **المسألة الثالثة** قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لأنهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى تطييباً لقلوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبياً ما سلط الله عليكم الأسر والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بي وتصديق رسولي دون أن تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان ذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم **أما قوله** مثل الذين فالمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه إلا أن المثل مستعار لحال غريبة أو قصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله المثل الأعلى أي الصفة التي لها شأن عظيم واعلم أن في الكلام حذفاً تقديره مثل محنة الذين خلوا من قبلكم **وقوله تعالى** مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائلاً قال كيف ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا **أما البأساء** فهو اسم للبؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة **وأما الضراء** فالأقرب فيه أنه ما يرد عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف وعندي أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والألم عليه **أما قوله تعالى** وزلزلوا أي حركوا بأنواع البلايا والرزايا قال الزجاج أصل الزلزلة في اللغة من زل الشيء عن مكانه فإذا قلت زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الإزالة فضوعف لفظه لمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف وأقل الشيء إذا رفعه من موضعه فإذا كرره قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا خوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب لقلقه ولهذا لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجوز أن يكون زلزلوا هاهنا مجازاً والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم إنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم ألا إن نصر الله قريب إجابة لهم إلى طلبتهم فمعنى الآية هكذا كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله لم يغيرهم طول البلاء عن دينهم وأنتم يا معشر المسلمين كونوا كذلك وتحملوا الأذى والمشقة في طلب الحق فإن نصر الله قريب لأنه آت وكلما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينالهم الأذى العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن في القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله تعالى في ذلك وبين أن حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة إذا عمت

هانت وذكر الله في قصة ابرهيم عليه السلام والقائه في النار وايوب عليه السلام وما ابتلاه ومن سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على انواع البلاء ما صار ذلك سلوة للمؤمنين روى قيس بن ابي حازم عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على راسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط الرجل بامشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب فما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن الله تعالى هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء الى حضرموت لا يخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون **المسئلة الرابعة** قرا نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصبت المضارع يكون على ضربين احدهما ان يكون بمعنى الى ان وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبلها والذي حصل بعدها قد وجدا ومضيا تقول سرت حتى ادخلها اي الى ان ادخلها فالسير والدخول قد وجدا وعليه النصب في هذه الاية لان التقدير وزلزلوا الى ان يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا والثاني ان يكون بمعنى كي كقولك اطعت الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخل الجنة فالطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الاية لا يمكن ان يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه لان هذا لا يصح الا على سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال سرت الابل حتى يجي البعير يجر بطنه والمعنى سرت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجر بطنه ثم قد حصل وعليه عند انفصال السبب كقولك سرت حتى ادخلها يحتمل ان السير والدخول قد وجدا وحصلا ويحتمل ان يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد هذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراة الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراة النصب اولى **المسئلة الخامسة** في الاية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله تعالى ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتاذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله انه سينصره الا انه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال غمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السوال كان واقعا عن القرب ولو كان السوال وقع عن انه هل يوجد النصر ام لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السوال وهذا الجواب المعتمد والجواب الثاني ان يقال اخبر عن السوال والذين امنوا انهم قالوا متى ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسول قالوا ان نصر الله قريب قالوا وهذا نظير من القران ومن الشعر اما القران فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار واما الشعر فقول امرئ القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي والتشبيه للعناب بالرطب وبالحشف البالي اليابس فهذا الجواب ذكره قوم وهو متكلف جدا **المسئلة السادسة** قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله تعالى عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كانهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم فعلموا ان الله تعالى لا يعلي عدوهم عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام وايضا ان ذلك عام في حق الكل لان من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب والبيه

يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم

اعلم انه تعالى لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا بطلب الاجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الاية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القران المجيد ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر ومؤكدا له فهذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قال عطاء عن ابن عباس نزلت الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي دينارا قال انفقه على نفسك قال ان لي دينارين فقال انفقهما على اهلك فقال ان لي ثلاثة قال انفقها على خادمك قال ان لي اربعة قال انفقها على والديك قال ان لي خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله تعالى وهو احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الاية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** للنحويين في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة الاسم الواحد

ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون عماذا تسال باثبات الالف فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسال بحذف الالف كما حذفوها من قولهم عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من اخر ما علمت انه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم يحذف الالف منه لما لم يكن اخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان اخرا الا ان يكون في شعر كقوله على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في رماد والقول الثاني انه يجعل ما بمعنى الذي فيكون ما رفعا بالابتداء وذا خبرها والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذي فيقولون من ذا يقول ذاك في معنى من الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الاية يسالونك ما الذي ينفقون **المسئلة الثالثة** في الاية سؤال وهو ان القوم سالوا عما ذا ينفقون لا عمن يصرف النفقة اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه احدها انه حصل في الاية ما يكون جوابا عن السوال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السوال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله الجواب اردفه بذكر المصروف اليه تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السوال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السوال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بانفاقه مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال اي شيء هو واذا خرج ذلك عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسوال ان مصرفه اي وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسوال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السوال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شانها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السوال فكذا هاهنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان نقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب وثالثها يحتمل ان يكون المراد انهم سالوا هذا السوال فكانه قيل لهم هذا السوال فاسد انفقوا اي شيء كان ولكن بشرط ان يكون حلالا وبشرط ان يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اي طعام كان فقال للطبيب ماذا اكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هاهنا المعنى انفق اي شيء اردت بشرط ان يكون المصرف ذلك **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى ذكر الترتيب في الانفاق فقال فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم رباه في الحال الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهما على الانسان اعظم من انعام غيرهما ولذلك قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفي الاية اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى واجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا للترجيح من وجوه احدها ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الاخر فاذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كان اطلاع الغني على فقر الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق وثانيها انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وشين في حقه فالاولى ان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس وثالثها ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي كلما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله تعالى وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **المسئلة الخامسة** المراد من الخير هو المال كقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية للوالدين وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل ام كثر وفيه قول اخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهو اولى **المسئلة السادسة** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الاية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الاية على هذا الوجه فقول من قال انه منسوخ باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة وثانيها ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى به ان ينفق في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع وثالثها ان يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية

وفيما يتصل باليتامى والمساكين ما يجب من الصدقة وما يكون زكوة ورابعها يحتمل ان يكون يريد الانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون
بعثا على صلة الرحم وفيما يصرف الى اليتامى والمساكين ما يجب من الصدقة وظاهر الاية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ قوله تعالى

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان غير مأذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الاية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطا ان هذه الاية تقتضي وجوب القتال على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الاية هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد من احادكم كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص حجة عطاء ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يقتضي الايجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ لان الدوام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل

المسألة الثانية قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان قوله كتب عليكم هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بالامر بقتال الكافر وان كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بان المؤمنين كارهين لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم ان ذلك صلاحه وفي تركه فساد والجواب من وجهين الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما امره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس لان التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحيوة فلذلك اشق الاشيا على النفس القتال الثاني ان يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف وكثرة الاعداء فبين تعالى ان الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهوه بعد ان فرض عليكم **المسألة الثالثة** الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا ثم فيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني ان يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز اي وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح **اما قوله تعالى** وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** عسى فعل ودخل مضارعة وفيه ماضيه فيقال عسيتما وعسيتم قال تعالى هل عسيتم ويرفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فيقول عسى ربك كما يقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فقوله عسى زيد ان يقوم تقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد **المسألة الثانية** معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال من الانفاق ولكن فيه انواع من المضار منها ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان يأخذكم ويستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت **ومنها** وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء واما ما يتعلق بالدين فكثير منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها انه عسى عدوكم ان يقصدكم فلا تقصرون على الحمية فترتدون عن الدين ومنها ان عدوكم اذا راى جدكم في دينكم وبذلكم انفسكم واموالكم في طلب الاجر مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضات الله تعالى كان قد تحمل الم القتل بسببه رضوان الله وتمام بصبره الرجل متيقنا بفضل الله ... انه لا يضيع اجر المحسنين وبان لذات

الدنيا

الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك كان والانسان الدنيا على حب الله تعالى وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان فثبت بما ذكرنا ان الطبع وان كان يكره القتال من اعداء الله تعالى ففيه خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح فهذا هو المراد من قوله عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم **المسألة الثالثة** الشر السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته للجفوف ومنه قوله وحتى اشرت بالاكف المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة **المسألة الرابعة** عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة وهي لا تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله تعالى واجب في القرآن قال فعسى الله ان يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان يأتيني بهم جميعا وقد حصل **اما قوله تعالى** والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه وتعالى لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصلحته علم قطعا ان الذي امره الله تعالى به وجب امتثاله سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال يا ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون ٥ **قوله تعالى**

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان هذا السائل كان من المسلمين او من الكافرين فالقائلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا ان الله تعالى لما كتب عليهم القتال وكان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا ايحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق الثاني وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب كتابا وعهدا اليه وامره ان يفتحه بعد منزلتين واقرأه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك تأتينا منه بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما راوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا راس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد ابن عبد الله الحنظلي وهو احد من كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي فقتله واسر اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر من المسلمين لوجوه احدها ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه الاية وما بعدها خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الاية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة خطاب مع المسلمين وقوله يسألونك ماذا ينفقون حكاية عنهم ايضا وما بعد الاية فكذلك وهو قوله ويسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منها يسألونك عن الشهر الحرام والقول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم انه حلال فتكوا به واستحلوا قتله فيه فانزل الله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر فيه اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين الله تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى بعده الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز **المسألة الثانية** **قوله تعالى** قتال فيه خفض على البدل من الشهر وهذا يسمى بدل الاشتمال كقوله اعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع وقطع قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه

اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قتال فيه مبتداء وكبير خبره وقوله تعالى وان كان نكرة الا انه تخصص
بقوله فيه فحسن جعله مبتداء والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم فان قيل لم
نكر القتال في قوله قل قتال فمن حق النكرة اذا تكررت تجي باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك يكون المراد الثاني غير الاول كما
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا
بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير تنبيها على ان القتال الذي يكون
كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال اخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكباير
انما القتال الكبير الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر وكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح
بهذا الكلام لئلا يضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين
اللفظين على سبيل التنكير ولو انه وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفايدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة
من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا ارباب الالباب **المسئلة الثانية** اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية
حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا في ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس الغزو
في الحرم الان لغزو وسيل سعيد بن المسيب هل يصح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا
على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز
والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة للتحريم والذي عندي ان قوله تعالى قل
قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا
في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر
عند الله ففيه مسايل **المسئلة الاولى** للنحويين في هذه الاية وجوه الاول قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله
وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألتم عنه
وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا
ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمدى الاخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرايل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء
في به والثاني وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله والواو هو متاكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام
واعترضوا على هذا الوجه الاول انه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو والثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الاية
صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشي الواحد فادخال الاجنبي بينهما لا يكون جايزا
اجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد والاضمار في كلام الله تعالى ليس بغريب ثم يتاكد هذا بقراءة حمزة
تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو ان حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان اولى ان يكون مقبولا
واما الاكثرون الذي اختاروا القول الثاني قالوا لا شك انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا تحملناه هنا
لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشي الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام
الا انه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن له احد كفوا الا ان فرط العناية اوجب
تقديمه فكذا ههنا الوجه الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف الواو
على الشهر الحرام والتقدير يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام وفي المسجد الحرام ثم لهم بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدا
وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان القتال محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون
قوله قتال فيه كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو تقديره وعمرو منطلق وطعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم
تقدير الاية يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه
الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطا بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني بانه لما قال بعد ذلك واخراج اهله منه اكبر
اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطا بالاجماع واقول للفراء ان يجيب عن الاول بانه
من الذي اخبركم انه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام
وكان احدهما مثل الاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال وقولهم على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا
قلنا يلزم ان يكون قتال في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم
ان يكون كل قتال كذلك قولهم على الوجه الثاني يلزم ان يكون اخراج اهل المسجد الحرام منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم رسول الله
صلى الله عليه وسلم واصحابه واخراج الرسول صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ابتدا

للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق لا شك ان الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في تقرير قول
الفراء والقول الثالث في الاية قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض
في قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما اقاموا لهذا القول وزنا **المسئلة الثانية** واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه
احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم وثانيها صد للمسلمين من ان يهاجروا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وثالثها صد
المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقايل ان يقول الروايات دلت ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة
الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان في معلوم الله كان كالواقع اما قوله الكفر بالله فهو الكفر بكونه
مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث اما قوله والمسجد الحرام ان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام
ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلوة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن ساير البقاع ومن قال
انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطايفين والعاكفين والركع السجود اما
قوله تعالى واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهله اذ كانوا القايمين بحقوق البيت كما
قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه
ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم قال تعالى بعد ان ذكر هذه الاشيا حكم عليها
بانها اكبر اي كل واحد منها اكبر من قتال المسجد الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال
في الشهر الحرام لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاشيا كفر والكفر اعظم من القتل والثاني انا ندعي ان كل واحد من هذه الاشيا اكبر من
قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهؤلا الكفار
قاطعون بوقوع هذه الاشيا منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشيا
اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة قولين احدهما هي الكفر وهذا القول عليه اكثر
المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا
التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان الفتنة ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب
كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها
لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك
مانعا من الانفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك
فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي حصلت
من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المومنين والمومنات والمراد انهم اذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ما هم عليه من دينهم وقال لا جناح
عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال وما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين
كفروا والمعنى ان يفتنوا بها في دينهم فرتبوا في غيهم ما هم من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون والمجنون فتنة
اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول فثبت بهذه الاية ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة
عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدايم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال
عنه وهو قتل ابن الحضرمي وروي انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مومني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في
الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المومنين عن البيت الحرام قوله تعالى ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم
عن دينكم ان استطاعوا فالمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
ما زال يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدي هذا مصدر لا فعل له ولا مضارع وكذلك ذر واما بنى وهلم وهات وهات
وتعالوا ومعنى لا يزالوا اي لا يدومون على الفعل لان الزوال لا يفيد العدم فاذا دخلت عليه ما كان نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدايم
المسئلة الثانية قوله حتى يردوكم الى ان يردوكم وقيل المعنى لكي يردوكم **المسئلة الثالثة** قال ان استطاعوا استبعادا لاستطاعتهم
كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به اما قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي ومن يرتدد اظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله
فيمت وهو كافر جزم بالعطف على يرتدد وجوابها فاولئك حبطت اعمالهم والله اعلم **المسئلة الثانية** لما بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة
هو ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فقد حبط عمله في الدنيا والاخرة واستوجب
العذاب الدايم في النار **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر
اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شي من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة

من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المومن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره انه يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان فهو محال واما ان يقال ان الطاري يزيل السابق وهو محال لوجوه احدها ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس كون الطاري مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطاري بل الثاني اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة ان كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطاري زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثالثها ان ثواب الايمان وعقاب الكفر الطاري اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وجب ان يتحابط كل واحد منهما بالاخر وحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فلنفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطاري لا يزول الا بعضه وحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونهما متساويين في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطاري الزائد يكون جملة اجزائه موثرة في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد موثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون الموثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطاري دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالموثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو ايضا محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك الايمان السابق فان كنا نظنه ايمانا الا انه ما كان عند الله ايمانا فظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الاية عليه فانها دالة على ان شرط الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة اما البحث الفروعي فهو ان المسلم الاصلي ثم ارتد ثم اسلم في الوقت قال الشافعي رضي الله عنه لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة يلزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعي قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة شرط في حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا فان قيل ان هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند ايهما وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس انت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول والسوال الثاني على التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الاية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال فليس في الاية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه والجواب ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط واحد وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما ينافي تعليقه بالاخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة موثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة اثر في الحبوط اصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين من باب المطلق والمقيد واما السوال الثاني فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السوال ساقط **اما قوله تعالى** فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصل الحبط ان تاكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم فسمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه

المسئلة الثانية المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فني وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي هاشم وجمهور المتاخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى ان المراد من الحبط الوارد في كتاب الله تعالى هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الاتي بالردة كان يمكنه ان ياتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يات بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه اعظم المضار يقال انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فايدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا اوجب المصير اليه لانا ذكرنا بالدلايل القاطعة في مسئلة ان الموافاة شرط في صحة الايمان على ان القول بان اثر الفعل الحادث يزيل اثر الفعل السابق محال

المسئلة الثالثة اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى ان يظفر به ولا يستحق من المومنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان يكون المعنى في قوله حبطت اعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء ٥ لاعزاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التاويل ما يعملونه بعد الردة اما حبوط اعمالهم في الاخرة فعند القايلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي يستحقونه باعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الاخرة بل يستفيدون منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ٥

قوله تعالى **إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله والله غفور رحيم**

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع بان لنا اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه الاية مجاهدا والثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد

المسئلة الثانية هاجروا اي فارقوا اوطانهم وعشايرهم واصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه يقال للكلام القبيح الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو ايضا هجرهم لهذا السبب فكان ذلك مهاجرة واما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم جهده الى جهد اخيه في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد اخيه ليحصل التاييد والقوة ويجوز ان يكون المراد منه بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فيصير مفاعلة ثم قال اولئك يرجون رحمت الله وفيه قولان الاول ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها واراد تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في ساير الايات قلنا الجواب من وجوه احدها ان من مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء وثانيها هب انه واجب عقلا ولكنه معلق بان لا يكفر وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع وثالثها ان المذكور هاهنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان بعد ذلك من ساير الاعمال وهو يرجو ان يوفقه الله تعالى لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء ورابعها ليس المراد من الاية ان الله تعالى يشكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يوتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون القول الثاني ان المراد من الرجاء القطع في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال والله غفور رحيم اي ان الله تعالى يحقق لهم رجاهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما لم يعلموا ورحمهم ٥ ثم قال سبحانه وتعالى عز من قايل

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ٥

ليس فيه بيان انهم عن اي شيء سالوا عن حل الانتفاع به او حرمته ويحتمل انهم سالوا فانه يحتمل انهم سالوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم ٥ سالوا عن حال شربه وحرمته الا انه لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السوال كان واقعا في الحل والحرمة وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى قالوا نزلت في الخمر اربع ايات نزلت بمكة قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها اخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم يقرا قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار منهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رضي الله عنه انتهينا يا رب قال القفال والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم كانوا الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال ان الله تعالى حرم الخمر والميسر بهذه الاية ثم نزل قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم الخمر لان من شرب لا يمكنه ان يصلي الا مع ترك السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت اية المايدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن انس ان هذه الاية نزلت بعد تحريم الخمر

المسئلة الثانية اعلم ان عندنا ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر فنفتقر هاهنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر اما المقام الاول في بيان ان الخمر ما هو قال الشافعي رضي الله عنه كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه احدها ما روى ابو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر عن عمر رضي الله عنهم قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها ان عمر رضي الله عنه اخبر

ان الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها
خمرا وثانيها انه قال انها حرمت يوم حرمت من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة
وثالثها ان عمر رضي الله عنه الحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان عمر كان عالما باللغة وروايته ان الخمر اسم لكل ما خامر العقل
حجة معقولة الحجة الثانية روى ابو داود عن النعمن بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا
وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا صريح في ان هذه الاشياء داخلة
تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت الاية الدالة على تحريم الخمر والثاني انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان يكون مراده
من ذلك بيان ان الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب ان يكون ثابتا في هذه
الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى
ذكرها خصوصا لكونها معهودة في ذلك الزمان فكل ما في معناها من ذرة او سلت او عصارة شجر فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشياء
الستة بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت الربا في غيرها الحجة الثالثة روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي كل مسكر خمر يكون على وجهين احدهما ان الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر
من الاشربة كلها والمقصود منه ان الاية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى
تعالى من هذه اللفظة هذا على سبيل الاحداث كما في الصلوة والصوم وغيرهما والوجه الاخر ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة
وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد في نفسه كونه خمرا فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة
في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشي الحجة الرابعة روى ابو داود عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن البتع فقال كل شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تاويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر
مباح لانه صلى الله عليه وسلم سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك
تفصيل في شي من انواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة وروي ايضا عن القسم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيال يسع ست عشر رطلا وفيه ابين
البيان ان الحرمة شاملة لجميع اجزاء الشراب الحجة السابعة وروى ايضا ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذا لا شك انه متناول
لجميع الاشربة فهذه الاحاديث دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو حرام النوع الثاني من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك
بالاشتقاقات قال اهل اللغة اصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خمارا لانه يغطي راس المراة والخمر ما واراك من شجر وغيره من
وهدة واكمة وخمرت راس الاناء اي غطيته والخامر الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل اي تخالطه يقال خامره
الداء اذا خالطه هنيئا مريئا غير داء مخامر ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكرنا راجع الى الاول لان الشي اذا خالط

تمامه لعزة من اعراضنا ما استحلت

صار بمنزلة الساتر فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكلها سميت بالمصدر من
خمر اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو المسكر فكيف اذا انضاف اليه الاحاديث الكثيرة لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وهو
غير جائز لانا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان اصحاب ابي حنيفة يقولون ان مسمى النكاح
هو الوطي ويثبتونه بالاشتقاق ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاق النوع الثالث من الدلائل على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة
على ان الايات الواردة في الخمر ثلث ايات منها موضعان ورد بلفظ الخمر واحدها هذه الاية والثانية اية المائدة والثالث ورد في
المسكر وهو قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر النوع الرابع من الحجة ان سبب تحريم الخمر هو ان
عمر ومعاذا رضي الله عنهما قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهم انما طلبوا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون
الخمر مذهبا للعقل فوجب ان يكون كلما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما ان يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم النوع
الخامس من الحجة ان الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله
وعن الصلوة ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا يكون هذا نصا في ان حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة
فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر وان لم يكن كذلك فلابد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم ان هذه الوجوه
ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله عنه وجوه احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه
سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه مسكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح
الحجة الثانية ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا نسقيك
مما ننبذه في بيوتنا فقال مما يسقى الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم

فقال

فقال ردوا واعلى القدح فرد عليه ثم دعا بماء من ماء زمزم وصب فيه وشرب وقال اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه
الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من النبيذ الشديد ولان المزج بالماء انما كان لتقطيع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير
سكره الحجة الثالثة التمسك باثار الصحابة والجواب ان قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر
والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الاية كانت نازلة قبل هذه الايات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه
الايات الثلاث اما ناسخة او مخصصة لها واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت فيه تمرات لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء فيه قليلا الى
الحموضة وطبعه صلى الله عليه وسلم كان في نهاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم صلوات الله عليه ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد
صب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة او الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال
الضعيف غير جائز واما اثار الصحابة فهي متعارضة متدافعة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر **المقام الثاني** في بيان ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الاول ان هذه
الاية دالة على ان الخمر مشتمل على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي فكان مجموع
هاتين الايتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به
الا المحرم الثالث انه تعالى قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الاية لا تدل على ان شرب الخمر
اثم بل يدل على ان فيه اثما وهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا
عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات وكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة
المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال ان هذه الاية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه احدها انه تعالى
اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة والثاني لو دلت هذه الاية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت اية المائدة واية تحريم الصلوة
الثالث انه تعالى اخبر ان فيهما اثما كبيرا فمقتضاه ان ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ما داما موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب
القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع والجواب عن الاول ان حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع
فيهما مانعا من حرمتهما لان صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني انا روينا عن ابن عباس انها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكره
غير مروي عنهم وقد يجوز ان يطلب الكبار من الصحابة ما هو اكد من هذه الاية في التحريم كما التمس الخليل عليه السلم مشاهدة احياء الموتى ليزداد سكونا
وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب الخمر مفسدة لهم
في ذلك الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثالثة** في حقيقة الميسر
نقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها قال مقاتل اشتقاقه
من اليسر لانه اخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنا ثمن الجزور من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل
يخاطر في الجاهلية على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة الميسر من التجزية والاقتسام يقال يسروا الشي اي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا
لانه يجزا اجزاء فكانه موضع التجزية والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور وثالثها قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشي ييسر يسرا
وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة واما صفة الميسر قال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة اقداح
وهي الازلام والاقلام الفذ والتوام والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس
والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزءونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلثة وهي المنيح والسفيح
والوغد ولبعضهم لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح فاساميهن وغد وسفيح ومنيح فللفذ سهم والتوام سهمان والرقيب ثلثة وللحلس
اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم
رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن
الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها شيئا ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم **المسئلة الرابعة**
اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع انواع القمار روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اياكم
وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شي فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي
عن علي عليه السلم انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلوة عن النسيان لم يكن
حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال واخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا اما السبق في السهم والخف والحافر فبالاتفاق
ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه **المسئلة الخامسة** الاثم الكبير فيه امور احدها ان عقل الانسان اشرف
صفاته والخمر عدو العقل وكل ما كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري
مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبائح
خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله

الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في حرارتك فقال ما انا باخذ جهلي
بيدي فادخله جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم وثانيها ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن
الصلوة وثالثها ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها
اقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل اكثر كان فتوره اكثر ونفرته
اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان نشاطه اكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار غارقا في اللذات البدنية معرضا
عن تذكرة الاخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم فالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبايح باسرها
ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر ام الخبايث واما الميسر فالاثم فيه ان يفضي الى العداوة والبغضاء لما يجري بينهم من الشتم
والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا يورث العداوة لان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن
الصلوة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المماكسة
في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة وكان يكثر ارباحهم بذلك السبب ومنها ايضا انه يقوي الضعيف ويهضم الطعام ويعين
على الباه ويسلي المحزون ويشجع الجبان ويسخي البخيل ويصفي اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر
التوسعة على ذوي الحاجات لان من قمر لم ياكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قمر في المجلس الواحد مائة
بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح **المسألة السادسة** قرأ حمزة والكسائي
كثير بالثاء المثلثة المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة ان الله تعالى وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر
وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر اعدادا من الذنوب فيهما ولان الاثم في هذه الاية
كالمصاحب للمنافع لانه قال فيهما اثم كبير ومنافع فكان المنافع اعدادا كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه قال فيهما مضار كثيرة ومنافع
كثيرة وحجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما يكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه كبائر الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا
وايضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما اكبر بالباء المنقطة من تحت وذلك يرجح ما قلناه **قوله تعالى**

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد ها هنا فاجيب بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لاخر
يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما راوا الله
ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سالوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله تعالى ان العفو
مقبول وفي هذه الاية مسايل **المسألة الاولى** قال الواحدي اصل العفو في اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو اي الزيادة
وقال ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال رحمه الله العفو ما تيسر وسهل مما يكون فاضلا عن الكفاية
يقال خذ ما عفا اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عفوت لكم
عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا عشر اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكوة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه لما اوصله اليه من
غير الحاح في المطالبة وهذا راجع الى التخفيف ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما
عفا لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان
في نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه وجملة التاويل ان الله تعالى ادب الناس
في الانفاق فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم وات ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين
وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال
النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان عند احدكم شيء فليبدا بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الصدقة
ما ابقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب
فقال يا رسول الله خذ هذه صدقة فوالله لا املك غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا
فاخذها منه ثم حذفه بها حيث لو اصابته لاوجعته ثم قال ياتي احدكم بماله ولا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها
فلا حاجة لنا فيها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط
فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد بقوله العفو ومدار شرع محمد صلوات الله وسلامه
عليه في رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم
متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل **المسألة الثانية** قرا ابو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب
فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه

ينفقون العفو **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق الواجب او التطوع اما القايلون بانه الانفاق الواجب
فلهم قولان الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوات فجاء ذكرها ها هنا على سبيل الاجمال واما تفاصيلها فمذكورة في
السنة الثاني ان هذا كان قبل نزول اية الصدقات فالناس كانوا مامورين ان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقون
الباقي ثم صار هذا منسوخا باية الزكوة فعلى هذا التقدير تكون الاية منسوخة القول الثاني ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على
سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القايل بانه لو كان مفروضا لبين الله مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى راي المخاطب علمنا انه ليس بفرض
واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوجب الله تعالى شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر **اما قوله تعالى** كذلك
يبين الله لكم الايات فمعناه انه يبين لكم الامر فيما سالتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا يبين لكم في مستانف امركم جميع ما تحتاجون اليه
وقوله تعالى لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة فيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الايات في امر الخمر
والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الاخرة فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والاخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا الثالث لعلكم تتفكرون
ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الاخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون في امر الدنيا والاخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم
انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررنا في هذين الوجهين فرض التقديم والتاخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا
يجوز ثم قال تعالى وتقدس وهو اصدق القايلين وارحم الراحمين واكرم الاكرمين واعدل العادلين

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

في الاية مسايل **المسألة الاولى** ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة
طمعا في مالها او زوجوها من ابن لهم لئلا يخرج مالها من يدهم ثم انزل الله تعالى قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم
نارا وانزل الله في الايتام وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى
عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما
تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام
باموالهم فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا امر اموالهم استحقوا الوعيد
الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ها هنا يحتمل انهم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه
الواقعة ويحتمل ان السؤال كان في قلوبهم وانهم تمنوا ان يبين لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الاية وروي انه لما نزلت تلك الايات
اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم
يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا
يفردهما لليتيم فنزلت هذه الاية **المسألة الثانية** قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في
اصلاح اليتيم بالتقويم والتاديب وغيرهما لكي ينشا على علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح ماله بالتجارة ويدخل فيه ايضا
قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله يتناول حال المتكفل اي هذا العمل خير له من ان يكون مقصرا في حق اليتيم و
يتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي
فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا ما يرجع اليهم دون ما لهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى صلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا
له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع وثانيها قول من قال الخير عايد الى الولي يعني اصلاح
اموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولي واعظم اجرا له وثالثها ان الخير عايد الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض
عن مخالطتهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجوانب دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات
العايدة الى الولي والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الاية ان جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغي ان يكون المتكفل
بمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والاخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات الكلية **اما قوله تعالى**
وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسايل **المسألة الاولى** المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا
جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبها بزوال عقله **المسألة الثانية** في تفسير الاية وجوه احدها المراد وان تخالطوهم
في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامهم عن طعام اليتيم وشرابهم عن شراب اليتيم ومسكنهم عن مسكن اليتيم
فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة
والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جايز وثانيها ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة

ذلك العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا قالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال انزلت نفسي من مال الله بمنزلة مال اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه كان فقيرا واكل بالمعروف فلا قضاء عليه القول الثالث ان يكون معنى الآية ان يخلطوا اموال اليتامى باموال انفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي والقول الرابع وهو اختيار ابي مسلم ان المراد الخلط بالمصاهرة في النكاح نحو قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه احدها ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها ان الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخطاب اقرب وثالثها ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتحرى صلاح امواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب ان يكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة ورابعها انه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب اليها هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتأكد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك

المسألة الثالثة قوله فاخوانكم اي فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبته لكان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون **أما قوله تعالى** والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم وقيل يعلم ضمائر من اراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح لها يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله تعالى مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكأنه تعالى قال لما لم يكن احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه بذلك والله يعلم المفسد المصلح الذي يلي من امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لمالهم **قوله تعالى** ولو شاء الله لاعنتكم فيه مسائل

المسألة الاولى الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل العنت من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقة كؤودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار وقال المفسرون فقال ابن عباس لو شاء لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على انفسكم وضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما اشتد عليكم

المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الآية قال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات ولا الضيق في التكليف ولو كان مكلفا ما لا يقدر العبد عليه كان قد جاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم ان وجه تعلق الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء غيره ثم سألوا انفسهم ان هذه الآية وردت في حق اليتيم واجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وايضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل الله تعالى فيه قدر الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول الله تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلف ما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح ان يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسألة العلم والداعي

المسألة الثالثة احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات لما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعنتكم وللنظام ان يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

اعلم ان هذه الآية نظيرة قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء اي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة ولا تتزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في هذه الآية هل هي ابتداء حكم وشرع او هو متعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فان الله تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان امة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعيا لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح

اموالهم

اموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل **المسألة الاولى** روي عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مرثد بن ابي مرثد حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المسلمين بها سرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية اعرضت عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع ووعدها ان يستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى من امر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية

المسألة الثانية اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب الشافعي رحمهم الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه احدها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والموقوف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد ورابعها قول الاعشى انشده الواحدي في البسيط ولا تقربن جارة ان سرها عليك حرام فانكحن او تأبدا وقوله انكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتأبد اي تجنب النساء وقال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله هو حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو الوطء وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا الفرا فسنرى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم ... والناكحين بشاطي دجلة البقرا

وقال ايضا

انكحت صم حصاها خف يعملة ... تغشمرت بي اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد والوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا وقال ابن جني سألت ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته او زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر امرأته او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يحتمل الكلمة غير المجامعة هذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح

المسألة الثالثة في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكره بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر سبحانه عما يشركون وهذه صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك وثانيها ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية ان يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك وثالثها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة وهو باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا ومن كونه تعالى حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى وجوزوا في اقنوم الحيوة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت بانهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الالهية فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق ورابعها ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته صلى الله عليه وسلم فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وهم كانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله تعالى في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضي فقال هذا انما يلزم لو اسلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور خارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله كان مشركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى

الجواب انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر امرا انما الاعتبار بالدليل فاذا ثبت بالدليل ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر ثم اضاف ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحيوة من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ها هنا فهذا المجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ففي هذه الايات فصل بين القسمين وعطف احدهما على الاخر وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا يشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فانه عدو للكافرين فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني يندرجان تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة لما بينا ان اليهودي والنصراني قائلون بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلاجرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فهم ما كانوا يقولون انها شركاء لله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس في الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر وقوع اسم المشرك على الكافر وليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلوة والزكوة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة ما في هذه المسئلة

المسئلة الثالثة الذين قالوا اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهي عن انكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد الائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من امن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى احل المحصنات من المومنات وهذا يدخل فيه من امن منهن بعد الكفر ومن كان على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج يهودية او نصرانية فكتب اليه عمر رضي الله عنه ان خل سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال نتزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور اولها ان لفظ المشرك يتناول الكتابية فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه وقالوا في الاية ما يدل على تاكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات اللاتي يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة والحجة الثانية لهم ان عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا اية التحريم واية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان رضي الله عنه عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين قال احلتهما اية وحرمتهما اية فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ها هنا الحجة الثالثة لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المومنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كان كالمرتدة في انه لا يجوز استدامة العقد عليها **الحجة الرابعة** التمسك باثر عمر رضي الله عنه حكي ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المومنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال انه تعالى قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اخص من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم يثبت ذلك جعلناه مخصصا اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى موجود في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان اية التحريم والتحليل قد تعارضنا فنقول لكن اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع فوجب ان تكون متقدمة على اية التحريم وهذا بخلاف الايتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحد

من تلك الايتين اخص من الاخرى من وجه واعم منها من وجه اخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما ها هنا قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله فقد حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم واما التمسك باثر عمر رضي الله عنه فقد نقلنا عنه انه ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال **المسئلة الرابعة** اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ها هنا غاية التحريم وما هنا الا الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه احدها انا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب عبارة عن التصديق بالقلب وثانيها قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا وثالثها قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله وما هم بمؤمنين كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم اللسان مقام التصديق

المسئلة الخامسة نقل عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الاية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في الاصول ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان تزوج نكاح المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة

اما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو مسلم اللام في قوله ولامة مؤمنة في افادة التوكيد تشبه لام القسم **المسئلة الثانية** الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت فائقة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان يتعلق بالدين والمال والجمال والنسب يتعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا لانه اشرف الاشياء عند كل احد فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد ولامة مؤمنة خير من مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني ان قوله ولو اعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو اعجبتكم بحسنها او مالها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو اعجبتكم **المسئلة الثالثة** قال الجبائي ان الاية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابي حنيفة وذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا الطول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت في الايمان والكفر لا يتفاوت في قدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا الاستدلال لطيف في هذه المسئلة **المسئلة الرابعة** في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان لفظة افعل يقتضي المشاركة في الصفة ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة يشتمل على منافع الاخرة والنفعان مشتركان في اصل كونهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال

اما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ها هنا ان المراد الكل وان المؤمنة لا يحل تزوجها البتة على اختلاف انواع الكفرة **اما قوله تعالى** ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم **اما قوله تعالى** اولئك يدعون الى النار ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية نظير قوله تعالى ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم في تاويل الاية وجوه احدها انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان قيل كيف يدعون الى النار من لم يؤمنوا اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فالظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاغراض وربما ادى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا الرجحان لهذا الجانب لانا بتقدير ان ينتقل الكافر من كفره يستوجب به المسلم مزيد ثواب ودرجة وبتقدير ان ينتقل المسلم من اسلامه يستوجب به العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائر بين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق التاويل الثاني ان في الناس من حمل قوله تعالى اولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعقاب وغرض هذا التاويل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق التاويل الثالث ان الولد الذي يحدث ربما رباه الكافر على الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعوا الى الجنة حيث امر بالتزوج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة **اما قوله تعالى** والله يدعوا الى الجنة والمغفرة ففيه قولان الاول ان المعنى واولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات

اللواتي من تحداه الله وان ينكح المومنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة الثاني انه سبحانه وتعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها
وحرم بعضها صار كانه يدعوا الى الجنة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة ونظيره قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى وقوله تعالى
وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله **اما قوله** وقرا الحسن والمغفرة باذنه بالرفع
اي والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر والله اعلم واحكم

ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين

في الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاث الاول بغير الواو وذكر
الثلاث الاخيرة بالواو والسبب ان سوالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال متفرقة فلم يوت فيها بحرف العطف لان كل واحد من
تلك السوالات سوال مبتدا وسالوا عن السوال المسايل الاخيرة في وقت واحد فجي بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السوال
عن الخمر والميسر والسوال عن كذا والسوال عن كذا **المسالة الثانية** روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد
عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعوهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت
المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فراش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اخذ
المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك
ساير اهل البيت وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال صلى الله عليه وسلم انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم امركم باخراجهن
من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير
واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجهه صلى الله عليه وسلم
حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءت هدية من لبن فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا انه لم يغضب عليهما
المسالة الثالثة اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الما
يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من حيز واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البنا قد
للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجي ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت حيضا ومجيئا وبات مبيتا وحكي الواحدي في البسيط
عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك
مال مالا وهذه اجمعه تذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحتهما جميعا وكسرتهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش
والعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير ثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهو ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا
فاعلم ان اكثر المفسرين من الادبا زعموا ان المراد ههنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان
قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمن الحيض فيكون ظاهره مانعا
من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية ومعلوم ان ذلك
خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الاية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق
الى الاية لا نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله الى احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك
المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع انا
نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض لانه قال قل هو اذى ولو كان
المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا يتعذر ان يكون المحيض عبارة عن الحيض والحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم
المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا ان المراد منه ان ذلك الموضع ذو اذى وايضا لم لا يجوز ان
يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع **اما
قوله تعالى** قل هو اذى فقال عطا وقتادة والسدي اي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شي وقوله فاعتزلوا النساء في
المحيض الاعتزال التنحي عن الشي وقدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو
حاصل في وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المراة وقت الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة
لان دم الحيض دم فاسد متولد من فضلة تدفعها طبيعة المراة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فذلك الدم جار مجرى
البول والغايط فكان اذى وقذرا واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون اذى هذا
ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القران من الطعن **المسالة الرابعة** اعلم ان دم الحيض موصوف

بصفات حقيقية ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنبع ودم الحيض يخرج من الرحم قال الله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عرق
ينقطع في فم الرحم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يويد ما ذكرناه في دفع
النقض عن تعليل القران والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها فاحدها
انه اسود والثاني انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته والرابع انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا والخامس ان له
رايحة كريهة بخلاف ساير الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة والسادس انه بحراني وهو الشديد الحمرة وقيل ما تحصل
من كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا
بهذه الصفات فهو دم حيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون لعارض
الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف
فايجاب التامل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها
حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف ما كانت صفة تلك الدما والمقصود
من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلوة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف
وقراة القران وتصير المراة بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القران انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه **المسالة الخامسة**
اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رضي الله عنه اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول علي عليه السلام
وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحق وقال مالك وابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم
فاسد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد كان ابو حنيفة يقول قال عطا ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر
يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فهو كذلك واحتج ابو بكر
الرازي في احكام القران على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود
من المراة وكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا استحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي
ان فاطمة بنت ابي حبيش سالت النبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر وايضا روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي
صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض ثم اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول واعلم ان هذه
الحجة ضعيفة لان القايل ان يقول انما نميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم
الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامر كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكاليف
الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم نحكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق نميز الحيض عن الاستحاضة وان لم
نجعل للحيض زمانا معينا وحجة مالك رضي الله عنه من وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض
هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله
صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة الحجة الثانية انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصف كونه اذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرايحة المنكرة فيه واللون الفاسد
والحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة
في كتاب الله تعالى على سبيل النص الصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا اما الشافعي فاحتج على ابي حنيفة بوجهين الاول
انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزايد على العشرة بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد
ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في اقل من يوم وليلة وفي
الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبينك يا ابا حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في هذه المدة الحجة الثانية للشافعي في جانب
الزيادة ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها
لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان بهذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها
ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امراة نصف عمرها لا تصلي اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين الاول ان الشطر
ليس هو النصف بل البعض والثاني انه لا يوجد في الدنيا امراة تكون حايضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ فهو من عمرها
والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشي اذا جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه
وعن الثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ
واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى ما روي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحيض
ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد الحجة الثانية ما روي عن انس بن

مالك وعثمن بن العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين احدهما
ان القول اذا ظهر من الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني ان المقادير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابي فالظاهر انه
سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم الحجة الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله تعالى ستا او سبعا كما
يحيض النساء في كل شهر وجه الاستدلال به ان قوله صلى الله عليه وسلم كما يحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض جميع النساء في كل شهر
هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء ما
رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احديهن الليالي والايام لا تصلي هذا
الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الليالي والايام واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام
ولا يقال في الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام وايضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة
بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث ام سلمة في المراة التي سألته انها تهراق الدم
فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلوة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل وتصلي فان قيل لعل حيض
تلك المراة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه صلى الله عليه وسلم ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل
هذا على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلوة ايام حيضها
وذلك عام في جميع النساء الحجة الخامسة وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصلوة والصوم لازم
بعض العمومات على وجوبها ترك العمل بها في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان
فيما دون الثلاث حصل اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه ايضا اختلاف العلماء فاورث شبهة
فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء في هذه المسئلة **المسئلة السادسة** اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة و
اختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة ودون الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما هو اختيارنا كانت الآية
دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه
بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع اما من فسر المحيض بالحيض كان تقدير الآية فاعتزلوا النساء في زمن الحيض ثم
يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة **اما قوله تعالى** ولا تقربوهن حتى
يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن اي ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها
وهذا كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ
بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وابو
بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائي يطّهّرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو على زوال الدم
لان يطهرن من طهرت المراة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطّهّرن بالتشديد فهو
على معنى يتطهرن فادغم كقوله تعالى يا ايها المزمل يا ايها المدثر اي المتزمل والمتدثر **المسئلة الثانية** اكثر فقهاء الامصار
على ان المراة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل عن الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري
والمشهور عن ابي حنيفة رحمهم الله انها ان رات الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال
حجة الشافعي وجهين الاول ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما
اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهر بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع
بين الامرين ممكن فوجب دلالة الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الحجة الثانية
قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب
ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة ابي حنيفة قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي ان يطهرن
بمعنى ان ينقطع حيضهن فاذا كان انقطاع الحيض غاية للنهي وجب ان لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض اجاب القاضي عنه بانه
لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما والحق اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم
فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع
الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي رضي الله عنه واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال
عطاء وطاوس هو الوضوء ونتوقف والصحيح هو الاول لوجهين احدهما ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المراة فوجب
ان يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعضه والثاني ان حمل التطهر الذي يختص بالحيض بوجوبه اولى من التطهر الذي يثبت في
الاستحاضة كثبوته في الحيض وهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن وجود الماء وان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب

لاغتسال

الاغتسال ان التيمم يقوم مقامه وانما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي ان لا يجوز
قربها الا عند الاغتسال بالماء **المسئلة الثالثة** اختلفوا في المراد بقوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه الاول
وهو قول ابن عباس ومجاهد وابرهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأتي فانه هو الذي امر الله به ولا تأتوهن في غير المأتي وقوله من حيث
امركم الله كقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة اي في يوم الجمعة الثاني قال الاصم والزجاج اي فأتوهن بحيث يحل لكم غشيانهن و
ذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات الثالث وهو قول محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو
القول الاول لان لفظة حيث حقيقة في المكان مجاز في غيرها **اما قوله تعالى** ان الله يحب التوابين فالكلام في تفسير محبة
الله تعالى وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى
من حيث انه يكثر في قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا
بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا يحسن منه التوبة والجواب من وجهين احدهما ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فيلزمه
التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز الثاني قال ابو مسلم التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله في كل الاحوال محمود ا
اعترض القاضي عليه بان التوبة وان كانت في اصل اللغة هي الرجوع الا انها في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك
في الحاضر والعزم على ان لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولابي مسلم ان يجيب عنه
فيقول مرادي من هذا الجواب انه ان امكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته
على التوبة بحسب اللغة الاصلية ليلا يتوجه الطعن والسؤال **اما قوله تعالى** ويحب المتطهرين ففيه وجوه احدها
المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التائب هو الذي فعل ثم ترك والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين
القسمين واللفظ يحتمل لذلك لان الذنب كان نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا
المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل والقول الثاني انه
المراد ان لا يأتيها في زمان الحيض وان لا يأتيها في غير المأتي على ما قال فأتوهن من حيث امركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا اولى لانه اليق بما
قبل هذه الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط عليه السلم اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان في
الادبار والقول الثالث انه تعالى لما امر بالتطهر في قوله فاذا تطهرن فلا جرم مدح التطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر
بالماء وقال تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل في التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله تعالى عليهم

نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنين ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم

في الآية مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي ان اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها
من دبرها جاء ولدها احول وزعموا ان ذلك في التورية فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود فنزلت هذه الآية وثانيها
روي عن ابن عباس ان عمر رضي الله عنهم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه وثالثها كان الانصار تنكر
بان يأتي الرجل المرأة في قبلها من دبرها وكانوا اخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية **المسئلة الثانية**
حرث لكم اي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا
وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون الولد فحذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله
فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امراه اي مأموره وهذا شهوة فلان اي مشتهاه وكذلك حرث الرجل محرثه **المسئلة الثالثة** ذهب
اكثر العلماء الى ان المراد من الآية ان الرجل مخير بين ان يأتيها من قبلها في قبلها وبين ان يأتيها من دبرها في قبلها فقوله انى شئتم محمول على ذلك
ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجويز اتيان النساء في ادبارهن وساير الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهو قول مالك واختيار
السيد المرتضى من الشيعة والسيد رواه عن جعفر بن محمد الصادق وعليهما السلم حجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن وجوه الاول ان الله
تعالى قال في آية المحيض فلما يؤذي الانسان منه وههنا تأذي الانسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت تلك
العلة قائمة ههنا فوجب حصول الحرمة الحجة الثانية قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن ان يقال انه يفيد وجوب
اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من اتى المراة وجب ان يأتيها في ذلك الموضع الذي امر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر
لان ذلك غير واجب بالاجماع فتعين ان يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت ان رجلا سأل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في اي الخربتين او في اي الخرزتين
او في اي الخصفتين اما من قبلها في قبلها فنعم او من دبرها في دبرها فلا ان الله تعالى لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في ادبارهن والمراد من الخربة مسلكها
واصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هي الثقبة التي يثقبها الخراز وكني به عن المأتي وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته

حجة من قال بالجواز وجوه الاول التمسك بهذه الآية من وجهين الاول انه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم أنى شئتم فيكون هذا اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثاني ان كلمة أنى معناها اين قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت كان هذا تخييرا من الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظاهر انه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها في قبلها او من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور هاهنا لفظة كيف بل أنى وثبت ان لفظة أنى مشعرة بالتخيير من الامكنة ثبت ان ليس المراد ما ذكروه بل ما ذكرنا الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به في حق النسوان الحجة الثالثة توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك علي حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا يقتضي ان يكون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير المأتى وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المرأة بجميع اجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المرأة مقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا انا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح هاهنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة في قوله فأتوا حرثكم أنى شئتم فوجب حمل الحرث هاهنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت ان هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء في المأتى الوجه الثاني بيان ان هذه الآية لا يمكن ان تكون دالة على ما ذكروه ما بيناه ان ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين احدهما قوله هو اذى والثاني قوله من حيث امركم الله فلو دلت هذه الآية على الجواز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل ان لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة يجب ان لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان الآية المراد بها ليس ما ذكروه وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها في التفصيل اما الوجه الاول فقد بينا ان قوله فأتوا حرثكم ان معناه فأتوا موضع الحرث واما الثاني لما كان المراد بالحرث في قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يكن حمل أنى شئتم على التخيير في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي ان يكون المراد من أنى شئتم فيضمر لفظة من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار اولى من حمله على لفظ الحرث على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا على الاضمار لانا نقول بل هذا اولى لان الاصل في الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام واما الرابع فجوابه ان قوله دبرك علي حرام انما صلح ان يكون كناية عن الطلاق لانه محل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق **المسئلة الرابعة** اختلف المفسرون في تفسير قوله أنى شئتم فالمشهور ما ذكرنا انه يجوز للزوج ان يأتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني ان المعنى أي شئتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صائمة او حائضا والثالث انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة او باركة او مضطجعة بعد ان يكون في المحرث الرابع قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شئتم من ليل او نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين ان سبب نزول هذه الآية هو ان اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد احول فانزل الله تعالى هذه الآية لتكذيب قولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها في هذا الباب لان أنى لا يكون بمعنى متى وانما يكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت أنى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام عليه الا على ما قلنا **اما قوله تعالى** وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله تزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من اهل النار وهو قوله قالوا بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطي كأنه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطيهن لكم لاجل انهن حرث لكم اي بسبب انه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم لما كان السبب في اباحة وطيها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن في احد الموضعين والمنع من الموضع الآخر لا جرم قال وقدموا لانفسكم اي لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم اكده ثالثا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين **اما قوله تعالى** واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير كلام الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واعلم انه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة اولها وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انه انما كلفكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وفي ترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور

والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا واما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد بغاية الترتيب المعتبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لكونه كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا ۞ **قوله تعالى**

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

المفسرون اكثروا من كلام في هذه الآية واجود ما ذكروه وجهان الاول وهو الذي ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهي عن الجراءة على الله تعالى بكثرة الحلف به وذلك لان من اكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعلني عرضة للوائم وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه ... وان سبقت منه الالية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلى عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية وقوله بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما فيه من البر والتقوى والاصلاح فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول لاعتقاده ان الله اعظم واجل من ان يستشهد باسمه المعظم في مطالب الدنيا وخسايس مطالب الخلق فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى ۞ فظاهر لانه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله تعالى واما الاصلاح بين الناس فلان الناس متى اعتقدوا فيه كونه معظما لله تعالى الى هذا الحد محترزا عن الاخلال بواجب حقه اعتقدوا صدقه ومحبته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه التأويل الثاني قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه قال اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض اي تجانى ذلك فمنعني منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا بكلام آخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم او اصلاح بين الناس او احسان الى احد او عبادة ثم يقول اخاف الله ان احنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى هذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات اخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال تعالى في آخر الآية والله سميع عليم اي ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا من ان تستشهدوا باسمه الكريم في اغراض العاجلة فهو عليم عالم بما في قلبكم ونيتكم **اما قوله تعالى**

في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما او غيره اما ورود هذه اللفظة في الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية اما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد واذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وان يكون المراد واذا مروا بالفعل الذي يكون لغوا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا واما الرواية فيقال لغى الطائر يلغو لغوا اذا صوت ولغو الطائر تصويته واما ورود هذه اللفظة في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو قال جرير

يعد الناسبون بني تميم ... بيوت المجد اربعة كبارا
ويخرج منهم المرئي لغوا ... كما الغيت في الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب اسراب حجيج كظم ... عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد ذكروا وجوها الاول قال الشافعي انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف فلو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والثاني وهو قول ابي حنيفة ان اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بالصدق في ذلك مذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول ابي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي على قوله وجوه الاول ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم

انه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مر بقوم يتناضلون ومعه رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله ثم اخطأ فقال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كلا ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة رضي الله عنها قالت ايمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب واثر الصحابي في تفسير كلام الله تعالى اولى الحجة الثانية ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على سبيل الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب ان يكون اللغو الذي هو كالمقابل له ان يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله وبلى والله واما اذا حلف على شيء بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان حاصلا بكسب القلب الحجة الثالثة انه سبحانه وتعالى ذكر قبل هذه الاية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وذكرنا ان معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله وبلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر بعد عقيب قوله ولا تجعلوا الله عرضة حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف فذكر على سبيل الاعتياد لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يقتضي اما ان يمتنعوا عن الكلام او يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الاية وكان تاويل الشافعي اولى حجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل الحجة الثانية ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان توجبان الكفارة في قول الناس لا والله وبلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي ووجب تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

اي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي اما اليمين على المستقبل فانه قابل للتقوية فلم يكن هذا اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا القول الثالث في تفسير يمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية فهذا هو يمين اللغو لان اللغو هو المعصية قال الله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فبين تعالى انه لا يؤاخذ بتلك بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي باقامتكم على الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التاويل يتاكد بقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وهذا التاويل ضعيف من وجهين الاول هو ان المؤاخذة المذكورة في هذه الاية صارت مفسرة في اية المائدة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وها هنا الكفارة واجبة عرفنا ان المراد من الاية ليس هو هذه الصورة الثاني انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكرناه من الاصرار على الشيء الذي هو حلف عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذاك لا يسمى كسب القلب القول الرابع في تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا القول الخامس وهو اختيار القاضي المراد به ما يقع سهوا غير مقصود البتة والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي بما تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو

المسئلة الثانية احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال انه تعالى ذكرها هنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين يحتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذي يضاده الحل فلما ذكر ها هنا بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة ها هنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ما هي وبينها في اية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الايتين مجملة من وجه ومبينة من وجه اخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب به فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها **اما قوله تعالى** والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم في كلام العرب الاناة والسكون يقال ضع الهودج على احلم الجمال اي على اشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لانه يري في حال السكون وحلمة الثدي ومعنى الحليم في صفة الله تعالى الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار **اما قوله تعالى**

للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الى يؤلي وآلى وائتلى بمعنى ايلاء والاسم منه الالية والالوة كلها بالتشديد وحكى ابو عمرو الوة والوة ثلاث لغات بتخفيفه

وبالجملة فالالية والقسم والحلف واليمين كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى اليت ان افعل خلاف المقدور ومن قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه فان بدرت منه الالية برت هذا هو معنى اللفظ بحسب اصل اللغة اما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطي كما اذا قال والله لا اجامعك ولا اباضعك ولا اقربك ومن المفسرين من قال في الاية حذف تقديره للذين يؤلون ان يعتزلوا من وطي نسائهم الا انه حذف ذلك لدلالة الباقي عليه وانا اقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه على المتعارف الشرعي استغنينا عن هذا **المسئلة الثانية** يروى ان الايلاء في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المراة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها وكان يتركها كذلك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المراة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك وامهل الزوج مدة حتى يروي ويتامل فان رأى المصلحة في ذلك ترك هذه المضارة وان رأى المصلحة في المفارقة عن المراة فارقها **المسئلة الثالثة** قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس يقسمون من نسائهم **اما قوله تعالى** من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال المتعارف ان يقال حلف فلان على كذا وآلى على كذا فلم ابدلت لفظة على ها هنا بلفظة من والجواب من وجهين الاول ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني انه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مؤلين او مقسمين اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التثبت والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا وتقول ما لي على هذا الامر تربص اي تثبت واضاف التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله تعالى فان فاؤا فمعناه فان رجعوا والفيء في اللغة الرجوع وهو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود فيء وفرق اهل العربية بين الفيء والظل فقال الفيء ما كان بالعشي لانه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وانشدوا

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق

وقيل فلان سريع الفيئة والفيئة حكاهما الفراء عن العرب انه سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للرجوع اذا تاب من اضراره بامراته كما انه غفور رحيم لكل التوابين والله اعلم باحكام كلامه واسرار تنزيله

وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم

فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن اي اقسمت والطلاق مصدر طلقت المراة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب والطلاق عبارة عن انطلاق المراة فهذا ما يتعلق بنفس لفظ الاية اما الاحكام فكثيرة ونذكر ها هنا بعض ما دلت الاية عليه **المسئلة الاولى** كل زوج تصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا العقد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول صح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق اما قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم الحكم الثاني قال الشافعي مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية وهي اربعة اشهر كان الزوجان حرين او رقيقين واحدهما كان حرا والاخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك يتنصف بالرق الا ان عند ابي حنيفة يتنصف برق المراة وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة الحكم الثالث يصح الايلاء حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الاية الحكم الرابع يصح الايلاء عن المراة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية زوجة وثبت انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت في الاية لظاهر قوله الذين يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع لم يصح ايلاؤه ففيه حكمان الاول ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المقصود في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الاية الثاني المجبوب ان بقي منه ما يمكنه ان يجامع به صح لانه يجامع كما يجامع الفحل صح ايلاؤه وان لم يبق فيه قولان احدهما لا يصح وهو قول ابي حنيفة والثاني يصح لعموم الاية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه العقد الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى في الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم لا لغيركم **المسئلة الثانية** المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل تجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول ابي حنيفة انه تجب عليه كفارة اليمين والقديم وهو انه اذا فاء بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة واي فرق بين ان يقول والله لا اقربك ثم يقربها وبين ان يقول والله لا اكلمك ثم كلمها وحجة القول القديم قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم

والاستدلال به من وجهين الاول ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله تعالى هاهنا لان الحاجة هاهنا اشد مساسة الى معرفتها وتاخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعالى لم يذكر وجوب الكفارة تنبيها على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك
المواخذة وللاولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك ذكر الكفارة هاهنا لانه تعالى بينها في القران على لسان النبي صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع
اما قوله غفور رحيم فانه يدل على عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد
والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر وانت طالق او ضرتك طالق او التزم امرا في الذمة فقال ان
وطئتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او صوم او حج او صلاة فهل يكون موليا للشافعي فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في
ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء المعهود في الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف
فليحلف بالله فمطلق الحلف يعم الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجماعة العلماء انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول
الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة
فعليه ما في نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها ان عليه كفارة اليمين والثاني ان عليه الوفاء بما سمى والثالث انه يتخير بين كفارة اليمين
وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فعند مضي اربعة اشهر يضيق الامر عليه حتى يفيء او يطلق وان قلنا لا يكون
موليا لا يضيق عليه الامر **المسئلة الثالثة** اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال الاول قول ابن عباس انه لا يكون موليا
حتى يحلف انه لا يطؤها ابدا والثاني قول الحسن البصري واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا وان كان يوما وهذان المذهبان في غاية
التباعد والثالث قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف ان لا يطأها اربعة اشهر او فيما زاد الرابع قول الشافعي واحمد
ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي انه اذا آلى منها اكثر من اربعة
اشهر اجل اربعة اشهر وفي هذه المدة يكون حقا للزوج فان مضت فطالبت المراة الزوج بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما
طلق الحاكم عليه وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان الفاء في قوله فان فاؤا
فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة اشهر فان قيل
ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا ابقى
معك هذا الشهر فان ارضيتموني بقيت معكم والا ارتحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر
اشارة الى حكمين احدهما صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على النسوان والفاء في قوله فان فاؤا وردت عقيب ذكرهما
معا فلا بد وان يكون هذا الحكم مشروعا عقيب الامرين اعني عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو
قوله انا انزل عليكم عندكم فان ارضيتموني بقيت والا ارتحلت لان هناك الفاء صارت مذكورة عقيب شيء واحد وهو النزول فلا جرم لزم ما دخل عليه
متاخرا عن ذلك النزول اما هاهنا الفاء صارت مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا بعد هذين
الامرين وهذا الكلام ظاهر الحجة الثانية للشافعي رضي الله عنه ان قوله وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون
بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع فان قيل الايلاء طلاق في نفسه فالمراد من قوله
وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزموا الذين يؤلون من نسائهم
الطلاق فيجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متاخر عن العزم
لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا يفيد القطع بان الطلاق في هذه الاية مغاير لذلك الايلاء وهذا الكلام ظاهر الحجة
الثالثة ان قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان يقول تقدير الاية فان عزموا
الطلاق طلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لا يجوز ان يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا
التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء فلا بد وان يصدر عن الزوج بعد ذلك الايلاء كلام حتى يكون قوله تعالى
فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين وذلك يقتضي ان يكون وقت ثبوتهما
واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك الحجة الخامسة ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة
مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك قدرا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المراة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون
اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا الباب امرا غير مضبوط بين
تعالى حدا فاصلا بين القصر والطول فعند حصول هذه المدة يتبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة
الشرع عند ظهور قصد المضارة ان يامره اما بترك المضارة او بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل
في مدة العنين وغيرها حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قرا فان فاؤا فيهن والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة
لان كل ما كان قرانا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقران واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك في ان التسمية ليست
من القران وايضا قد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلاثة دلت على ان هذه الفيئة لا تكون في نفس المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها

والله اعلم

٢٢٨

والله اعلم واحكم باسرار الغيوب واليه المرجع في الامر كله **والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل
الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان**
اعلم ان الله تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق
للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة
هي المراة التي اوقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة فاذا كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة
لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع واما المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها او لا تكون
مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى فاذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما
ان تكون مدخولا بها فهي اما ان تكون مدخولا بها فهي اما ان تكون حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حاملا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط
او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض واما اذا كان الحيض في حقها ممكنا فاما
ان تكون رقيقة او حرة فان كانت رقيقة كان عدتها بقرءين لا بثلاثة اما اذا كانت المراة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت
حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها في هذه الاية
وفي الاية سؤالات السؤال الاول العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ
الكل على الغالب يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان
السواد قليلا كان اطلاق لفظ السواد عليه كذبا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الاية
ليست كذلك فانكم خرجتم عن عمومها خمسة اقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب
اما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان لفظ العدة لبراءة
الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء
انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فنادرة وتخصيص كالنادر فثبت ان الاعم الاغلب باق في
تحت هذا العموم السؤال الثاني قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر الجواب
من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى
هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مامورة بذلك
تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه متى انقضت
هذه العدة حصل المقصود سواء كان علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف
التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تاكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه
موجودا ونظيره قوله رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها السؤال الثالث لو قال
يتربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الذي حمله في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدا ثم قوله يتربصن اسنادا للفعل
الى ضمير المطلقات ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل
الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيده قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل
يستعمل في امرين احدهما ان يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كتبت في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانفراد
الثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقدم ذكر المحدث عنه بحديث اكد لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل فلا
يريد الحصر بل ان يحقق على السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله تعالى واتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون
ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة ... شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت انك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق
الى معرفته فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة السؤال
الرابع هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس الجواب في ذكر الانفس تهييج لهن على
التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقمعن انفسهن
ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص السؤال الخامس لفظ الانفس جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس كثيرة
والقروء جمع كثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان
الاخر لاشتراكهما في معنى الجمعية وايضا لعل القروء كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء السؤال السادس لم لم يقل ثلاث قروء

كما يقال ثلث حيض والجواب انه اتبع التذكير اللفظ ولفظ القرء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الاية وبقي من الكلام في
هذه الاية مسئلة واحدة في حقيقة القرء فنقول القرء جمع قروء وقرو ولا خلاف في ان القرء يقع على الحيض والطهر قال ابو عبيدة الاقراء
من الحيض الاضداد في كلام العرب المشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض معا وقال اخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في
الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة
اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش
والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء
هو الوقت يقال اقرأت النجوم اذا طلعت واقرأت اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشد الهذلي
اذا هبت لقاريها الرياح واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله تعالى
امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان
العلماء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي انها الاطهار وروي ذلك
عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض
وهو قول ابي حنيفة والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحق رضي الله عنهم وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم
اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان
طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال
الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت
لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء او تمضي عليها وقت صلوة حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى
قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي في يوم القيامة لكن
الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما
تقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث واقول هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رضي الله عنه لان قول القائل لثلاث بقين
من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه فكذا ههنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع
في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة
وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت هل تدرون ما الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي عند
والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء الحجة الثالثة ان القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي ما جمعت
في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم هجان اللون لم تقرأ جنينا وقال الاخفش ما قرأت حيضة اي ما ضمت في رحمها
على حيضة وسمي الحوض مقراة لانه يجمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القران قرانا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع
العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارئ اي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم هو زمان الطهر
لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال في زمان الحيض انه اولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا
الزمان في الرحم قلنا الدم لا يجتمع في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن وكان معنى
الاجتماع وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكثر احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم اخر الطهر
اذ لو لم يمتل تلك المعاصر لما سالت الى الخارج فمن اول الطهر ياخذ في الاجتماع والازدياد الى اخره والاخر هو كمال حال الاجتماع فكان
اخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين الحجة الرابعة الاصل انه لا يكون لاحد على احد من العقلاء المكلفين حق الحبس
والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا
من الاعتداد بالحيض ولما كان كذلك اثبتنا الاقل ومع العمل بهذه الاية فطرحنا الاكثر بالدلائل على ان الاصل ان لا يكون لاحد
على غيره قدرة الحبس والمنع الحجة الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء
تسمى اقراء ان تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المرأة عن العهدة بايهما كان على سبيل التخيير الا انا
بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا يكون المرأة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة
الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزائد لا الى بدل وكلما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا الاعتداد بالقدر
الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بهذه الحيضة واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة
رضي الله عنه من وجوه الاول ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض لما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلوة ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكور من القران الى الحيض
الحجة الثانية ان القول بالاقراء حيض يمكنه مع استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص

الحوض

لانه حيض وانما تخرج بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرءين وبعض الثالث لان عنده المطلقة اذا طلقها
في اخر الطهر تعتد بذلك قرءا اذا كان ذلك في احد القولين بكمال الاقراء الثلاثة وفي القول الاخر كان القول الاول اليق بالظاهر اجاب الشافعي
عن ذلك بان قال قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله ثلاثة ثم ان حملنا الاية على شهرين وبعض الثالث وذلك هو شوال
وذو القعدة وبعض ذي الحجة فكذا ههنا جاز ان يحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر واجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب
من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الاية لدليل فلم يلزمنا ان نترك الظاهر في هذه الاية من غير دليل والثاني ان في العدة تربصا
متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة ولا كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكانه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق
واجاب المتاخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الاول ان حمل القرء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة وحمله على الحيض
يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه ان هذه الزيادة
لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرنا بالطلاق في اخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق
بالطهر صارت تلك الزيادة محتملة بالضرورة فنحن ايضا نقول لما صارت الاقراء معتبرة بالاطهار والله تعالى امرنا بالطلاق في الطهر
صار تقدير الاية يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق وطهران اخران ثم لزم من كون الطهر الاول طهر الطلاق وان يكون ذلك الطهر
ناقصا لتعقل وقوع الطلاق فيه والوجه الثاني في الجواب انا اثبتنا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في اخر الطهر
فكان في الحقيقة الجزء الاخير من الطهر قرءا تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القرء الحجة الثالثة لهم انه تعالى
نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون
الاطهار وايضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامه فان الاشهر لا بد من تمامها وجب ايضا ان يكون الكمال
معتبرا في المبدل فلا بد وان يكون القرء كاملة والقرء الكاملة هي الحيض اما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض الثالث الحجة
الرابعة لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب
ان تكون عدة الحرة هي الحيض الحجة الخامسة اجمعنا على ان الاستبراء في شراء الجواري تكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة
لان المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرئ به
الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة لهم ان القول بان القرء هو الحيض احتياطا وتغليبا لجانب
الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت في الحيض الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم على الغير التزوج بها وان
جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم اولى بالرعاية لقول النبي صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا
وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط وكان اولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله في حق كل
احد ما ادى اليه اجتهاده **اما قوله تعالى** ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا
على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة امينة
في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي اثنان وثلثون يوما وساعة لان امرها
يحمل على انها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى
يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها لحصول ثلاثة اطهار فمتى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها
وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في ارحامهن
ثلاثة اقوال الاول انه الحيض والحبل معا وذلك لان المرأة لها اغراض كثيرة في كتمانها اما كتمان الحمل الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها
بالقرء اقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحمل قصر زمان عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج وربما
احبت التزوج بزوج اخر واحبت ان يلحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الاغراض تكتم الحمل واما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقها
الزوج وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الاول وقد تحب قصر عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك الا
بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت اولا فكتمته ثم طهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك اول حيضها فقد طولت العدة
واذا كتمت الحيضة الثالثة وحدث فحصل واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فقد ثبت انه كان لها غرض في كتمان
الحبل فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين القول الثاني ان المراد هو النهي عن كتمان الحبل فقط واحتجوا
عليه بوجوه احدها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وثانيها ان الحيض خارج عن الرحم وثالثها ان حمل قوله
تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية الخساسة والقذارة واعلم ان
هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف احوال
الحل والحرمة في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل والقول الثالث ان المراد من ذلك هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الاية وردت

تعقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل عليه وهذا ايضا ضعيف لان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستقل بنفسه من غير ان يرد الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم **اما قوله تعالى** ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما يقول الرجل الذي يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم يريد ان كنت مؤمنا فينبغي ان يمنعك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد للنساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه والاية دالة على ان كل من جعل الامين في شيء يخاف فيه فالقول قوله عند الله **اما قوله تعالى** وبعولتهن احق بردهن فاعلم ان هذا هو الطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والخؤولة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب ولا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمراة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فيما يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا فكان النساء يدعون ازواجهن بالسودد والقول الثاني البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امراته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامراة حسنة البعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان المعنى واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سؤالات السؤال الاول ما فائدة قوله احق مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك والجواب من وجهين الاول انه تعالى قال قبل هذه الاية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل ان يتزوج بهن زوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردها وذلك يثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول احق من المتزوج في العدة الثاني اذا كانت معتدة فلها في نقض العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن حق هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق هذا الزوج جاز ان يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهم ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة السؤال الثاني ما معنى الرد الجواب يقال رددته اي رجعته قال تعالى في مواضع ولئن رددت الى ربي وفي موضع اخر ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة وهي زوجة كما كانت الجواب ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والجري في العدة وهي ما دامت في العدة كانها كانت جارية الى ابطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك لا جرم سميت الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل السؤال الرابع ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب ان حق الرد انما يثبت في حق الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل الرد والرجعة **اما قوله تعالى** ان ارادوا اصلاحا فالمعنى ان الازواج احق بهذه الرجعة ان ارادوا اصلاحا وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الاية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المراة ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم يوجد ارادة الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم **اما قوله تعالى** ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف فاعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الاخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الاخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها روي عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامراتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن وثالثها لهن على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الاية **اما قوله تعالى** وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال رجل الرجلة اي القوة وهو ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجيل اي قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار اي قوي ضياؤه واما الدرجة فهي المنزلة واصلها من درجت الشيء ادرجه درجا وادرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اي فنوا ومعناه انهم طووا عمرهم فنيا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوي منزلة بعد منزلة والدرجة المنزلة من منازل الطي ومنه الدرجة التي يرتقى فيها **المسئلة الثانية** اعلم ان فضل الرجل على المراة امر معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل اذ يكون في الفضيلة

من النساء في امور احدها في العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث والرابع في صلاحية الامامة والقضاء والشهادة والخامس ان له ان يتزوج عليها ويتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج في الميراث منها اكثر من نصيبها في الميراث منه والسابع ان الزوج قادر على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المراة ام ابت اما المراة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا ان تمنع الزوج من المراجعة والثامن ان نصيب الرجل في سهم الغنيمة اكثر من نصيب المراة فاذا ثبت فضل الرجل على المراة في هذه الامور ظهر ان المراة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهن عوان عندكم وفي خبر اخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمراة فكان معنى الاية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد الوجه الثاني ان يكون المراد ان حصول المنافع واللذة مشتركة بين الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والمودة والالفة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المراة منها اوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من الحقوق وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الافات فكان قيام المراة بخدمة الرجل اكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو امرت احدا بالسجود لغير الله لامرت المراة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم اي غالب لا يمنع مصيب في احكامه وافعاله لا يتطرق اليهما السهو والغلط والباطل **قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون** اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق الذي بينت فيه الرجعة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** كان الرجل في الجاهلية يطلق امراته ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة كان القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امراة الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله الطلاق مرتان **المسئلة الثانية** اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدا او هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدا ومعناه ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلث حرام وزعم ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وحذيفة والقول الثاني في تفسير الاية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلث وهو مذهب الشافعي حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود افادا الاستغراق فصار تقدير الاية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو كان هكذا افاد ان الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق والايقاع فان قيل هذه الاية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الاية بيان صفة السنة بل كان تفسيرا لاصل الطلاق فيرد على هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تاكيد معنى الامر فثبت ان هذه الاية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين الاول وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت انه لو طلقها اثنتين او ثلثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد القول الثاني ان نفسر هذه الاية ان نقول انها ليست كلاما تاما بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الاية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه ان ذلك الطلاق الذي ثبت فيه حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الاية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى وجوه الاول ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما في كل الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان واذا جعلنا الاية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص او كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك اولى من ان لا يكون كذلك لان تاخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا ان الارجح ان لا يتاخر الحجة الثانية اذا جعلنا هذا الكلام مبتدا كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لا بطال الله تعالى

ذكر الطلقة الثانية وهو قوله او تسريح باحسان فصار تقدير الاية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله او تسريح متعلق بقوله فامساك
بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو حملنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان
طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز الحجة الثالثة ما روينا في سبب نزول هذه الاية انما نزلت بسبب امراة شكت الى عائشة رضي الله عنها
ان زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الاية فكان
تنزيل هذه الاية على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم اخر اجنبي عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسائل

المسألة الاولى

الامساك خلاف الاطلاق والمساك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال
الفراء يقال انه لشيء مساك غلمانه وفيه مسكة من خير اي قوة واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليصه بعضه من بعض وسرح الماشية
سرحا اذا ارسلها ترعى

المسألة الثانية

تقدير الاية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتين فالواجب
بعد هاتين المرتين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانتفاع
وفي معنى الاية وجهان احدهما ان يوقع عليها الطلقة الثالثة روي انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فاين الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله او تسريح باحسان والثاني ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو
مروي عن الضحاك والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه احدها ان الفاء في قوله فان طلقها تقتضي وقوع هذه الطلقة متاخرة
عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثانية لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وثانيها انه لو حملنا التسريح على ترك المراجعة
كانت الاية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا يراجعها بل يتركها
حتى تنقضي العدة او تحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الاية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو حملنا التسريح بالاحسان
طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق وانه غير جائز وثالثها ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل
اللفظ على ترك الرجعة اولى من حمله على التطليق ورابعها انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا والمراد
به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثالثة فهذه الوجوه ظاهرة ما لم يثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول فان صح ذلك
الخبر فلا مزيد عليه واعلم ان المراد من الاحسان هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر
الناس عنها

المسألة الثالثة

الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري هل تشق عليه مفارقته ام لا
فاذا فارقه بعد ذلك فحينئذ يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة
ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك
المفارقة وعرف احوال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها
على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورافته بعبده قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما
آتيتموهن شيئا اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا
بالاحسان بين في هذه الاية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك
بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي ان يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما
في سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن فقوله ههنا الا ان ياتين بفاحشة مبينة وقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما
آتيتموهن شيئا كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وقوله ههنا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله وهو كقوله هناك الا ان ياتين
بفاحشة مبينة الا ان الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا
ان ياتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا فعظم ذلك في اخذ شيء من ذلك بعد الافضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا فان كان للازواج لم يطابقه
قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله وان كان للائمة فهو لا ياخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان يجوز ان يكون
اول الاية خطابا للازواج وآخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير غريب في القرآن ويجوز ان يكون الخطاب كله للائمة والحكام لانهم هم
الذين يامرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانوا هم الآخذين والموتين قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما
حدود الله فاعلم انه تعالى لما منع ان ياخذ من امراته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسالة الخلع وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

روي ان هذه الاية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد
البغض وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرايته
يجيء في اقوام فكان اقصرهم قامة واقبحهم وجها واشدهم سوادا واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت مرها يا رسول الله فلترد علي الحديقة
التي اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وازيده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها
وخل سبيلها ففعل ذلك فكان ذلك اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المراة كانت حبيبة بنت سهل الانصارية والله اعلم

المسألة الثانية

اختلفوا في ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثناء متصل او منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسالة فقهية وهي ان
اكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما
حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه الاية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المراة عند طلاقها
شيئا ثم استثنى الله تعالى حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فكانت الاية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف واما
جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا واذا
جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها شيئا بازاء ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة
الا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا اي لكن ان كان خطا فدية مسلمة الى اهله

المسألة الثالثة

الخوف المذكور في هذه الاية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله
على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز
مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهو مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فيقول قد خفت ذلك على
معنى ظننته وتوهمته وانشد الفراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنني في الفلاة فانني ... اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الاية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله

المسألة الرابعة

اعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الشرط حصول الخوف للرجل والمراة ولا بد ههنا من مزيد بحث فنقول الاقسام
الممكنة في هذا الباب اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف من قبل
واحد منهما او يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا اما القسم الاول وهو ان يكون هذا الخوف من قبل المراة وذلك بان تكون المراة
ناشزة مبغضة للزوج فههنا يحل للزوج اخذ المال منها والدليل عليه ما رويناه من حديث جميلة مع ثابت لانها اظهرت البغض فجوز
رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط الله تعالى في هذه الاية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي
حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان لها من جهة المراة الا انه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان
المراة تخاف على نفسها من عصيان الله في امر الزوج والزوج يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب
فكان الخوف حاصلا لهما جميعا وقد يكون ذلك السبب منهما لا من متعلق بالزوج يجوز ان تكره المراة مصاحبة ذلك الزوج لقبح
او لقبح وجهه او لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المراة خائفة من معصية الله تعالى في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج
خائفا من معصية الله تعالى من ان يقع منه تقصير في بعض حقوقها القسم الثاني ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها
ويؤذيها حتى يلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل اول هذه الاية وبدليل سائر الايات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما
آتيتموهن الى قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما
مبينا وهذا مبالغة في تحريم اخذ ذلك المال القسم الثالث ان لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة
وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال ماخوذ به حلال وقال قوم انه حرام القسم الرابع ان يكون الخوف
حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي تلوناها تدل على حرمة اخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من
قبل الزوج والتشريك بعيد لان يكون من جانب المراة سبب لذلك ام لا ولان الله تعالى افرد لهذا القسم اية اخرى وهي قوله
فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ولم يذكر فيه تعالى حل اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام لا
واعلم ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلف وبين الله تعالى فاما في الظاهر فهو جائز بعد هذا قول الفقهاء

المسألة الخامسة

قرا حمزة يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال ان لا يقيما من الف
الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراءة عبد الله الا ان تخافوا وبقوله
تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه القراءة العامة اضافة الخوف اليهما على معنى ان المراة تخاف الفتنة على
نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه تعتدي عليها

المسألة السادسة

اختلفوا في قدر ما يجوز الخلع به فقال الشعبي
والزهري والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز ان ياخذ اكثر مما اعطاها حتى يكون الفضل له واما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة
بالازيد وبالاقل وبالمساوي واحتج الاولون بالقرآن والخبر والقياس اما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا
ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك لم يدخل فيها اباحة الله تعالى
الا قدر ما آتاها من المهر واما الخبر فما روينا ان ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال
صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما منع النبي صلى الله عليه وسلم ان يقضاها منه واما القياس فهو انه استباح
بضعها فلو اخذ منها ازيد مما اعطاها لكان ذلك اجحافا بجانب المراة والحاقا للضرر بها وانه غير جائز واما سائر الفقهاء فانهم قالوا

الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقدر بمقدار معين فكما ان للمراة ان ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا الزوج لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لا سيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله عنه رفعت اليه امراة ناشزة امرها فاخذ عمر وحبسها في بيت للزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت منذ كنت عنده ليلة اقر لعيني من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو من قرطها وعن ابن عمر انه جاءته امراة قد اختلعت من زوجها بكل شيء وبكل ثوب عليها الا درعها فلم ينكر عليها **المسئلة السابعة** الخلع تطليقة باينة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسفين وهو احد قولي الشافعي وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم اجمعين انه فسخ للعقد وهذا القول الثاني للشافعي وبه قال احمد واسحق وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ او طلاق فاذا ابطل كونه فسخا ثبت كونه طلاقا وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكره ولما لم يكن كذلك ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق حجة الشافعي ومن قال انه ليس بطلاق وجوه الاول انه قال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس الحجة الثانية وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن لثابت بن قيس في مخالعة امراته مع ان الطلاق في زمن الحيض وفي طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة قال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم تقتصر لها على قرء واحد **اما قوله تعالى** تلك حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها اي فلا تجاوزوا عنها ثم اتبع هذا النهي المؤكد بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه احدها انه تعالى ذكر في سائر الايات الا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم هاهنا تنبيها على حصول اللعن وثانيها ان الظلم اسم ذم فصحيح لوقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد وثالثها انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث قدم على المعصية وظلم ايضا للغير بتقدير ان لا تمكن المراة عدتها او كتمت شيئا مما خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما اتاها شيئا لا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فاطلاق لفظ الظالم ادل على كونه ظالما لنفسه وظالما للغير وفيه اعظم التهديدات والله يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه ثم قال عز من قائل

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون

اعلم ان هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوال ثلثة احدها ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف وثانيها ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلثة والله تعالى ذكر الفاظا ثلثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلثة على معنى من المعاني الثلثة فاما ان جعلنا قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كنا قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى ثم معلوم ان وقوع اية الخلع فيما بين هاتين الايتين كالشيء الاجنبي ونظم الاية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع الخلع فيما بين هاتين الايتين قلنا السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة واما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بذكر الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب **المسئلة الثانية** مذهب جمهور المجتهدين ان المطلقة الثلث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرايط تعتد منه وتعقد للثاني ويطاها ثم يطلقها ثم تعتد عنه وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطي بالسنة او بالكتاب قال ابو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح امراته او زوجته ارادوا به المجامعة واقول هذا الذي قاله ابو علي كلام محقق بحسب القوانين الاصلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجية ليست اسما لملك المراة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها

موصوفة

موصوفة بالزوجية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر عن المفهوم من الزوجية متقدمة على الزوجية من حيث انها زوجية تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية وكل من قال بذلك قال انه الوطي فثبت ان الاية دالة على انه لا بد من الوطي فقوله تنكح زوجا غيره يدل على الوطي وقوله زوجا يدل على العقد واما قول من يقول ان الاية غير دالة على الوطي وانما ثبت الوطي بالسنة فضعيف لان الاية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهو قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الاية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد وكان رفعها بالخبر نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطي وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم الاشكال واما الخبر المشهور في المسئلة فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عسكر القرظي ابن عمها فطلقها ثلثا فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير النضري فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر رضي الله عنه واستاذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر رضي الله عنه فاستاذنت فقال لين رجعت اليه لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما الفائدة فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يستفرش زوجته رجل اخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله نساء النبي ان ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم ان هذا الزجر انما يحصل بتوقف الحل على الدخول فاما بمجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا **المسئلة الثالثة** قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة او ثنتين ثم نكحت زوجا اخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاول وقال ابو حنيفة بل يملك عليها ثلثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث حجة الشافعي ان هذه طلقة بائنة فوجب ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة بائنة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى وقوله فان طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره فان الكل داخل فيه **المسئلة الرابعة** مذهب الشافعي انه اذا تزوج بالمطلقة ثلثا للغير على انه اذا احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطي مسبوق بعقد وقد وجد فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد العقد فوطيها هل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل **اما قوله تعالى** فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما اي على المراة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر الاية يقتضي انه متى طلقها الزوج الثاني حلت المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل هاهنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطي لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الاية تدل على سقوط العدة لان الالف في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا يدل على ان حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا ان الجواب ما قدمنا **المسئلة الثانية** قال الخليل والكسائي موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره بان يتراجعا وقال الفراء موضعها نصب بنزع الخافض **اما قوله تعالى** ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال كثير من المفسرين ان ظنا اي ان علما او ايقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد ولكن علمت انه يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه والثالث انه بمنزلة قوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا هاهنا واذا ابطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي متى حصل الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله تعالى حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوزها او اضرارها فالمراجعة محرم **المسئلة الثانية** كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهر الاية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل الا انا نقول المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل الا

منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله واوامره ثم قال تعالى وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي ان المراد ان هذه النصوص التي تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وهو قوله ليبين للناس ما نزل اليهم **المسألة الثانية** قرا عاصم في رواية ابان والمفضل نبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى **المسألة الثالثة** انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه احدها انهم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة لا يعتد بهم وهو كقوله هدى للمتقين الثاني انه خص بالذكر كقوله وملائكته وجبريل وميكال والثالث يعني به العرب لعلمهم بالبيان والرابع يريد به من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه لانه متى كان كذلك فقد ادرج عنه التكليف والخامس ان قوله وتلك حدود الله يعني ما تقدم من ذكر الاحكام يبينها لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعلموا فيعملوا بالامر وينتهوا عما نهوا عنه

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** ما يحتج به في هذه الاية ان لقائل ان يقول لا فرق بين هذه وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فكان اعادة هذه الاية بعد ذكر تلك الاية تكريرا لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز والجواب ان اصحاب ابي حنيفة وهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الاية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الاية في بيان كيفية الرجعة واما اصحابنا الشافعي وهم الذين حملوا تلك الاية على كيفية تلك الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وهاهنا كذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الاية ففيه بيان ان عند مشارفة العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع الايذاء ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند اخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضار لم يقبح ان يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضار واولاها بان يحترز المكلف عنها **المسألة الثانية** قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة ايضا الا بكلام وقال ابو حنيفة والثوري تصح الرجعة بالوطء وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا حجة الشافعي ما روي ان ابن عمر رضي الله عنهما لما طلق زوجته وهي حائض سأل عمر رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امر النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا واقل درجات الامر الجواز فنقول انه كان مأذونا في المراجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم ان لا يكون الوطء رجعة وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامساك واذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وابو حنيفة وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا اشهد الغير واجمعنا على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب ان يكون عرفان الشاهد واجاب الاولون عنه بان المراد بالمعروف المراعاة وايصال الخير لا ما ذكرتم **المسألة الثالثة** لقائل ان يقول الله تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة والجواب من وجهين احدهما المراد بالبلوغ الاجل مشارفة البلوغ وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا او يقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي طوى انما يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق اسم الكل على الاكثر الثاني ان الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو اخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التاويل فلا حاجة بنا الى المجاز **اما قوله تعالى** ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسألتان **المسألة الاولى** لقائل ان يقول لا فرق بين ان يقول فامسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها

بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات **المسألة الثانية** قال القفال الضرار هو المضارة قال الله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي اتخذوا المسجد ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها احدها ما روي ان الرجل كان يطلق المراة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى يبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية هذه الاعمال رجاء ان تختلع المراة منه بمالها لتعتدوا وفيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين يعني فتكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي فكان لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونوا متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا اعظم انواع المعاصي ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فيه وجوه احدها ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله وثانيها ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما منافع الدنيا فانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه ولا تتخذوا آيات الله هزوا فيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من قطع ذلك الامر تعالى فيه انه اشتهر بهذا الامر ويلقب به فعلى هذا كل امر يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لادائها كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة وثانيها المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله تعالى ولا تتهاونوا بها وتوانيتم فيما يكون من باب الهزؤ والعبث والثالث قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق امراته في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فقراها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق او نكح او حرر فزعم انه لاعب فهو جد والرابع قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه او على مثله كان مستهزئا بآيات الله والاقرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شيء اخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في ادائها بان ذكرهم انواع نعمه فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله تعالى على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه بعد هذا ذكر نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظكم ثم قال واتقوا الله اي في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم **ثم قال عز من قائل**

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

اعلم ان هذا هو النوع السادس من احكام الطلاق وهو حكم المراة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في سبب نزول الاية وجهان الاول روي ان معقل بن يسار زوج اخته ام جميل من عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطب لنفسه ورضيت المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهي من وجهك حرام ان تراجعيه فانزل الله تعالى هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الاية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها والثاني يروى عن مجاهد والسدي ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الاية وكان جابر يقول فيّ نزلت هذه الاية **المسألة الثانية** العضل المنع يقال عضل فلان ابنته اذا منعها عن التزوج فهو يعضلها بضم الضاد وكسرها وانشد الاخفش وان قصائدي لك فاصطنعني كرائم واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المراة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال اوس بن حجر ترى الارض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم واعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال داء عضال وسميت العضلة عضلة لان القوى بالحركة منتشاها منه واعضل الامر اشتد ومنه قول اوس

وليس اخوك الدائم العهد بالذي يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا ولكنه النائي اذا كنت امنا وصاحبك الادنى اذا الامر اعضلا

المسألة الثالثة اختلف المفسرون في قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن قال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه ان قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن مثله واجب فهذا

كلام قوي مبين في تقرير هذا القول ثم إنه يتأكد بوجهين آخرين الأول من أول آية الطلاق إلى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج والبتة ما جرى للأولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب إلى الأولياء على خلاف النظم الثاني أن ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة فإن مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب إلى الأزواج أولى حجة من قال هذه الآية خطاب للأولياء وجوه الأول وهو عمدتهم الكبرى أن الروايات المشهورة في سبب نزول هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ويمكن أن يجاب عنه أنه لما وقع التعارض بين هذه الحجج كانت الحجة التي ذكرناها أولى بالرعاية لأن المحافظة على نظم كلام الله تعالى أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فإن الروايات متعارضة فروي عن معقل أنه كان يقول فيّ نزلت هذه الآية وجابر كان يقول فيّ نزلت وإذا تعارضت الروايات تساقطا فبقي ما ذكرناه من التمسك بنظم كلام الله تعالى سليما عن المعارض الحجة الثانية لهم وهو أن هذه الآية لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت إما أن يكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة أو بعد انقضائها والأول باطل لأن ذلك مستفاد من الآية الأولى فلو حملنا هذه الآية على ذلك المعنى لكان تكرارا من غير فائدة وأيضا فقد قال تعالى ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة وقال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله والثاني أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يصرف هذا النهي إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل يمكن أن يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق أو يدعي أنه كان راجعها في العدة أو يدس إلى من يخطبها بالتهديد والوعيد أو يسيء القول فيها وذلك بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجال عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى وأطهر من دنس الآثام الحجة الثالثة لهم قالوا قوله أن ينكحن أزواجهن معناه ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطابا للأولياء لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى أولئك الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك فأما إذا جعلنا الآية خطابا للأزواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله أن ينكحن أزواجهن أي ينكحن من يريدونه أن يتزوجنه فيكونون أزواجا لهن والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول إليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب

المسألة الرابعة تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولي لا يجوز وبنى ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء قال وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء لأنه لو كان للمرأة أن تزوج نفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله تعالى عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل وإذا كان الولي قادرا على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن الخطاب مع أولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم لئن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله فلا تعضلوهن أن يخليها ورأيها في ذلك وذلك لأن الغالب في النساء الأيامى أن يرجعن إلى رأي الأولياء في باب النكاح وإن كان الاستبداد الشرعي حاصلا لهن وإن لم يكن عن رأيهم وتدبيرهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن كتمكنهم من تخليتهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لأنه مهما عضل انعزل وإذا انعزل لا يبقى لعضله أثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك أبو حنيفة رضي الله عنه بقوله أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولي جائز وقال إنه تعالى أضاف الفعل إلى الفاعل والتصرف إلى المباشرة ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفؤ فعل بالمعروف فوجب أن يصح حقيقة هذه الإضافات على المباشرة دون الطلب وأيضا قال تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشرة قد يضاف أيضا إلى السبب يقال بنى الأمير دارا وضرب دينارا وهذا وإن كان مجازا إلا أنه وجب المصير إليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح

المسألة الخامسة قوله تعالى فبلغن أجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فأمسكوهن بمعروف لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأنها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالأزواج وهذا النهي إنما يحسن في الوقت الذي يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين

أما قوله تعالى إذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل **المسألة الأولى** في التراضي وجهان أحدهما ما يوافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيهما أن المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الألفة **المسألة الثانية**

قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسألة فقهية هي أنها إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند أبي حنيفة وللولي أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة أبي حنيفة هذه الآية وهو قوله إن تراضوا بينهم بالمعروف وأيضا فإنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالأولياء لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعيرون بقلة المهر ويتفاخرون بكثرته ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء فإن نساء العشيرة يتضررون بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل فلا جرم للأولياء أن يمنعوها عن ذلك ويتوبوا عن نساء العشيرة ثم إنه تعالى بين حكمة التكاليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تهديدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالات السؤال الأول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع أنه يخاطب جماعة والجواب هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والتأنيث أيضا جائز والقرآن نزل بالمعنيين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلكم يوعظ به وقال ألم أنهكما عن تلكما الشجرة السؤال الثاني لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم الجواب لوجوه أحدها لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال إنما أنت منذر من يخشاها إنما تنذر من اتبع الذكر مع أنه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا وثانيها أنه احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الإسلام قالوا والدليل عليه أن قوله ذلك إشارة إلى ما تقدم ذكره من بيان الأحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكاليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وثالثها أن بيان الأحكام وإن كان عاما في حق المكلفين إلا أن كون ذلك البيان وعظا يختص بالمؤمنين لأن هذه التكاليف إنما توجه على الكفار على سبيل إثباتها بالدليل القاهر الملزم المفحم أما المؤمن الذي يعتقد حقيقتها فإنها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل العظة والتحذير ثم قال تعالى ذلكم أزكى لكم وأطهر يقال زكى الزرع إذا نما فقوله أزكى لكم إشارة إلى استحقاق الثواب الدائم وقوله وأطهر إشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون فالمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة إلا أن التفصيل في هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الوقائع وبحسب التقدير لأنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله يعلم من يعمل عليه وفي هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآية تقرير الوعيد

قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير

اعلم أن في قوله تعالى والوالدات ثلاثة أقوال الأول أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات أو مزوجات والدليل عليه بأن اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه والقول الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على أن المراد ذلك وجهان أحدهما أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات والظاهر سبب التعلق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المرأة على إيذاء الولد من وجهين أحدهما أن المراد إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق والثاني ربما رغبت في التزوج بزوج آخر وذلك يقتضي إقدامها على إهمال أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات الحجة الثانية لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لأجل الإرضاع واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية أنه لا يبعد أن تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية فإنه لا منافاة بين الأمرين القول الثالث قال الواحدي في البسيط الأولى أن يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة وإنما تستحق الأجرة فإن قيل إذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضعه فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالإرضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فإذا اشتغلت بالحضانة والإرضاع لم يتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم بإيجاب الرزق والكسوة وإن اشتغلت المرأة بالإرضاع هذا كله كلام الواحدي **أما قوله تعالى** يرضعن أولادهن ففيه مسائل

المسئلة الاولى هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الآية والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الايهام **المسئلة الثانية** هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة الثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الولد الا بسبب الارتضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اكثر من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فواجب عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام **اما قوله تعالى** حولين كاملين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذ لم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الآخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومعلوم انه يتعجل في يوم وبعض اليوم الثاني **المسئلة الثانية** اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت ان المقصود من ذكر هذا التحديد ليس ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه الاول وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله تعالى ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذا لو كانت على عكس هذا اما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني ان الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلاثون شهرا حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحول فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روى امير المؤمنين علي عليه السلم انه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال فصاله في عامين الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في حولين الوجه الثالث في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس انه قال للتي تضع لستة اشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم كذلك وقال آخرون الحولان هو الحد في الرضاع لكل مولود وحجة ابن عباس انه قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دلت هذه الآية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكلما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الاخرى **المسئلة الثالثة** روي ان رجلا جاء الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم فقال تزوجت جارية بكرا وما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال عليه السلم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر رضوان الله عليه انه جيء بامرأة وضعت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر قال فكأنما ايقظهم **اما قوله تعالى** لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ ابن عباس رضي الله عنهما ان اراد ان يكمل الرضاعة **المسئلة الثانية** في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان تقدير الآية هذا الحكم لمن اراد تمام الرضاعة وعن قتادة انزل الله تعالى حولين كاملين ثم انزل اليسر والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية والثاني ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده اي يرضعن حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة من الآباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بينا **اما قوله تعالى** وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه الاول قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وانشد للمأمون بن الرشيد

انما امهات الناس اوعية مستودعات وللآباء ابناء

الثاني ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فكأنه قال اذا ولدت المرأة للرجل لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والالحاق مجرد هذا القدر الثالث انه قيل في تفسير قوله تعالى يا ابن ام المراد منه ان الام مشفقة على الولد وكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذا ههنا

ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيه على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كلها لك وكله عليك **المسئلة الثانية** انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه اذا كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري وضررها يتعدى الى الولد **المسئلة الثالثة** انه تعالى وصى الام برعاية الطفل اولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة اما رعاية الاب فانه انما تصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة المسلك الى الغرض ولو ضاق لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة **المسئلة الثانية** المراد ان ابا هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما تتسع به مقدرته لان الوسع في اللغة ما تتسع به المقدرة ويبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله تعالى في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له اخرى ثم بين في النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها **المسئلة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا يتسع له قدرته فبان لا يكلفه الله تعالى ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال تعالى لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع قال الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق انما هو اخراج الثاني مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع بالاستئناف على النهي كما يقال لا تضرب زيدا لا تقتل عمروا واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال ضار رجل زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين في الاخرى فصار لا تضار كما تقول لا تردد ثم لا ترد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرأ ابان عن عاصم لا تضارر مظهرة الراء مكسورة على ان الفعل لها **المسئلة الثالثة** قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين لحال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرر الى الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما قصر في حقها في النفقة من الرزق والكسوة فيلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له بولده اي ولا يفعل الاب الضرار بان ينزع الولد منها مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا يفعل الاب الضرار بالام فينزع الولد منها ولا مولود له بولده اي لا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال لا تضار والفعل لواحد قلنا فيه وجوه احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك والثاني لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعه منها والثالث ان المقصود بكل واحد اضرار الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة **المسئلة الثالثة** قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضار وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة او بان يسيء العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد وكل ذلك داخل في هذا النهي **اما قوله تعالى** وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد وذكر الوارث احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا قال به بعضهم فالاول وهو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد ايضا وارثه ادى ذلك الى وجوب نفقته على غيره حال ما له مال ينفق منه وهذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع عنه الضرار وهذه الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب القول الثاني ان المراد منه وارث الام الولد يجب عليه عند موت الاب كلما كان واجبا

على الاطلاق وهذا قول الحسن وقتادة واختيار ابي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو فقيل هو العصبات
دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على
قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن ابي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيره
من ابن العم والمولى وهو قول ابي حنيفة واصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ
فغير ذي الرحم بمنزلة ذي الرحم كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق
لها لصح دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي كغيرها القول الثالث المراد من الوارث الباقي من الابوين
وجاء في الدعاء واجعله الوارث منا وهو قول سفيان وجماعة والقول الرابع اراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه
المتوفى فانه اذا كان له مال وجب اجرة الرضاع في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان
وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن
الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما
ففي الآية مسائل **المسألة الاولى** في الفصال قولان الاول الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وسمي
الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بثدي امه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن امه فصالا وفصلا
وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن لانه اذا انفصل عن امه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي
الفصيل فصيلا لانه مفصول عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال الله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل
الفصال هاهنا على الفطام هو قول اكثر المفسرين فاعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه
الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا
القول مروي عن ابن عباس حجة القول الاول ان ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان دليلا على جواز الزيادة
على الحولين واذا كان كذلك تعين بهذه الآية دلالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا
فيحتاج الى الرضاع ويضره قطعه كما يضره ذلك قبل الحولين واجاب الاولون ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل
الكلام على المعهود هو الواجب القول الثاني في تفسير الفصال وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر
وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الولد والام اذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى
الولد **المسألة الثانية** التشاور في اللغة استخراج الرأي وكذلك المشاورة والمشورة مفعلة كالمعونة وشرت العسل اذا
استخرجته قال ابو زيد شرت الدابة وشورتها اذا اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شوار فلان
اي حليته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زينته ويبدو والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره
المسألة الثالثة دلت الآية على ان الفطام في اقل من الحولين لا يجوز الا عند رضى الوالدين وعند المشاورة في اقل من الحولين
لا يجوز الا عند رضى الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام دفعا لذلك
لكنهما قل ما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد ان يحصل
موافقة الكل على ما يكون فيه الاضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان الله
سبحانه وتعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضارة ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح
بالاذن بل قال فلا جناح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت رحمة الله معه اكثر وعنايته به اشد اما
قوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم فاعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول
في هذا الباب عن الام الى غيرها ففي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال
ارضعت المرأة الصبي واسترضعتها الصبي تعديه الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المراضع اولادكم
فحذف احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحت وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن احدهما عبارة عن الاول
وقال الواحدي ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم وحذف اللام اجود لدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت
زيدا وانت تريد لزيد لانه يلتبس هاهنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون
اي كالوا لهم او وزنوا لهم يخسرون **المسألة الثانية** اعلم انا قد بينا ان الام احق بالرضاع اما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز
العدول عنها الى غيرها منها اذا تزوجت بزوج آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج
الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها ان تأبى المرأة قبول ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له
ومنها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها
فاما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فهاهنا الارضاع واجب على الام اما قوله تعالى اذا

سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسألتان **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وحده ما اتيتم مقصور الالف والباقون ما آتيتم ممدود الالف
اما المد فتقديره ما آتيتموه المرأة اي اردتم ايتاءه واما القصر فتقديره ما اتيتم به فحذف المفعول في الاول وحذف لفظة به في الثاني
لحصول العلم بذلك روى شيبان عن عاصم ما اوتيتم اي ما آتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين
فيه **المسألة الثانية** ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه ان تسلم الاجرة يدا بيد
حتى تكون طيبة النفس راضية فيكون ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله
واعلموا ان الله بما تعملون بصير **قوله تعالى** والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف والله
بما تعملون خبير والذين يتوفون منكم فيه مسائل **المسألة الاولى** يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله
تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان وتوفى
اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى اجله واستوفى اكله وعمره وعليه قراءة علي عليه السلام يتوفون
بفتح الياء واما قوله ويذرون فمعناه ويتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدره
وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجود ان يقال فلان يدع كذا ويذر كذا ويقال ذره ودعه اما الماضي والمصدر فغير
موجودين منهما والازواج هاهنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا والمرأة زوجا وربما الحقوا بها الهاء **المسألة الثانية**
قوله والذين يتوفون مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على اقوال الاول المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون
منكم يتربصن والثاني وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى
ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور الثالث وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم قال واضمار المبتدأ
ليس بغريب قال تعالى قل افأنبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل انتم اضمرتم هاهنا مبتدأ مضافا وذلك شيئان
ليس شيئا واحدا قلنا لما ورد اضمار المبتدأ المفرد فقد ورد ايضا اضمار المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد
متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل الرابع وهو قول الكسائي والفراء ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير
متعلق هاهنا ببيان حكم عائد عليهم بل ببيان حكم عائد الى ازواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبرا وانكر المبرد والزجاج ذلك
لان مجيء المبتدأ بدون الخبر محال **المسألة الثالثة** قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بانفسهن وبينا
ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر **المسألة الرابعة**
قوله وعشرا مذكر بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة ايام وذكروا في العذر عنه وجوها الاول تغليب الليالي على الايام وذلك لان ابتداء
الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل اقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر
فيغلبون الليالي على الايام اذا لم يذكروا الايام فاذا اظهروا الايام الثاني ان هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى
بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي امارة الحجاج والثالث ذكره المبرد وهو انه انما انث العشر
لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدة كل مدة منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا
انقضى لها اربعة اشهر وعشر ليالي حلت للازواج فتناول العشر الليالي وذهب اليه الاوزاعي وابو بكر الاصم **المسألة الخامسة**
روي عن ابي العالية ان الله سبحانه وتعالى انما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو ايضا منقول
عن الحسن البصري اعلم ان هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين احداهما
ان تكون امة فانها تعتد عند اكثر الفقهاء بنصف عدة الحرة وقال ابو بكر الاصم عدتها عدة الحرائر وتمسك بظاهر هذه الآية وايضا
الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة فيجب ان يشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه ممكن وفي وضع
الحمل غير ممكن فظهر الفرق والصورة الثانية ان تكون المرأة حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كانت بعد
وفاة الزوج بساعة وعن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انها تتربص بابعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة اما
القرآن فقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا والشافعي رضي الله عنه لم يقل بذلك لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الآيتين اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه
آخر لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل
احدى الآيتين مخصصة للاخرى والثاني ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب الطلقات فربما يقول قائل انها
في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي في هذا الباب على القرآن وانما عول على السنة وهي ما روى ابو داود
باسناده الى سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها زوجها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها
بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما انت بناكح حتى يمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة فاتيت

النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فافتاني باني قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزوج ان بدا لي اذا عرفت هذا الاصل فهاهنا تفاريع الاول لا فرق في هذه الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا القول متروك الآن الا عامة في حق الكل الحكم الثاني اذا مضت اربعة اشهر وعشر انقضت عدتها اذا لم تر عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كان عادتها ان تحيض في كل شهر فعليها في عدة الوفاة اربعة حيض وان كانت عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كان عادتها ان تحيض في كل اربعة اشهر مرة فهاهنا تكفيها الشهور حجة الشافعي ان هذه الاية دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد عليها فوجب ان يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت لوجب عليها ان تحتاط الحكم الثالث اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالاهلة سواء خرجت ناقصة او كاملة ثم تكمل الشهر الاول بالخامس ثلثين يوما ثم تضم اليها عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة وتكمل العشر من الشهر السادس

المسئلة السادسة اجمع الفقهاء على ان هذه الاية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة عن ابي مسلم الاصفهاني فانه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التاخير في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة والمصاحف هو ترتيب جبريل عليه السلم بامر الله تعالى

المسئلة السابعة اختلفوا في ان هذه المدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن لكن تربصها بنفسها لا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة

المسئلة الثامنة المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شي الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عائشة وحفصة امي المؤمنين رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه واحتجوا بما روي عن اسما بنت عميس قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم تسلبي ثلثا ثم اصنعي ما شئت

المسئلة التاسعة احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملون بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشيها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا **اما قوله تعالى** فاذا بلغن اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اصل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب للحكام وصلحاء المسلمين لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل احد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها وفي الاية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم تعدون لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الاية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المراة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المراة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمراة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما

المسئلة الثانية تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على جواز النكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي رحمهم الله في ان هذا النكاح لا يصح الا من الولي والامام الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم والله اعلم

قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشي وهو جانبه كانه يحوم به حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان تذكر الشي بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض

الخطب

ان يذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب والخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة يريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطاب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المراة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير

المسئلة الثانية النساء في حكم الخطبة على ثلثة اقسام احدها التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلثة احوال الحالة الاولى اذا خطب امراة فاجيب اليها صريحا فهاهنا لا يحل لغيره ان يخطبها الحديث الحالة الثانية اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد للشافعي هاهنا قولان احدهما يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني وهو القديم وهو قول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهية فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة القسم الثاني التي لا تجوز خطبتها لا تعريضا ولا تصريحا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على امتناع من تادية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان القسم الثالث ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلثة اقسام القسم الاول التي تكون في عدة الوفاة فيجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهرها انها المتوفى عنها زوجها لان هذه الاية مذكورة عقيب تلك الاية اما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي رحمه الله لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم ان المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل ان يكون غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة عن الطلقات الثلث قال الشافعي في الام لا احب التعريض بخطبتها وقال في الاملاء والقديم يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع ان المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما هاهنا تنقضي عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان تنقضي عدتها القسم الثالث البائن التي يجوز لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فهاهنا لزوجها التصريح والتعريض لانه لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك في انه لا يحل التصريح وفي التعريض قولان احدهما يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستنكحها في عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية

المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه التعريض وهو قوله رب راغب فيك او من يجد مثلك او لست بايم واذا احللت فاذنيني وذكر سائر المفسرين انك لجميلة او انك لصالحة وانك لنافعة وان من غرضي ان اتزوج واني فيك لراغب **اما قوله تعالى** او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشي اي سترته لغتان كننته واكننته في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشي اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن له مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون من التدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل ذلك في الشي الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الاية انه لا حرج في التعريض للمراة في عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد انه اباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشي الشاق اسقط عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالات السؤال الاول اين المستدرك بقوله ولكن لا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا السؤال الثاني ما معنى السر الجواب ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر هاهنا صفة المواعدة وعلى معنى لا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشي الذي يكون موصوفا بصفة كونه سرا اما على التقدير الاول وهو ان يكون السر صفة للمواعدة فالمواعدة الواقعة من الرجل والمراة على وجه السر لا يعقل ظاهرا عن ان تكون مواعدة بشي من المنكرات وهاهنا احتمالات الاول ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول الاية اذن في التعريض بالخطبة واخر الاية منع عن التصريح بالخطبة الثاني ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال الله تعالى لازواج النبي صلى الله عليه وسلم فلا تخضعن بالقول اي لا يطمع

في امر الرفث شيئاً فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال الحسن ولا تواعدوهن سراً بالزنا طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان المواعدة على الزنا
محرمة على الاطلاق فحمول الكلام على ما يختص بالعدة اولى والجواب روي الحسن انه كان الرجل يدخل على المراة وهو يعرض بالنكاح
فيقول دعيني اجامعك فاذا اتممت عدتك اظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك الرابع ان يكون ذلك نهياً عن ان يسار الرجل المراة
الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها والخامس ان يعاهدها بان لا تتزوج احداً سواها اما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه
وجوه الاول الجماع قال امرؤ القيس وان لا يشهد السر امثالي وقال الفرزدق موانع للاسرار الا من اهلها
ويخلفن ما ظن الغيور المشفشف اي الذي شففه الهم يعني انهن عفايف يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد لا
يصف نفسه لها فيقول آتيك الاربعة والخمسة الثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطي يسمى سراً والنكاح سببه فتسمية
الشي باسم سببه جائز **اما قوله تعالى** الا ان تقولوا قولاً معروفاً ففيه سؤال وهو انه يقال باي شي يتعلق هذا الاستثنا
وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة استثنى عنه ان يسارها بالقول المعروف وذلك
ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجميلة مؤكداً لذلك التعريض **قوله
تعالى** ولا تعزموا عقدة النكاح اعلم ان في لفظ العزم وجوهاً الاول انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال
فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزماً على الفعل فلابد في هذه الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعدى الى
الفعل بحرف على يقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان تقديره ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشيا
لا يقاس فعلى هذا تقدير الاية ولا تعزموا عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح
زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلان يكون النهي تاكد عن الاقدام على المعزوم عليه كان
اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزايم لا من باب
الرخص وقال النبي صلى الله عليه وسلم عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزايمه ولذلك فان
العزم بهذا المعنى جايز على الله تعالى وبالاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود ظاهراً فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم
في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلاً حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا
القول هو اختيار اكثر المحققين القول الثالث قال القفال انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن
ان يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك ان تفعل كذا **اما قوله تعالى** عقدة النكاح فاصل العقد الشد والعهود والانكحة
تسمى عقوداً لانها تعقد كعقد الحبل في التوثيق اما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب
والمعنى حتى يبلغ العدة المفروضة اخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون
المعنى حتى يبلغ هذا التكليف اخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه اثبت واكد وقوله
حتى فهو غاية لا بد من ان يقدر ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان تقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الاية بالتهديد
فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وهو تنبيه على ان الله تعالى لما كان عالماً بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعله
الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم ۞ واليه يرجع الامر كله

قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره على المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين

اعلم ان اقسام المطلقات اربعة احدها
المطلقة التي تكون مفروضاً لها ومدخولاً بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شي على سبيل
الظلم ثم اخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء القسم الثاني من المطلقات ما لا يكون مفروضاً لها ولا مدخولاً بها وهو الذي ذكره
الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف والقسم الثالث من المطلقات التي تكون مفروضاً لها ولكن لا يكون
مدخولاً بها وهي المذكورة في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله سبحانه وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما
فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها القسم الرابع من المطلقات التي تكون مدخولاً بها ولكن لا تكون مفروضاً لها وحكم هذا القسم
مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وايضاً القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة
لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم هذا التقسيم يذكر بعبارة اخرى فنقول ان عقد النكاح يوجب بدلاً على كل حال ثم ذلك
البدل اما ان يكون مذكوراً او غير مذكور فان كان البدل مذكوراً فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله
تعالى قبل هذه الاية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى في الاية
التي بعد هذه الاية واما ان لم يكن البدل مذكوراً فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله حكمها في هذه الاية وحكمها
انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الاية الا انهم اتفقوا على ان الواجب منها مهر المثل

لما بينا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير فنقول قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص في ان الطلاق جايز واعلم ان كثيراً من
اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات
بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلث تطليقات فان هناك يثبت الجناح قالوا
وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات اعني حال
الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على ان الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود يكفي
في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع واما الاستثناء الذي ذكروه فنقول
يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم الا في الوقت الفلاني
اما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي تماسوهن بالالف
على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون بغير الالف حجة حمزة والكسائي ان بدن كل واحد يمس بدن صاحبه فيتماسان جميعاً
وايضاً يدل عليه قوله تعالى من قبل ان يتماسا وهو اجماع حجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسني بشر ولان اكثر
الالفاظ في هذا المعنى جاء على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وقوله فانكحوهن باذن اهلهن وايضاً المراد من هذا المسيس
الغشيان فاما ما جاء في الظهار من قوله تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض
من قرا تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل نحو طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير **المسئلة الثانية**
لقايل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه بعد المسيس وجوابه
من وجوه الاول ان الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقاً وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس
في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الاية حل الطلاق على الاطلاق لا جرم اشترط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ
الوجه الثاني في الجواب قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لا تمسوهن الا
ان ما اسم جامد لم ينصرف ولم يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطاً فزال السؤال الوجه الثالث
في الجواب ما يذكره القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما اقوله وهو ان المراد من الجناح في هذه الاية لزوم المهر فتقدير الاية لا مهر عليكم
ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة يعني لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعاً لم يجب المهر وهذا الكلام ظاهر
الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان
الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال جنحت السفينة اذا مالت بثقلها والذنب يسمى جناحاً لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن
اثقالهم واثقالاً مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال ثقل فكان جناحاً فثبت ان اللفظ محتمل له واما قلنا ان الدليل دل
على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفي الجناح ممدوداً الى غاية
هي اما المسيس او الفرض والتقدير يوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند احد هذين
الامرين هو لزوم المهر الثاني ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين احدهما الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في
هذه الاية والثاني الذي يكون قبل المسيس وبعد المهر والذي يكون في الاية بعد هذه الاية وهو قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفي هناك
هو المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب ان يقال الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير
هذه الاية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الاية مشتملة على بيان حكم ثلثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس
او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضاً لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضاً لها والتي
تكون مفروضاً لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منها المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلثة واما القسم الرابع
وهي التي تكون ممسوسة ومدخولاً بها فبيان حكمها مذكور في الايات المتقدمة على هذه الاية فتكون هذه الايات مشتملة على بيان حكم
هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطايف الكلمات والحمد لله على ذلك **المسئلة الثالثة** قال ابو بكر الاصم والزجاج
هذه الاية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جايز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة اما بيان دلالتها على الصحة
فلانه لو لم يكن صحيحاً لم يكن الطلاق مشروعاً ولم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق
في زمان الحيض حرام ومع ذلك فهو واقع وصحيح **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان المس في هذه الاية الدخول قال ابو مسلم
وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تاديباً للعباد في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به **اما قوله تعالى**
او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى تقدروا لها مقداراً من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان او ههنا
بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن وتفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون وانت اذا تاملت فيما لخصناه علمت ان هذا التاويل متكلف

بل خطاء قطعا ﴿**اما قوله تعالى**﴾ ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الاية مسائل ﴿**المسئلة الاولى**﴾ المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فنظران لم يكن قد فرض لها فلا متعة مهر فلها المتعة لهذه الاية التي نحن فيها وان كان فرض لها فلا متعة لان الله تعالى اوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول سوا فرض لها او لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال ابو حنيفة لا متعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد لها المتعة وهو قول علي عليه السلم والحسن بن علي وابن عمر رضي الله عنهما والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك في نسا دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت لا بمقابلة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فيجب لها المتعة للايحاش بالفراق ﴿**المسئلة الثانية**﴾ مذهب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما ان المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهري وروي عن الفقهاء السبعة من اهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك اما قوله تعالى ومتعوهن فظاهر الامر للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او في معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال في هذه الاية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان من وجب عليه اداء دين فاداه لا يقال انه احسن اليه وايضا قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب والجواب عنه ان الاية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين وذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب ﴿**المسئلة الثالثة**﴾ اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق وينقضي عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع وتسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبثه ﴿**اما قوله تعالى**﴾ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل ﴿**المسئلة الاولى**﴾ الموسع الذي يكون في سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا اكثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسعه كذا اي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل والفقير واقتر اذا افتقر ﴿**المسئلة الثانية**﴾ قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر يقال قدر القوم امرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا اي احمل على راسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره قدرا وقدرت الشيء بالشيء واقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا تجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون على القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك كان جائزا وكذلك انا كل شيء خلقناه بقدر ولو خفف جاز ﴿**المسئلة الثالثة**﴾ قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد لانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع مخالف للمقتر وقال الشافعي رحمه الله المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة وروي عن ابن عباس انه قال اكثر المتعة خادم واقلها مقنعة واي قدر ادى جاز في جانبي الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المراة التي سمي لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل اولى ﴿**اما قوله تعالى**﴾ متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان ﴿**المسئلة الاولى**﴾ معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغناء والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط فقال ابو بكر الرازي في المتعة يعتبر حال الرجل وفي المهر حالهما وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر بقوله على الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوي بين الشريفة والوضيعة ﴿**المسئلة الثانية**﴾ متاعا تاكيد لمتعوهن يعني متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة متاعا اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع ﴿**اما قوله**﴾ على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمن والثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى

﴿**قوله تعالى**﴾ **وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير** اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفي الاية مسائل ﴿**المسئلة الاولى**﴾ مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الخلوة لا تقرر نصف المهر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي او شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلوة الفرض والاحرام المطلق سوا كان

فرضا

فرضا او نفلا حجة الشافعي ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وقد وجد وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شيء اخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط او يضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه مبقى قبله وثانيها ان قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة تقتضي وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم يكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط البعض في هذا المقام وهو المحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا فحمل الاية على سقوط النصف اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها ان المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا هذه الوجوه لان منهم من قال معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة ليس بحجة وكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السوال بيان المقدمة الثانية وهو قوله ان ههنا وجد الطلاق قبل المسيس هو ان المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد او جعله كناية عن الوقاع وايهما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين الاول انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة فمن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان والثاني ان الله تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلية الافضاء وهي الخلوة والافضا مشتق من الفضاء وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها عامة والاية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام ﴿**المسئلة الثانية**﴾ قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة ﴿**اما قوله تعالى**﴾ الا ان يعفون ففيه مسئلتان ﴿**المسئلة الاولى**﴾ انما لم يسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان الناصبة لان الافعال لان يعفون فعل النسا ويستوي فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النسا ضمير جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم يسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث ما لم يسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث كما لم يسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع ﴿**المسئلة الثانية**﴾ المعنى الا ان يعفو المطلقات من ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما راني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف اخذ منه شيئا ﴿**اما قوله تعالى**﴾ او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان ﴿**المسئلة الاولى**﴾ في الاية قولان القول الاول انه الزوج وهو قول امير المومنين علي عليه السلم وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول ابي حنيفة والقول الثاني انه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعي حجة القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر وليته صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على الولي الثاني ان الذي بيد الولي هو عقدة النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بنا الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة واما المصدر فالعقد كالاكل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي والثالث ان قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح ثابت له لا لغيره كان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى اي نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره فكانت الجنة ثابتة له وتكون ماويه الرابع ما روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه الاول ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا اجاب الاول عن هذا من وجوه احدها انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها وثانيها سماه عفوا على طريق المشاكلة وثالثها ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال صفوا عفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وعلى هذا عفو الرجل عن ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السوال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على خلاف الاصل واجابوا عن السوال الثاني ان العفو الصادر عن المراة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن السوال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفى عنه ومعلوم انه ليس كذلك الحجة الثانية بان المراد هو الولي وهو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال او تعفو على سبيل المخاطبة فلما لم يقل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا ان المراد منه غير الازواج واجاب الاولون بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي لاجله يرغب الزوج في العفو والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج

بناء الفعلة للمفعول

الذي بيدها زمام عقد نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقص من مهرها
ويكمل لها صداقها الحجة الثالثة للقايلين بان الولي ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنبيا
عن المراة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على نكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة
على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى اثبت العفو لمن في يده وقدرته عقدة النكاح واذا ثبت ان الزوج ليس له يد
ولا قدرة على عقدة النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولي فله قدرة على نكاحها فكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج ثم
ان القايلين بهذا القول اجابوا عن دلايل من قال المراد هو الزوج اما الحجة الاولى فان العفو قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة
واخرى عند التسبب يقال بنى دارا وضرب دينارا وظهر ان النساء انما يرجعن الى مهماتهن وفي معرفة مصالحهن الى اقوال الاولياء والظاهر
ان كل ما يتعلق بامر التزويج فالمراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي و
وسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاولياء اما الحجة الثانية وهو قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح سلمنا
ان العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد فكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء وكانت عقدة
النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها من نتايج العقد ومن اثاره واما الحجة الثالثة وهي قولهم ان المراد من الاية الذي بيده
عقدة النكاح لنفسه فجوابه ان هذا التقييد لا تقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد الذي
في يده امر نفسه ونهي نفسه بل المراد ان في يده امر غيره ونهي غيره فكذا هاهنا **المسئلة الثانية** للشافعي ان يتمسك بهذه الاية
في بيان انه لا يجوز النكاح الا بولي وذلك لان الجمهور المفسرين اجمعوا ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج
واما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي واذا ثبت هذا
فنقول قوله بيده عقدة النكاح يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه انه بيده لا بيد غيره وقال تعالى لكم دينكم اي لكم
لكم دينكم لا لغيركم فكذا هاهنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة عقدة النكاح
وذلك هو المطلوب ثم **قال تعالى** وان تعفوا اقرب للتقوى وفيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا خطاب
للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل والتانيث فرع في اللفظ
وفي المعنى اما في اللفظ فانك تقول قايم ثم تريد التانيث فتقول قايمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المونث
فرع عليه واما في المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التانيث والتذكير كان جانب التذكير مغلبا
المسئلة الثانية موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعفو اقرب للتقوى واللام بمعنى الى **المسئلة الثالثة** معنى
الاية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن
كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب والثاني ان هذا الصنع يدعو الى ترك
الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه وهو له معرضا تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق
ثم **قال تعالى** ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال
ولا تتركوا الافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا
لتاذيها عنه وايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها مهرا من غير ان ينتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل واحد منهما
الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الاخر فندب الزوج الى تطييب قلبها بان يسلم المهر لها بالكلية وندب المراة الى ان تترك المهر
بالكلية ثم انه سبحانه وتعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير ۝

قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين ۝

اعلم انه تعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شرايع امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك
لوجوه احدها ان الصلوة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخشوع والخضوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله
تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والثاني ان الصلوة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة
العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلوة والثالث
ان كلما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر الصلوة التي هي من مصالح الاخرة وفي
الاية مسايل **المسئلة الاولى** اجمع المسلمون على ان الصلوات المفروضة خمس وهذه الاية التي نحن في تفسيرها
دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يدل على الثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلثة ثم قال والصلوة
الوسطى يدل على شيء ازيد من الثلثة والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم ان الزايد يمتنع ان يكون اربعة والا فليس لها وسطى
فلابد وان ينضم الى تلك الثلثة عدد اخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الاية دالة على وجوب الصلوات

الخمس بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا ابينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطى في العدد لا ما يكون وسطى من حيث
الفضيلة وسنبين ذلك ان شاء الله تعالى بالدليل الا ان هذه الاية وردت على وجوب الصلوة الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات
الدالة على تفصيل الاوقات اربع الاولى قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وهذه الاية ابين اية في المواقيت فقوله سبحان الله
اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلوة المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد به صلوة الصبح وعشيا اراد به صلوة العصر
وحين تظهرون اراد به صلوة الظهر الاية الثانية قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها
فدخل فيه صلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقران الفجر اراد صلوة الصبح الاية الثالثة قوله تعالى فسبح بحمد ربك
قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار فمن الناس من قال هذه الاية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان
يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين الاية الرابعة قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار
وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والظهر والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب
الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقله ثلاثة **المسئلة الثانية** اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلوة امر بالمحافظة على
جميع شرايطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلوة
والمحافظة على الاحتراز عن جميع المبطلات للصلوة سواء كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم
الامور في الصلوة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلوة قال تعالى اقم الصلوة لذكري فمن ادى على هذا الوجه كان
محافظا على الصلوة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمعاملة والمخاصمة فكيف المعنى هاهنا الجواب من وجهين
احدهما ان المحافظة تكون بين العبد وبين الرب كانه قيل له احفظ الصلوة ليحفظك الاله الذي امرك بالصلوة وهذا كقوله تعالى
اذكروني اذكركم وفي الحديث احفظ الصلوة يحفظك من المعاصي قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلوة حفظته
الصلوة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلوة لم تحفظه الصلوة عن الفحشاء الثاني ان الصلوة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا
بالصبر والصلوة وقال تعالى وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان اقمتم الصلوة واتيتم
الزكوة الثالث ان الصلوة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه
عند الله ولان الصلوة فيها القران والقران يشفع لقاريه وهو شافع مشفع وفي الخبر يجيء البقرة وال عمران كانهما غمامتان او غيايتان
تشهدان وتشفعان وايضا في الخبر ان سورة الملك تصرف عن المتهجد عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه
وتقول للنار لا سبيل لك عليه صدق **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الصلوة الوسطى على سبعة مذاهب الاول ان الله تعالى
امرنا بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها اي الصلوات وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق
قطعي او بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الاية او بطريق تواتر قاطع اما انه او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان
حاصلا في متن الاية وذلك لان عدد الصلوة على خمسة وليس في الاية ذكر اولها واذا كان كذلك امكن في كل واحد من تلك الصلوة
ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل في اية اخرى او خبر متواتر وذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني وهو خبر
الواحد والقياس فغير جايز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فعلم ان الله تعالى لم يبين ان الصلوة
الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى ما بينها جوز في كل صلوة يؤديها انها هي الوسطى
فيصير ذلك داعيا الى اداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة
في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خايفا من الموت في كل الاوقات فيكون
اتيا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سال زيد بن ثابت عن الصلوة الوسطى
فقال حافظ على الصلوة كلها تصبها وعن الربيع بن خثيم انه ساله واحد عنها فقال يا ابن العم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن
محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارايت لو علمتها بعينها اكنت محافظا عليها ومضيعا سايرهن قال السايل لا قال الربيع فانك
ان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى القول الثاني ان الوسطى هي مجموع الصلوة الخمس فهي الوسطى من الطاعات وتقريره ان
الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى فهو واسطة بين الطرفين القول الثالث انها الصلوة
للصبح وهذا القول من الصحابة قول علي وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة
ومجاهد وهو مذهب الشافعي رضوان الله عليهم والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلوة تصلى في الغلس فاولها
يقع في الظلام فاشبهت صلوة الليل واخرها يقع في الضوء فاشبهت صلوة النهار الثاني ان هذه الصلوة تؤدي قبل طلوع الصبح
وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء ايضا تاما فكانه ليس بليل ولا نهار فكان متوسطا بينهما
الثالث انه حصل في النهار التام صلاتان الظهر والعصر وفي الليل التام صلاتان المغرب والعشاء وصلوة الصبح كالمتوسط بين صلوتي
الليل وصلوتي النهار فان قيل فهذه المعاني حاصلة في صلوة المغرب قلنا انا نرجح صلوة الصبح على صلوة المغرب بكثرة فضايل

لدلوكي

الصبح على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى الرابع ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء اما صلوة الفجر فهي مفردة بوقت واحد وكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى التأخير يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما الخامس قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلوة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدي بحضرة ملائكة الليل والنهار اذا عرفت هذا فنقول وجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين احدهما ان الله تعالى افرد صلوة الفجر بالذكر فيدل هذا على مزيد فضلها ثم انه خص الصلوة الوسطى بمزيد التأكيد فغلب على الظن ان صلوة الفجر لما ثبت انها افضل بتلك الآية وجب ان يكون هي المراد بالتأكيد المذكور في هذه الآية والثاني ان الملائكة يتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلوة الفجر فثبت ان صلوة الفجر قد اخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الوسطى وقوموا لله قانتين فرن هذه الصلوة بذكر القنوت وليس في الشرع صلوة يقنت فيها بالاخبار الصحيحة الا في الصبح فدل على ان المراد بالصلوة الوسطى هي صلوة الصبح السابع لا شك انه تعالى انما افرد بالذكر لاجل التأكيد ولا شك ان صلوة الصبح احوج الصلوات الى التأكيد وليس في الصلوات اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم السحر العسيلة للذاتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتأهب للصلوة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون المراد بالصلوة الوسطى هي اشد الصلوات حاجة الى التأكيد الثامن ان صلوة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون هي المراد من الصلوة الوسطى انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله والمستغفرين بالاسحار فجعل تعالى ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكرهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار هو اداء الفرض لقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلوة الصبح وثانيها ما روي فيها ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها وثالثها انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلوة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء ورابعها ان الله تعالى سماها باسماء فقال في بني اسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلوة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر رضي الله عنه المراد من قوله وادبار النجوم صلوة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا تعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلوة العصر لكن في صلوة الفجر تأكيد وهو قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار فكان احدى الطرفين هو الصبح وهو واقع قبل الطلوع فالطرف الآخر هو المغرب لانه هو الواقع بعد الغروب فقد اجتمع في الفجر القسم به مع التأكيد بقوله اقم الصلوة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التأكيد لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو ان يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيد غير حاصل في سائر الصلوات وسابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما ثم صار موجودا او كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا في الليل كانهم اموات فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الاثر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وابدل الكل بالاحسان فملأ العالم من النور والابدان من قوة الحيوة والعقل والفهم والقوة والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد باداء العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلوة الصبح افضل الصلوات فكان حمل الصلوة الوسطى عليها اولى التاسع ما روي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه سئل عن صلوة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى صلوة الفجر ثم قال ان هذه هي الصلوة الوسطى العاشر ان سنة صلوة الصبح آكد من سائر السنن ففرضها يجب ان يكون اقوى من سائر الفروض فصرف التأكيد اليه اولى فهذا جملة ما يستدل به على ان الصلوة الوسطى هي صلوة الصبح البحث الرابع من قال انها صلوة الظهر وروي هذا القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الظهر كان كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال صلى الله عليه وسلم لقد هممت ان احرق على قوم لا يشهدون الصلوة بيوتهم فنزلت هذه الآية الثاني صلوة الظهر تقع في وسط النهار وليس في المكتوبات صلوة تقع في وسط الليل والنهار وغيرها الثالث انها صلوة بين البردين برد الغداة وبرد العشي والخامس قال ابو العالية صليت مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلوة الوسطى فقالوا التي صليتها السادس روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر وكانت تقول سمعت ذلك من رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم وجه الاستدلال انها عطفت صلوة العصر على صلوة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والذي قبل العصر هي صلوة الظهر السابع روي ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسألوا عن الصلوة الوسطى فقال هي صلوة الظهر كانت تقام في الهاجرة والثامن روي في الاحاديث الصحيحة ان اول صلوة صلاها جبريل عليه السلام كانت في صلوة الظهر فدل هذا على انها اشرف الصلوة فكان صرف التأكيد اليه اولى التاسع ان صلوة الجمعة اشرف الصلوات وهي صلوة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى القول الخامس قول من قال انها صلوة العصر وهو من الصحابة يروى عن علي وابن عباس وابن مسعود وابي هريرة رضي الله عنهم ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه الاول ما روى علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلوة الوسطى حتى غابت الشمس ملأ الله بيوتهم او قبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الموقع في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط لكن ليست هي المذكورة في القرآن فهاهنا صلوتان وسطيان الصبح والعصر احدهما ثبت انها بالقرآن والآخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا الثاني قالوا روي في صلوة العصر من التأكيد ما لم يرو في غيرها قال النبي صلى الله عليه وسلم من فاته صلوة العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله بها فقال والعصر ان الانسان لفي خسر فدل على انها احب الساعات الى الله تعالى الثالث ان العصر بالتأكيد اولى لان المحافظة على سائر الصلوات اخف واسهل من المحافظة على وقت صلوة العصر والسبب فيه امران احدهما ان وقت العصر صلوة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلوة الصبح بطلوع الفجر المستطير ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق اما صلوة العصر فلا يظهر وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفته اشق لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات وكان الاقبال على الصلوات اشق فكان صرف التأكيد الى هذه الصلوة اولى الحجة الرابعة في ان الوسطى هي العصر ان العصر اسميه بالصلوة الوسطى لوجوه احدها انها متوسطة بين صلوة هي شفع وبين صلوة هي وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشاء كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها الصبح وهي شفع وثانيها ان العصر متوسطة بين صلوتين نهاريتين وهي الظهر وصلوة ليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين صلوتين بالليل وصلوتين بالنهار القول السادس انها صلوة المغرب وهو قول ابي عبيدة السلماني وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى كان في الصبح الا ان للمغرب ترجيحا بوجه آخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشاء فهو وسط في الطول والقصر الحجة الثانية ان صلوة الظهر تسمى بالصلوة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة القول السابع انها صلوة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلوتين لا تقصران الصبح والمغرب وعن عثمان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الاخيرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واقوالهم في هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما **المسئلة الرابعة** احتج الشافعي في ان الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوة الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقد احكمنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى لا في العدد بل في الزمان وهو الظهر ولم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب وانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين والاربع وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلوة الصبح فانه يقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء والجواب ان الخلق الفاضل انما سمي وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهو متوسط بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الاوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن لا من حيث انه من شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين الذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله يحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسطى في الحقيقة فانها تؤدى بعد الزوال وهناك قد زال الوسط واما قوله يحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور او على المغرب لكون عدده متوسطا بين الاثنين والاربع فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه بحسب الامكان **اما قوله تعالى** وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول ابن عباس ان القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين الاول قوله حافظوا على الصلوات امر بها في الصلوة من الفعل فوجب ان يحمل القنوت على ما في الصلوة من الذكر فيصير معنى الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وهو المعنى بالقنوت في صلوة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت فلان على فلان لان المراد به الدعاء عليه والقول الثاني قانتين اي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي

وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة الثاني قوله تعالى في ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في صفة النساء فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وادابها وهو حجة على من لم يبال كيف صلى واقتصر على ما لا يجزي وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلوة العباد ولو كان كما قالوا لوجب ان لا يصلي اصلا لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عبادة اتباعه فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح فاطالوا واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هولاء الجهال القول الثالث قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن ارقم قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلوة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسالهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان احدهم اذا قام الى الصلوة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصاة ولا يعبث بشيء من جسده ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف القول الخامس القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصلوة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف والا صار تقدير الاية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان يقولوا وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام القول السادس وهو اختيار علي بن ابي عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمته وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في اوقات وجوبه واستحقاقه

قوله تبارك وتعالى

اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوات والقيام على ادابها باركانها وشروطها بين من بعد ان هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرئ فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله معنى الاية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به قال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو او غيره وهذا القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم الصلوة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الاية تدل على تاكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليها بترك القيام والركوع والسجود **المسئلة الثالثة** في الرجال قولان احدهما جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة ورجال ورجال والقول الثاني ما ذكره القفال رحمه الله وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس **المسئلة الرابعة** رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا **المسئلة الخامسة** صلوة الخوف قسمان احدهما ان يكون في حال القتال وهو المراد بهذه الاية والثاني في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وفي سياق الايتين اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعي رحمه الله انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومئون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصلي الماشي بل يؤخر احتج الشافعي بهذه الاية من وجهين الاول قال ابن عمر فرجالا او ركبانا يعني مستقبلي القبلة وغير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوجه الثاني وهو ان الخوف الذي يجوز معه الصلوة مع الرجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا او ركبانا يدل على الرخص في ترك الركوع والسجود الى الايماء لان مع الخوف الشديد من العدو لا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه ولا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة قوله فرجالا او ركبانا على جواز ترك السجود والركوع والاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك ان الصلوة انما تتم بمجموع امور ثلثة احدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حالة الخوف بسبب ذلك والثاني فعل اللسان وهو القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له ايضا ان يتكلم حال الصلوة بكلام اجنبي ويأتي الصيحات التي لا ضرورة اليها والثالث اعمال الجوارح فنقول اما القيام والقعود فيسقطان عنه لا محالة والاستقبال ساقط على ما بينا واما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما فيجب ان يجعل الايماء النائب عن السجود اخفض من الايماء النائب عن الركوع لان هذا القدر ممكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهر بالماء او بالتراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به فهل يجوز له ان يتيمم بالغبار الذي لا يمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان

خوف العطش يرخص التيمم فالخوف على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه السلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بانه عليه السلم اخر الصلوة يوم الخندق فوجب علينا ذلك ايضا والجواب ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه عليه السلم اخر الصلوة فلعلنا نقول هذه الاية ناسخة لذلك الفعل **المسئلة السادسة** اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان نقول الخوف اما ان يكون في القتال او في غير القتال اما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب او مباح او محظور والملحق به قتال اهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واما القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصده الكافر بنفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع في كل حيوان محترم فانه تجوز فيه صلاة الخوف اما اذا قصد اخذ ماله او اتلاف ماله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلم من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة اما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان يصلوا هذه الصلوة لان قوله تعالى فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف عن العدو وحال المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه انما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قائم ها هنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا **المسئلة السابعة** روي عن ابن عباس انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلوة في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر اربع سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما قوله تعالى فاذا امنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الاول فاذكروا الله يعني فافعلوا الصلوة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بين شروطه واركانه لان السبب للرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلوة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يمكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمه تعالى متصلة والخوف ها هنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى فالجواب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر مختص بهذه الحالة والقول الثالث انه دخل تحت قوله فاذكروا الله الصلوة والشكر جميعا لان الامن سبب للشكر مجددا يلزم فعله مع فعل الصلوة في اوقاتها اما قوله تعالى كما علمكم فبان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد عليه السلم من زمان الجهالة والضلالة

الحكم الحادي عشر قوله تعالى

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع ففيه اقوال الاول ان قوله وصية مبتدا وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك والثاني ان تكون قوله وصية لازواجهم مبتدا ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله تعالى فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة ايام والثالث تقدير الاية الامر وصية او الفرض او الحكم وصية وعلى هذا الوجه اضمرنا المبتدا والرابع تقدير الاية كتب عليكم وصية والخامس تقديره ليكن منكم وصية والسادس تقدير الاية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائز حسن واما قراءة النصب ففيها وجوه الاول تقدير الاية فليوصوا وصية والثاني تقديرها الزم الذين يتوفون وصية واما قوله تعالى متاعا ففي وجه النصب وجوه الاول ان يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا الثاني ان يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام قد دل على هذا الثالث انه نصب على الحال واما قوله غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب بوقوعه موقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض اراد من غير اخراج **المسئلة الثانية** في هذه الاية ثلاثة اقوال **القول الاول** وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامراته من الميراث شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة حكم هذه الاية لانا ان قرانا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قراناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القرائتين فهذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بامرين احدهما المتاع والنفقة الى الحول والثاني السكنى الى الحول ثم انه تعالى اخبر ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت ان هذه الاية توجب امرين احدهما وجوب النفقة والسكنى

من مال الزوج سنة. والثاني وجوب الاعتداد سنة لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين. اما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول. واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين. القول الثاني وهو قول مجاهد ان الله انزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين احدهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا والأخرى هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول ان لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة واما ان اختارت السكنى في دار زوجها والأخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به. القول الثالث وهو قول أبي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية من يتوفون منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح لأن اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب على هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه أحدها ان النسخ خلاف الأصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان. والثاني ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ في النزول واذا كان متأخرا عنه في النزول كان الأحسن ان يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضا لأن هذا الترتيب أحسن فاما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى واجب بقدر الامكان. ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة كان الأولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك. والوجه الثالث وهو انه ثبت في علم أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وهاهنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل. واما على قول أبي مسلم فالكلام أظهر لأنكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لأزواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم او تقديرها وقد اوصوا وصية لأزواجهم فهو يضيف هذا الحكم الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبي مسلم أولى من اضماركم وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح اذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف فهذا تقدير قول أبي مسلم وهو في غاية الصحة.

المسألة الثالثة المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت او حائلا وروي عن علي وابن عمر ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث. وهل تستحق السكنى وهو قول علي وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المزني والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وأم سلمة وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك اخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ارجع الى اهلي فان زوجي ما تركني في منزل املكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد او في الحجرة دعاني فقال اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث فقيل لم يوجب في الابتداء ثم اوجب فصار الأول منسوخا وقيل امرها بالمكث في بيتها آخرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب. واحتج المزني على انه لا سكنى لها فقال اجمعنا على انه لا نفقة لها لأن الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم اجمعوا على ان من اوجب نفقته وسكناه من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لأن ماله صار ميراثا للورثة فكذا هاهنا. **اجاب** الأصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لأن المطلقة ثلاثا تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولأن النفقة وجبت في مقابلة التمكن من الاستمتاع ولا يمكن هاهنا واما السكنى فوجبت لتحصين الماء وهو موجود هاهنا فافترقا. اذا عرفت هذا فنقول القائلون بان هذه الآية على قولهم توجب النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا واما وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه.

المسألة الرابعة القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة اوردوا على انفسهم سؤالا فقالوا ان الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر بالوصية فكيف يوصي المتوفى واجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها. وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان تكون مضافة الى الله تعالى بمعنى امره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لأزواجهم كقوله يوصيكم الله في اولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع اما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح يا أولياء الميت فيما فعلن في انفسهن من التزين وعن الاقدام على النكاح وفي رفع الجناح

وجهان احدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول. والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لأن مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها. الحكم الرابع عشر

قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين

يروى ان هذه الآية انما نزلت لأن الله تعالى لما انزل قوله تعالى ومتعوهن الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلت وان لم ارد ذلك لم افعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع هاهنا فيه قولان احدهما انها هي المتعة وظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن العلماء من تمسك بظاهر هذه الآية واوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهري وقال الشافعي لكل مطلقة الا للمطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المتعة لا تجب الا للمطلقة التي لم يفرض لها مهر ولم يوجد في حقها مسيس وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم اعيد هاهنا ذكر المتعة مع ان ذكرها تقدم في قوله ومتعوهن على الموسع قدره قلنا هناك ذكر حكم المتعة خاصا وهاهنا ذكره عاما. القول الثاني ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا الى الحول واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى وهاهنا آخر الآيات الدالة على الاحكام والله تعالى اعلم بالحقيقة.

قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف

اعلم ان عادته تعالى في القرآن ان يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم اما قوله الم تر ففيه مسائل.

المسألة الأولى اعلم ان الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر وقد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم قال تعالى وأرنا مناسكنا معناه علمنا وقال لتحكم بين الناس بما اراك الله اي علمك ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء الم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف. فعلى هذا يجوز ان يكون النبي عليه السلام لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز ان يقال كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم ان الله انزل هذه الآية على وفق ذلك العلم.

المسألة الثانية هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو وأمته لأنه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن.

المسألة الثالثة دخول لفظة الى في قوله الم تر الى الذين يحتمل ان يكون لأجل ان الى عندهم حرف للانتهاء كقولك من فلان الى فلان فمن كان بتعليم معلم فكأن ذلك المعلم اوصل ذلك التعليم الى ذلك المعلوم وانهاه اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل. اما قوله الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات احدها قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون هرب عامة اهلها والذين بقوا مات اكثرهم وبقي منهم قوم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع الطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هؤلاء احرص منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون ثانيا لخرجنا فوقع فهربوا بضعة وثلاثون الفا فلما خرجوا من الوادي ناداهم ملك في اسفل الوادي وآخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبليت اجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم يتفكر فيهم فأوحى الله اليه أتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد يا ايتها العظام ان الله يامرك ان تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله اليه ناد ايتها العظام ان الله يأمرك ان تكتسي لحما ودما ثم نادى ان الله يأمرك ان تقومي فقامت فلما صاروا احياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قومهم بعد حياتهم وكانت امارات انهم كانوا موتى ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم. الرواية الثانية قال ابن عباس ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا لملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فاماتهم الله باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى انتفخوا وبلغ خبرهم بني اسرائيل فخرجوا لدفنهم فعجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فاحياهم الله تعالى بعد الثمانية وبقي منهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في اولادهم الى هذا اليوم. واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله. والرواية الثالثة ان حزقيل النبي ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فارسل الله عليهم الموت فلما كثر فيهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فارهم آية في انفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فارسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق قلبه بسبب موتهم فدعا مرة اخرى فاحياهم الله تعالى. اما قوله تعالى وهم الوف ففيه قولان الأول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي لم يكن دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة آلاف لأن الالوف جمع الكثير ولا يقال في عشرة فما دونها الوف. والقول الثاني ان الالوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب. قال القاضي والوجه الأول أولى لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لأن موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه فيفيد اعتبارا عظيما فاما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في ان وجه الاعتبار لا يتغير ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ثم انهم مع غاية حبهم للحيوة والفهم بها اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان

على الحيوة لا يعصمه من الموت بهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اي لحذر الموت ومعلوم ان كل احد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر بالمقاتلة اما قوله فقال لهم الله موتوا ففي تفسيره وجهان الاول انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع وتاخر ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحيا بالقول فكذا القول في الاماتة والاول اقرب الى التحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم مسائل **المسألة الاولى** الاية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق اخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والالما وجد اولا واحتمال تلك الاجزاء للحيوة ممكن والالما وجد اولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت في العقل امكانه ووقوعه وجب القطع به **المسألة الثانية** قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عند ما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لا لاجل ان يكون معجزة لنبي لبطلت دلالته على النبوة واما عند اصحابنا فانه لا يجوز ظهور خوارق العادات لكرامة الولي ولسائر الاغراض فلما كان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روي ان هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلم وببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرناه من ان هذا الاحياء لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء وقيل انه عليه السلم مر بهم وهم موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا فاوحى الله اليه ان اردت احييتهم وجعلت ذلك الاحياء اية لك فقال نعم فاحياهم الله بدعائه **المسألة الثالثة** انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم احياهم لا يخلوا اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية او ما شاهدوا شيئا من تلك الاحوال ثم انه تعالى اماتهم فان كان الحق هو الاول فعند ما احياهم ممتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما بعثتهم كاليوم الحادث من غير مشاهدة هذه الاهوال الشديدة لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان يبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية مع صحة التكليف كما لا يبقى التكليف في الاخرة فاما ان يقال انهم لم يكونوا بعد الاحياء مكلفين وليس في الاية ما يمنع منه او يقال ان الله تعالى حين اماتهم ما اراهم شيئا من الايات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب من الموت والله اعلم بحقائق الامور **المسألة الرابعة** قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية اجالهم وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى انما اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان العرب الذين كانوا منكرين للمعاد ومتمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد كان ظاهرا ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة يدل على ان الحذر فضلا من الله واحسانا في حق هؤلاء المنكرين وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله كيف كانت وتزيل عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد من المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله على عبيده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا **قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله** فيه قولان الاول ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استيناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحيوة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان ترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فيشجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجلة الظهور على العدو واما في الاجل الفوز بالخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد او في تنفير الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض ان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا **قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا** في الاية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين الاول ان هذه الاية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله القائلون بهذا القول اختلفوا

فمنهم

فمنهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلاثة اقوال الاول المراد من الاية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الاية قال ابن عباس نزلت هذه الاية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحدهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامراته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان عليه السلم يقول كم من نخلة تدلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الاية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا والقول الثاني ان المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في اخر الاية واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالوجوب والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال ما روي عن بعض اصحاب ابن مسعود هو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان يقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ يكون تلك النية قائمة مقام الانفاق فقد روي عنه عليه السلم انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة **المسألة الثانية** اتفقوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه فتقول العرب لك عندي قرض حسن وسيء والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه وقال امية بن ابي الصلت كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا او سيئا ومدينا كالذي دانا ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض اصله في اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليها والقول الثاني ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما ياخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذي ياخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال الماخوذ ملك الله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة وروي انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء فطلب منا القرض فهذا الكلام لا يتوجه وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي ومن يقول في معبوده هذا القول من ذا الذي يقرض الله ولا فائدة في جري الكلام على طريقة الاستفهام قلنا ان ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله قرضا حسنا ففيه مسالتان **المسألة الاولى** قال الواحدي القرض في هذه الاية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان اقراضا **المسألة الثانية** كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها اراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة ومع الاختلاط ربما قبح الفعل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وثالثها ان يفعله على نية التقرب الى الله سبحانه لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله فيضاعفه له ففيه مسائل **المسألة الاولى** في قوله فيضاعفه له اربع قراآت احدها قراءة ابي عمرو ونافع وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع والثاني قراءة عاصم فيضاعفه بالالف والنصب والثالث قراءة ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا الف والرابع قراءة ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان وجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى لا يكون الا رفعا **المسألة الثانية** التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفي الاية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الايتين وردتا في الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الاية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء والقول الثاني وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من ذكر المحدود اما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففي بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه احدها ان المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط فان كان قد قدر لهذا الذي امر بانفاق المال الفقر فلينفق المال في سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الفقر وان كان قدر له الغنى فلينفق فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل الله وثالثها وهو انه تعالى يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لكيلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق ورابعها انه تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه

الاحسان

يعني قرضا فيضاعفه على الاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء

وإنابتهم فقال والله يقبض ويبسط يقبضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال وإليه ترجعون المراد به إلى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه ثم

القصة الثانية قصة طالوت قوله تعالى ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى الملأ الأشراف من الناس وهو اسم للجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه أملاء قال الشاعر وقال لها الأملاء من كل معشر وخير أقاويل الرجال سديدها وأصله من الملء وهم الذين يملؤون العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملؤون المكان إذا حضروا وقال الزجاج الملأ الرؤساء سموا بذلك لأنهم ملاء بما يحتاج إليه من قولهم ملؤ الرجل بما لا ملاءة فهو مليء قوله تعالى **إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا** في الآية مسائل **المسألة الأولى** تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث أنه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم أمر بالإنفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني إسرائيل وهي أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى على ذلك ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الأمة على المخالفة وأن يكونوا مستمرين في القتال مع أعداء الله تعالى **المسألة الثانية** لا شك أن المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا أن ذلك النبي من كان وأن أولئك الملأ من كانوا أو لم نعلم شيئا من ذلك لأن المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وإنما نعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فإنه لا يفيد إلا الظن ومنهم من قال إنه يوشع بن نون بن أفرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لأن قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي أشمويل من بني هارون واسمه بالعربية إسماعيل وقال السدي هو شمعون سمته أمه بذلك لأنها دعت الله أن يرزقها فاستجاب الله دعاءها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام **المسألة الثالثة** قال وهب والكلبي إن المعاصي كثرت في بني إسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدوهم فسبى كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت في بني إسرائيل فسبى ذراريهم فسألوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت على بني إسرائيل فسبى ذراريهم فسألوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع به أمرهم في جهاد عدوهم وكان قوام أمر بني إسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الأعداء ويجري الأحكام ونبي يطيعه الملك ويقيم أمر دينهم ويأتيهم بالخبر من ربهم أما قوله تعالى نقاتل في سبيل الله فاعلم أنه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون والرفع على أنه حال أي ابعثه لنا مقدرين القتال أو استئناف كأنه قال لهم ما تصنعون بالملك فقالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على أنه صفة لقوله ملكا أما قوله تعالى قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا ففيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد عليه السلام واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الأعرابي أنهم يقولون هو عس بكذا وهذا يقوي عسيتم بكسر السين ألا ترى أن عس بكذا مثل حر وشج وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسي ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين الأول الياء إذا سكنت وما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لأنها وإن كانت في الكتابة ياء إلا أنها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى والجواب الثاني هب أن القياس يقتضي جواز عسي ربكم إلا أنا إذا ذكرنا أنهما لغتان فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل إحداهما في موضع والأخرى في موضع آخر **المسألة الثانية** خبر هل عسيتم هو قوله أن لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال فأدخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير ثم إنه تعالى ذكر أن القوم قالوا وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوي خصوصا وأتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا لأن من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فإن قيل المشهور أنه يقال ما لك تفعل كذا ولا يقال ما لك أن تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الأول وهو قول المبرد أن ما في هذه الآية جحد لا استفهام كأنه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق زال السؤال الوجه الثاني أن نسلم أن ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه الأول قال الأخفش أن ههنا زائدة والمعنى وما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لأن القول بثبوت الزيادة في كلام الله بخلاف الأصل الثاني قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لأن قولك ما لك لا تقاتل معناه ما منعك أن تقاتل فلما ذهب إلى معنى المنع حسن إدخال أن فيه قال تعالى ما منعك أن تسجد وقال ما لك ألا تكون مع الساجدين الثالث قال الكسائي معناه وما لنا في أن لا نقاتل بدا أي شيء لنا في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح أبو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لأن على قول الفراء لا بد من إضمار حرف الجر والتقدير ما منعنا من أن نقاتل وإذا كان لا بد من إضمار حرف الجر على القولين ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الإضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى كان قول الكسائي لا محالة أولى وأقول أما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم أن في الكلام محذوفا والتقدير فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا أما قوله إلا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عددهم هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر والله عليم بالظالمين أي هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بني إسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله

فهو

فهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وأن يستمر كل مسلم في القتال لله

قوله تعالى **وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا** اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن إجابتهم إلى ما سألوا ثم إنهم تولوا فبين أن أول ما تولوا إنكارهم إمرة طالوت وذلك لأنهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم أعجمي كجالوت وداود وإنما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه إن كان من الطول فعلوت وأصله طولوت إلا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون منه إلا أن يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطة وعلى هذا التقدير يكون أحد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم إن الله تعالى لما عينه لأن يكون ملكا لهم أظهروا التولي عن طاعة الله والإعراض عن حكمه وقالوا أنى يكون له الملك علينا فاستبعدوا جدا أن يكون هو عليهم قال المفسرون في هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بني إسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبط المملكة يهوذا ومنه داود وسليمان وأن طالوت ما كان من أحد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب أنكروا كونه ملكا لهم وزعموا أنهم أحق بالملك منه ثم إنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى وهي قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك إشارة منهم إلى أنه فقير فاختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال آخرون سقاء فإن قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن أحق وقوله ولم يؤت قلنا الأولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك وأنه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم بوجوه الأول قوله إن الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** معنى الآية أن الله تعالى خصه بالملك والإمرة واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان إخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لأن من جوز الكذب على الأنبياء عليهم السلام فحينئذ يرتفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم وإذا ثبت صدق المخبر ثبت أن الله تعالى خصه بالملك وإذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة **المسألة الثانية** قوله اصطفاه أي أخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو أن يأخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج إنه مأخوذ من الصفوة والأصل فيه اصتفى بالتاء فأبدلت التاء بالطاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه أنه تعالى خصه بهذا الملك والإمرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم المصطفون الأخيار ووصف الرسول أنه المصطفى **المسألة الثالثة** هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول إن الإمامة موروثة وذلك لأن بني إسرائيل أنكروا أن يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فأعلمهم الله تعالى أن هذا الشرط ساقط والمستحق للملك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب أنهم طعنوا في استحقاقه للملك بأمرين أحدهما أنه ليس من أهل الملك والثاني أنه فقير والله تعالى بين أنه أهل للملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان أحدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الأولين وبيانه من وجوه أحدها أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك والثاني أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الإنسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الإنسان والثالث أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الإنسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الإنسان والرابع أن العالم بأمر الحروب القوي الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الأعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني إذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الأعداء فثبت بما ذكرنا أن إسناد الملك إلى العالم القادر أولى من إسناده إلى النسيب الغني ثم ههنا مسائل

المسألة الأولى احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله وزاده بسطة في العلم وهذا يدل على أن العلوم الحاصلة للخلق إنما حصلت بتخليق الله وإيجاده وقالت المعتزلة هذه الإضافة إنما كانت لأنه تعالى هو الذي أعطى العقل ونصب الدلائل وأجاب الأصحاب بأن الأصل في الإضافة المباشرة دون التسبب **المسألة الثانية** قال بعضهم المراد من البسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه وإنما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل بني إسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي أصح لأن المنتفع به في دفع الأعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال **المسألة الثالثة** أنه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية

الوجه الثالث في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لأحد عليه في فعله لأن المالك إذا تصرف في ملك نفسه فلا اعتراض لأحد عليه **الوجه الرابع** في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال أحدها أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير أنهم طعنوا في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فإذا فوض الملك إليه فإن علم أن الملك لا يتمشى إلا بالمال فتح الله تعالى عليه باب الرزق والسعة في المال والقول الثاني أنه واسع بمعنى موسع يجيء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية أي ذات رضى وهم ناصب أي ذو نصب ثم بين بقوله عليم أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج إليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بأمر الملك

قوله تعالى **وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت** اعلم

ان ظاهر الاية المتقدمة يدل على ان اولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا
فالظاهر انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بانه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا
كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا اخر يدل على كون ذلك النبي صادقا
في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك وكثرة الدلائل من الله تعالى جائزة ولذلك فانه كثرت معجزات موسى وعيسى
فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان مجيء ذلك التابوت لا بد وان
يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون اية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى فقال اصحاب الاخبار ان الله تعالى
انزل على ادم تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد ادم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في ايدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا
تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا
من التابوت صيحة استيقنوا النصر فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سالوا نبيهم البينة على
ملك طالوت قال ذلك النبي ان اية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا جعلوه في موضع البول
والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على اولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه الله بالبواسير فعلم الكفار
ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا
منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي راوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذاك هو قوله ان اية ملكه ان ياتيكم
التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه اتي به ولم يات هو فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية الثانية ان
التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التورية فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام
لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان اية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران
بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه وعلى هذا
الاتيان حقيقة في التابوت واضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله
كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وكان الحامل غيره واعلم انه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالان احدهما
ان يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه والثاني ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان
ذلك النبي يضعه بمحضر من القوم في بيت ويغلقون البيت ثم النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على ملكه فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في
التابوت راوا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو طالوت وعلى ان الله تعالى ينصرهم على اعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من عند الله ولفظ القران
يحتمل هذا لان قوله ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل ان يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلبهم
واطمينان نفسهم فهذا محتمل **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا او فاعولا والثاني تابوت من
قليلا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه
فيما يحتاج اليه من مودعاته **المسئلة الثالثة** قرا الكل التابوت بالتاء وقرا ابي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار ره
المسئلة الرابعة من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لان الله تعالى اظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا
كان من باب كرامة الاولياء لان الفرق بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون الا على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب ان لا يكون من جنس
الكرامات والجواب لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان اية قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله تعالى فيه سكينة
من ربكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهو مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية
والعزيمة **المسئلة الثانية** اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال فيها ان نقول المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيئا حاصلا في
التابوت او ما كان كذلك والقسم الثاني وهو قول ابي بكر الاصم فانه قال معناه ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة اي تسكنون عند مجيئه وتقرون
له بالملك ويزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وان تسكن قلوبهم اليه ويزول نفرتهم بالكلية واما القسم
الاول وهو قول ابي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الانبياء بان الله ينصر طالوت وجنوده
ويزول خوف العدو عنهم الثاني وهو قول علي رضي الله عنه كان لها وجه كوجه الانسان وفيها ريح هفافة الثالث وهو قول ابن عباس
هي صورة من زبرجد او ياقوت لها راس كراس الهر وذنب كذنبه فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف
وقفوا ونزل النصر والقول الرابع هو قول عمرو بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شيء لا نعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن
وهو كقوله تعالى في قصة الغار فانزل الله سكينته عليه وكقوله تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من
ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بانه حصل في التابوت شيء بوجهين الاول ان قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت ظرفا
للسكينة والثاني وهو انه عطف عليه قوله وبقية مما ترك ال موسى فكان التابوت ظرفا للبقية فوجب ان يكون ظرفا للسكينة والجواب
عن الاول ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه السلم في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسببه هو

في

في هذه الاية فيه سكينة والجواب عن الثاني لا يبعد ان يكون المراد بقية مما تركت ال موسى وال هرون من الدين والشريعة والمعنى بسبب
هذا التابوت ينتظم امر ما بقي من دينهما وشريعتهما واما القائلون بان المراد من البقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاض
الالواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التورية وشيء من المن الذي كان ينزل عليهم اما قوله ال موسى ففيه قولان الاول قال بعض المفسرين
يحتمل ان يكون المراد من ال موسى وال هرون هو موسى وهرون نفسهما والدليل عليه قوله عليه السلام لابي موسى الاشعري لقد اوتي هذا
من مزامير داود اراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من ال داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود والقول الثاني قال القفال
انما اضيف ذلك الى موسى وهرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت اشياء توارثها
العلماء من اتباع موسى وهرون فيكون الال هم الاتباع قال تعالى ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم
القول فيه واما قوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين فالمعنى ان هذه معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق النبي

قوله تعالى **فلما فصل طالوت بالجنود** فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان وجه اتصال هذه
الاية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه ما في الكلام والتقدير انه لما اتاهم باية التابوت اذعنوا له واجابوا الى المسير تحت رايته
فلما فصل بهم اي فارق حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم
فصلا وفاصل الرجل شريكه وامراته فصالا ويقال للفطام فصال لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة ومنه قوله ولما فصلت
العير قال صاحب الكشاف فصل عن موضع كذا اصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي
كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثير انها جنود الله ومنه قوله عليه السلام الارواح
جنود مجندة **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو
الاظهر لان قوله لا بد وان يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل ان يكون القول من طالوت لكنه تحمل على
نبي الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون طالوت نبيا ويحتمل ان يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك
كان نبيا والقول الثاني ان قائل هذا القول هو النبي المذكور في اول الاية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم
بنهر ونبي ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلم **المسئلة الثالثة** في حكمة هذا الابتلاء وجهان الاول قال القاضي كان
مشهورا من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والملوك مع ظهور الايات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها
من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال الله تعالى اني مبتليكم
بنهر الثاني انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد **المسئلة الرابعة** في هذا النهر اقوال احدها
وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين والثاني وهو قول ابن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين
ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد يضاف الى احد البلدين والقول الثالث وهو الذي رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة
وسالوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بنهر مما اقترحتموه من النهر **المسئلة الخامسة** قوله مبتليكم اي ممتحنكم
امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشيء وثبت ان الله تعالى لا يثيب
ولا يعاقب على علمه انما يفعل ذلك لظهور الافعال من الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سمي التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلى يبلو وابتلى
يبتلي قال ولقد بلوتك وابتليت خليقتي ولقد كفاك مودتي بتادب **المسئلة السادسة**
نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ما في حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجيء على هذين الوجهين كقولك صخر وصخر وشعر
وشعر وبحر وبحر قال كانما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل يرى التيمم في بر وفي بحر مخافة ان يرى في كفه بلل
اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ليس مني كالزجر
يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن
المنكر ثم قال قبل هذا والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا نظيره قوله
عليه السلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي على ديننا ومذهبنا **المسئلة الثانية** قال اهل اللغة لم
يطعمه اي لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة وعندي انما اختير هذا اللفظ لوجهين من
الفائدة احدهما ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه جلاب
وكانه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فمه موصوف
بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه
يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما قال ومن لم
يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد
نوع خفة وراحة **المسئلة الثالثة** انه تعالى قال في اول الاية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعد ومن لم

طعمه وكان ينبغي ان يقال من لم يطعم منه ليكون اعم الا انه ما طابق اولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير منه الفايدة وهي ان الفقها اختلفوا
في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث وقال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر
وشربه لا يحنث لان الشرب من الشي هو ان يكون ابتدا شربك متصلا بذلك الشي وهذا لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال
الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول
ان قوله من شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذ بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي
فلما كان هذا الاحتمال قايما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه مني فاضاف الطعم
والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسايل **المسلة الاولى**
قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذا يعقوب وخلف وقرا عاصم وابن عامر وحمزة والكسايي بالضم قال اهل اللغة
الغرفة بالضم الشي القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان
ياكل بالنهار اكلة واحدة وما اكلت عندهم الا اكلة بالضم اي شيا قليلا كاللقمة ونقول الحزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وحززت
اللحم حزة اي قطعة مرة واحدة ونحوها الحسوة والحسوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان يخطو مرة واحدة وقال المبرد
غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف وما اغترف به وهذه الجملة من حكم المتصلة بالاستثنا
الا انها قدمت في الذكر للعناية **المسلة الثانية** قال ابن عباس كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه
ويحمل منها واقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان ماذونا ان ياخذ من الماء ان شاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث
كان الماخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه وان يحمله مع نفسه والثاني انه كان ياخذ القليل الا ان الله تعالى كان يجعل البركة
له فيه حتى يكفي لكل هولاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد
اما قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسايل **المسلة الاولى** قرا ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف
وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في المعنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه حتى كانه قيل فلم يطيعوه
الا قليل منهم **المسلة الثانية** قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن
المخالف ولما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وكان من شرب منه فانه لا يكون
ماذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق
عن العدو وروي ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم قليل منهم امر الله
تعالى فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو واما الذين اطاعوا امر الله تعالى
فقوي قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين **المسلة الثالثة** القليل الذي لم يشرب قيل انه اربعة الاف والمشهور
وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المومنون والدليل عليه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه
يوم بدر انتم اليوم على عدد اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مومن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة
عشر رجلا اما قوله تعالى فلما جاوزه هو والذين امنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسايل ثمان **المسلة**
الاولى لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله تعالى وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقا العدو الا من اطاعه
في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان الاول انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القا
ئل بامور الاول ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين امنوا معه والمراد بقوله امنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى
كل العسكر ثم خص المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر احد الا المطيعون **الحجة الثانية** الاية المتقدمة وهو
قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اي ليس من اصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست انت منا في هذا الا
مر قال ومعنى فشربوا منه اي ليتسببوا الى الرجوع والفساد بينهم **الحجة الثالثة** ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز
المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند حصول العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا
المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في عبور النهر القول الثاني استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمد
في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق
بالمومن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه احدها يحتمل ان يقال
ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرهم في هذا التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فحكى
معذورون في هذا التخلف اقصى ما في هذا الباب ان يقال ان الفاء في قوله فلما جاوزه تقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم
بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان يقال ان طالوت والمومنين لما جاوزوا النهر وراوا القوم تخلفوا وجاوزوا وسالهم
عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المجاوزة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة

على هذا التقدير فالاشكال ايضا زايل والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المومنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحيوة
ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين قالوا
لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فية قليلة غلبت فية كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم
الاول من المومنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد وان نوطن انفسنا على القتل فلا نرجوا من الله
الفتح والظفر وكان غرض الاولين الترغيب والشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا
التقدير لا يكون في احد من هذين القولين طعن البتة **المسلة الثانية** الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال
اطقت الشي اطاقة وطاقة ومثلها اطاع اطاعة والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة واجاب يجيب اجابة والاسم
الجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء جابة اي جوابا اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سوال وهو انه تعالى
جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب فيه امور الاول وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه السلم
من احب لقاء الله احب الله لقاءه وهولاء المومنون لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل
في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله والثاني الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك
لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد من ان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا من اخبر الله تعالى بعاقبة امره وهذا قول ابي
مسلم وهو حسن **الوجه الثالث** ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون
قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى به لشي من الريا والسمعة ولا يكون نيته خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن
فيه ان يظن انه اتى به على نعت الطاعة والاخلاص **الوجه الرابع** انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى ان ياتيكم التابوت فيه سكينة
من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصرة
والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب ان النصرة والظفر تحصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم
ملاقوا الله يعني الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصرة والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعيا
الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن **الوجه الخامس** قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا
الله انهم يظنون يعلمون ويوقنون الا انه تعالى اطلق لفظ الظن على اليقين من المشابهة بينهما بتاكد الاعتقاد اما قوله كم من فية قليلة غلبت
فية كثيرة باذن الله ففيه مسايل **المسلة الاولى** المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت
والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتاييد الالهي والنصرة السماوية فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة
فلا منفعة في كثرة العدد والعدة **المسلة الثانية** الفية الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال
الزجاج اصل الفية من قولهم فاوت راسه بالسيف وفايت اذا قطعت فالفية الفرقة من الناس كانها قطعة منهم **المسلة**
الثالثة قال الفراء لو القيت من هاهنا جاز في فية الرفع والنصب والخفض اما النصب فلان كم بمنزلة عدد فتنصب ما بعده
نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول من عليه واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فية اما قوله تعالى
والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فية قليلة ويحتمل ان يكون قولا
من الله تعالى وان كان الاول اظهر **قوله تعالى ولما برزوا لجالوت وجنوده** في الاية مسايل
المسلة الاولى المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهما لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض
الفضا التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما
بحيث يرى صاحبه **المسلة الثانية** ان العلما والاقويا من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفا انه كم
من فية قليلة غلبت فية كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر جالوت وراوا القلة
في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم اخرين
انهم قالوا حين الالتقا مع المشركين فقال وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن فروي عنه في قصة بدر انه
عليه السلم لم يزل يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك
اصول واجول **المسلة الثالثة** الافراغ الصب يقال افرغت الانا اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان
فارغ معناه خال مما يشغله والافراغ الاخلاء الا ان الانا لا يخلو الا اذا انصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا
صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين احدهما انه اذا صب الشي في الشي فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التاكيد
والثاني ان افراغ الانا هو اخلاوه وصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه **المسلة الرابعة**
اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلثة فاولها ان لا يكون صبورا على مشاهدة المخاوف في الامور الهايلة وهذا هو

الركن الاصلي للمحاربة فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا وثانيها ان يكون قد وجد من الالات والادوات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار وثالثها ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو واذا عرفت هذا فقوله المرتبة الاولى هي المراد من قوله افرغ علينا صبرا والثانية هي المراد بقوله ثبت اقدامنا والثالثة هي المراد من قوله وانصرنا على القوم الكافرين

المسئلة الخامسة احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكون ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الاية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى ان الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد ايضا بفعل الله وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل العبد بخلق الله تعالى اجاب القاضي عنه بان المراد من الصبر ومن تثبيت القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور احدها ان يحل في قلوب اعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سبب جراءة المسلمين عليهم وتصير داعيا لهم في الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان تلطفه ببعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراءة المومنين عليهم وثالثها ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم واهاليهم من البلاء مثل الموت والوبا وما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم ورابعها ان يبتليهم بمرض وضعف يعمهم او يعم اكثرهم او يموت رئيسهم ومن يدبر امورهم فيعرف المومنين ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا ان الصبر عبارة عن القصد على السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الاية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه الثاني في الجواب ان هذه الاسباب التي سلمتم انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه فان لم يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله تعالى فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند حصول الرجحان مع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح صدوره وهذه الاسباب المرجحة من الله تعالى يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان

قوله تعالى فهزموهم باذن الله

المعنى ان الله تعالى استجاب دعاءهم فافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهو المطلوب لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهزموهم باذن الله واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقا منهزم اذا انشق مع جفافه وهزمت العظم او القصبة هزما والهزيمة نقرة في الجبل او في الصخر قال سفين بن عيينة في زمزم هي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزيم الضرع وهزيمه ما يكسر منه ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله او باعانته وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعانته وتيسيره لما حصل ذلك ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس ان داود عليه السلم كان راعيا وكان له سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطا خبر اخوته على ابيهم ايشا ارسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوه فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرضهم فقال له داود ما تصنعون لمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه فكانت عادته انه يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في المرعى وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا ميتة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم على صنيعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كانت من عسكر طالوت وان قتل جالوت ما كان من داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت ام بعده لان الواو لا تفيد الترتيب واما قوله تعالى واتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال بعضهم اتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع ان الله كان عالما بانه صالح لتحمل امر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وظاهر هذه الاية يدل ايضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده واتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام على بعض عبيده لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس

المسئلة الثانية قال بعضهم ظاهر الاية يدل على ان داود حين قتل جالوت اتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقيب ذكر قتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلم لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا

لاسيما

لاسيما وقد نطقت الاحجار معه وقالت خذنا فانما نقتل جالوت بنا فظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة تاخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الصحاب قالوا والروايات وردت بذلك قالوا ولولا ان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك لبعد ان يعزله عن الملك حال حيوته والمشهور في احوال بني اسرائيل ان الله تعالى كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا وكان ذلك الملك بتقدير ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه

المسئلة الثالثة الحكمة هي وضع الامور في مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد ان يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلم ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك ادون حالا من النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي داود عليه السلم الى المراتب العالية واذا كان المتكلم في كيفية الترقي فكلما كان اكثر تاخرا في الذكر كان اعلى حالا واعظم رتبة اما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه احدها ان المراد به ما ذكره في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم وقال والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها ان المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنهم علمنا منطق الطير وثالثها المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث الملك من اباءه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال تعالى واتينا داود زبورا وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلم كيفية الحكم والقضا وخامسها الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه اتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا او لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد رب زدني علما ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين ان الفساد الواقع لجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل على تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكيلا تفسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسائل

مسايل

المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو ولولا دفع بغير الالف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقراء جميعا ان الله يدفع عن الذين امنوا بغير الف وقرا عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر اليحصبي دفع الله بغير الف الا انهم قرءوا ان الله يدافع عن الذين امنوا بالالف وقرا نافع ولولا دفاع الله يدافع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول ان من قرا ولولا دفع الله يدفع فوجهه ظاهر واما من قرا ولولا دفاع الله وان الله يدافع عن الذين امنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المتدافعين دافعا لصاحبه وما مفاعلة من فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه ان لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين احدهما انه مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا قالوا وفعال كثير يجي مصدرا للثلاثي من فعل وفعل تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التاويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل هذه دفاع من دافع فالمعنى انه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المومنين على ايدي انبيائه ورسله وائمة دينه وكان يقع بين اولئك المحقين واولئك المبطلين مدافعات ومكافحات حسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله ويشاقون الله وكما قال قاتلهم الله ونظايره كثيرة

المسئلة الثانية اعلم ان الله تعالى ذكر في هذه الاية المدفوع والمدفوع به اما المدفوع عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به فاما المدفوع عنه فغير مذكور في الاية فيحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل ان يكون مجموعهما اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان المرجع بها الى الكفر او الفسق او اليهما فلنذكر هذه الاحتمالات الاول ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء وائمة الهدى فانهم هم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلايل والبراهين والبينات وقال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور والاحتمال الثاني ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الائمة المنصوبون من قبل الله لاجل اقامة الحدود واظهار شرايع الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي احسن وفي موضع اخر ادفع بالتي هي احسن السيئة وفي موضع اخر ويدرءون بالحسنة السيئة الاحتمال الثالث ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير هم الانبياء ثم الائمة والملوك الذابون عن شرايعهم وتقريره من وجوه ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يعيش وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الانسان فظاهر ان مصلحة الانسان الواحد لا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني

بالطبع ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة اولا والمقاتلة ثانيا فلابد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق
فتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلم الذين اتوا من عند الله بهذه الشريعة التي دفع الله بسببها وسبب
شرايعهم الافات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرايع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع والملوك الايمة متى كانوا
متمسكين بهذه الشرايع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع والملوك الايمة متى كانوا كانت الفتن زايلة والمصالح الحاصلة فظهر ان الله
تعالى يدفع عن المومنين انواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء واعلم انه كما لابد من قطع الخصومات والمنازعات من الشرع
فكذلك لابد من تنفيذ الشريعة من المالك ولهذا قال عليه السلم الاسلام والسلطان الاخوان توءمان وقال ايضا الاسلام
امير والسلطان حارس فما لا امير له فهو منهزم وما لا حارس له فهو ضايع وعلى هذا ايدفع الله عن المومنين انواع شرور الدنيا
بسبب وضع الشرايع وبسبب نصب الملوك ونفوذهم ومن قال بهذا القول كان في تفسير قوله لفسدت الارض اي لغلب على اهل
الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال اتريد ان تقتلني كما قتلت
نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وما تريد ان تكون من المصلحين وقال اني اخاف ان يبدل دينكم وان يظهر في الارض
الفساد وقال اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس وهذا التاويل
كله يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد الاحتمال الرابع
ولولا دفع الله بالمومنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت من فيها وتصديق هذا ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال يدفع بمن يصلي من امتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد
ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشيا لما انظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية ومما يدل على صحة هذا
القول من القران قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا وقال تعالى
ولولا رجال مومنون ونساء مومنات الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما وقال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم
[illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

[illegible]

قوله تعالى تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين [illegible]

[illegible]

عليك

عليك من قبل الله وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه
احدها انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه تعالى عليه السلم انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى
وثانيها انك عرفت بهذه الايات ما جرى على الانبياء عليهم السلم في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف
من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتادية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على وجه الاكراه فلا عتب عليك
في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون مسلية للرسول فيما يظهر من الكفار والمنافقين فيكون قوله وانك لمن المرسلين
كالتنبيه على ذلك **قوله تعالى** تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في الاية مسايل **المسألة الاولى**
تلك ابتداء وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل رفع لانه صفة لتلك وخبر الابتداء
فضلنا بعضهم على بعض **المسألة الثانية** قوله تلك الرسل اقوال احدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبيا
عليهم السلم في القران كابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم والثاني المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الاية كاشمويل وداود و
طالوت على قول من يجعله نبيا والقول الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا
دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض **المسألة الثالثة** وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى
انبا محمدا عليه السلم في اخبار المتقدمين مع قومهم كسؤال قوم موسى ارنا الله جهرة وقولهم له اجعل لنا الها كما لهم الهة وكقولهم لعيسى بعد ان شاهدوا
منه احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر به وهم اليهود وفريق زعم الحواريون انه اله
على اليهود من قتله وصلبه فاذنهم الله فيه وكالملاء من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة وكذا ما جرى من امر النهر فعزى الله
رسوله عما راى من قومه في التكذيب والحسد فقال هولاء الرسل الذين كلم الله بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى بروح القدس
قد نالهم من قومهم ما ذكرنا لك بعد مشاهدة المعجزات وانت رسول الله مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك فلو شاء الله لم تختلفوا انتم وهم
ولكن ما قضاه الله فهو كاين وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول على ايذاء قومه له **المسألة
الرابعة** اجمعت الامة على ان بعض الانبيا افضل من بعض وعلى ان محمدا عليه السلم افضل من الكل ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك
ذكرك فقيل فيه لانه قرن ذكر محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر ساير الانبياء كذلك **الحجة الثالثة**
انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله و
عزته بعزته وقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين امنوا
استجيبوا لله وللرسول **الحجة الرابعة** ان الله تعالى امر محمدا بان يتحدى بكل سورة من سور القران فقال فاتوا بسورة من مثله
واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلث ايات من القران ولما كان القران ستة الاف اية وكذا اية لزم ان لا يكون القران معجزا واحدا بل يكون
الفي بيات تلان يحصل التشريف لمحمد بهذه الايات الكثيرة كان اولى **الحجة الخامسة** ان معجزة رسولنا افضل من معجزة ساير
الانبياء فوجب ان يكون رسولنا افضل من ساير الانبياء وبيان الاول قوله عليه السلم القران في الكلام كادم في الموجودات بيان الثاني ان
الخلعة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الله **الحجة السادسة** ان معجزته عليه السلام هي القران وهي من جنس الحروف والاصوات
وهي اعراض غير باقية ومعجزات ساير الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى اخر الدهر
ومعجزات ساير الانبياء فانية منقضية **الحجة السابعة** انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبياء عليهم السلم قال اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده فامر الله محمدا عليه السلم بالاقتداء بمن قبله فاما ان يقال انه كان مامورا بالاقتداء بهم في اصول الدين وهو
غير جايز لانه تقليد او في فروع الدين وهو غير جايز لانه بشرعه نسخ ساير الشرايع فلم يبق الا انه يكون المراد محاسن الاخلاق وكانه سبحانه
قال انا اطلعناك على احوالهم وسيرهم فاختر انت منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي ان يجتمع فيه من الخصال
المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم **الحجة الثامنة** انه عليه السلم بعث الى كل الخلق وذلك يقتضي ان تكون مشقته
اكثر فيجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واما ان ذلك يقتضي ان يكون مشقته
اكثر لانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان ولا انصار فاذا قال لجميع العالمين يا ايها الكافرون صار الكل اعداء له حينئذ يصير خائفا من الكل
فكانت المشقة عظيمة ولذلك فان موسى عليه السلم لما بعث الى بني اسرائيل فهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون وقومه واما محمد صلى الله عليه
وسلم فالكل كانوا اعداء له من ذلك انسانا لو قيل له هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو نوم وسلاح فاذهب اليه اليوم
وحيدا وبلغ اليه خبرا يوحشه ويوديه فانه قلما تسمح نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى باقية دربه بعيدة ليس فيها
انيس ولا صديق فبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان اما النبي عليه السلم فانه كان مامورا
بان يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذي لا عهد له بهم بل المعاندين منهم الهمم يعادونه ويودونه ويسخرون به ثم انه عليه السلم
لم يمل من هذه الحالة ولم يبد كاسد كابد بل يسارع اليه سامعا مطيعا فهذا انه يحمل في اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا قال تعالى

لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان منزلة البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما ظنك برسول الله فاذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اعظم من فضل غيره لقوله عليه السلم افضل العبادات احمزها **المعجزة التاسعة** ان دين محمد عليه السلم افضل الاديان فيلزم ان يكون محمد عليه السلم افضل الانبياء بيان الاول ان الله تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان هذا الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد افضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس بيان الثاني ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد عليه السلم قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان محمدا صلى الله عليه وسلم اكثر لانه كان مبعوثا الى الجن والانس فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان للكثرة المستجيبين اثرا في علو شان المتبوع **المعجزة الحادية عشر** امة محمد عليه ان تفضيل الانبياء بعضهم على بعض يكون لاجل امور منها كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه السلم ما تفضل على ثلثة الاف وهي بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وارواهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل بكونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في غاية الشجاعة كما روي انه قال بعد محاربة علي لعمرو بن عبد ود كيف وجدت نفسك يا علي قال وجدته لو كان اهل المدينة في جانب وانا في جانب لقدرت عليهم فقال تاهب فانه يخرج من هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى آخره وهو مشهور ومنها في خلقه وحكمه ووفائه وفصاحته وسخاوته وكتب حديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب **المعجزة الثانية عشر** قوله عليه السلم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وذلك يدل على انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال عليه السلم انا سيد ولد آدم ولا فخر وقال عليه السلم لا يدخل احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من الامم حتى يدخلها امتي روى انس انه عليه السلم قال انا اول الناس خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا يئسوا لواء الحمد بيدي وانا اكرم ولد آدم على ربي ولا فخر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وقال آخر ماذا باعجب من كلام موسى تكليما وقال آخر فعيسى كلمته وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت كلامكم وحجتكم ان ابرهيم خليل الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لي فادخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر **المعجزة الرابعة عشر** روى البيهقي في فضائل الصحابة انه ظهر علي بن ابي طالب رضي الله عنه من البعيد فقال عليه السلم هذا سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء عليهم السلم **المعجزة الخامسة عشر** روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبلي يبعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة فدخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء الله من لا يشرك بالله شيئا وجه الاستدلال انه صرح ان الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره **المعجزة السادسة عشر** قال محمد بن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه يكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي يكون امارته على قرية يكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك المشرق والمغرب احتاج الى اموال وذخائر اكثر من اموال امير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فاعطي من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى قومه في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل الشرق والغرب انسهم وجنهم لابد وان يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه ان يقوم بسعيه بامور كل الشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطي من كنوز العلم والحكمة ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه احد من البشر وقال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى وفي الفصاحة الى ان قال اوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت امته خير الامم **المعجزة السابعة عشر** روى محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا قال وعزتي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي **المعجزة الثامنة عشر** في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء قبلي كمثل رجل بنى بيوتا فاحسنها واجملها واكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون الا وضعت هاهنا لبنة فيتم بنيانك فقال محمد عليه السلم كنت انا تلك اللبنة **المعجزة التاسعة عشر** ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه يا آدم اسكن وناديناه ان يا ابرهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي عليه السلم فانه ناداه الله بقوله يا ايها النبي يا ايها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات سائر الانبياء كانت اعظم من معجزاته فان آدم عليه السلم جعل مسجودا للملائكة وما كان محمد عليه السلم كذلك وان ابرهيم عليه السلم القي في النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وان موسى عليه السلم اوتي تلك

المعجزات

المعجزات العظيمة ومحمد ما كان له مثلها وداود لان الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرا له وما كان ذلك حاصلا لمحمد وعيسى عليه السلم انطقه الله في الطفولية واقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد عليه السلم **الحجة الثانية** انه تعالى سمى ابرهيم في كتابه خليلا لقوله تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا وقال في موسى وكلم الله موسى تكليما وقال في حق عيسى ونفخنا فيها من روحنا وشيء من ذلك لم يقله في حق محمد عليه السلم **الحجة الثالثة** في قوله عليه السلم لا تفضلوني على يونس بن متى وقال عليه السلم لا تخيروا بين الانبياء **الحجة الرابعة** روى عن ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته وابرهيم بخلته وموسى بتكليم الله اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو آخرهم خاتم الانبياء فدخل رسول الله فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا وذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب ان كون آدم عليه السلم مسجودا للملائكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد بدليل قوله عليه السلم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ونقل ان جبريل عليه السلم اخذ بركاب محمد ليلة المعراج وهذا اعظم من السجود وايضا انه تعالى صلى بنفسه على محمد وامر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه وذلك افضل من سجود الملائكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم تاديبا وامرهم بالصلاة على محمد تقريبا والثاني ان الصلاة على محمد عليه السلم دائمة الى يوم القيمة واما سجود الملائكة لآدم عليه السلم ما كان الا مرة واحدة والثالث ان السجود لآدم انما تولاه الملائكة واما الصلاة على محمد فانما تولاه رب العالمين ثم امر بها الملائكة والمؤمنون والرابع ان الملائكة امروا بالسجود لآدم لاجل ان نور محمد في جبهة آدم فان قيل انه تعالى خص آدم بالعلم فقال وعلم آدم الاسماء كلها واما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم آدم هو الله تعالى قال وعلم آدم الاسماء كلها ومعلم محمد جبريل عليه السلم وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال عليه السلم ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال تعالى الرحمن علم القرآن وكان عليه السلم يقول ارنا الاشياء كما هي وقال تعالى لمحمد وقل رب زدني علما واما الحجة بعينه ومن قوله تعالى علمه شديد القوى فذاك بحسب التلقين واما التعليم من الله كما انه تعالى قال يتوفيكم ملك الموت ثم قال الله يتوفى الانفس فان قيل قال نوح وما انا بطارد المؤمنين وقال الله لمحمد ولا تطرد الذين يدعون ربهم وهذا يدل على ان خلق نوح احسن قلنا انه تعالى قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد فقيل عنه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من انفسكم الى قوله رؤف رحيم فكانت عاقبة نوح ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد الشفاعة عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واما سائر المعجزات فقد ذكر في كتاب دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة افضل منها لمحمد عليه السلم وهذا الكتاب يحتمل اكثر ما ذكرناه اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسائل **المسألة الاولى** المراد منهم من كلمه الله والفائدة فيه كثيرا لقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين **المسألة الثانية** قرئ كلم بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلم المصلي مناج ربه اما الشرف في ان يكلمه الله وقرأ اليماني كالم من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى المكالمة **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان من كلمه فالمسموع هو الكلام القديم الازلي ليس بحرف ولا صوت ام غيره فقال الاشعري واتباعه المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال انما المسموع هو الحرف والصوت **المسألة الرابعة** اتفقوا على ان موسى عليه السلم مراد بقوله تعالى منهم من كلم الله قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين ارادهم الله بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وهل سمعه محمد عليه السلم ليلة المعراج اختلفوا فيه فمنهم من قال نعم بدليل قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلمهم الله ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلم قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القرآن مكالمة بين الله تعالى وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم الى آخر هذه الآيات يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين ابليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلم حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان في قصة ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابرهيم خليلا ولم يؤت احدا مثله هذه الفضيلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان الجن والانس والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لابيه داود عليه السلم ومحمد عليه السلم مخصوص بانه مبعوث الى الجن والانس وبان شرعه ناسخ لكل الشرائع وهذا اذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا حملناها على المعجزات ففيه وجوه لان كل واحد من الانبياء اوتي نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى وهي قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالتشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى وهو ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كان كالتشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد عليه السلم وهي القرآن كانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء

وعدم البقاء، وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الأمة والصحابة وقوة الدولة وإذا تأملت الوجوه الثلاث علمت أن محمداً عليه السلام كان مستجمعاً للكل فمنصبه أعلى ومعجزته أقوى وأبقى وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر. والقول الثاني أن المراد بهذه الآية محمد عليه السلام لأنه هو المفضل على الكل وإنما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلاً عظيماً فيقال له من فعل هذا فيقول أحدكم أو بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك أفخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن أشعر الناس فذكر زهيراً والنابغة ثم قال لو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة. فإن قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي فإعادته لذلك الكلام الكلي ومعلوم أن إعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون مستدركاً. والجواب أن قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على إثبات تفضيل البعض فأما أن يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريراً. أما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه سؤالات

السؤال الأول أنه تعالى قال في أول الآية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل عن المغايبة إلى النوع الأول فقال وآتينا عيسى ابن مريم فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى. والجواب أن قوله منهم من كلم الله أهيب وأكثر وقعاً من أن يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليماً فلهذا المقصود اختار لفظ الغيبة وأما قوله وآتينا عيسى ابن مريم البينات فإنما اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم المؤتي يدل على عظمة الإيتاء

السؤال الثاني لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما. والجواب سبب التخصيص أن معجزاتهما أبهر وأقوى من معجزات غيرهما وأيضاً فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين فخصهما بالذكر تنبيهاً على الطعن في أمتهما كأنه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما لهما بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب عليهما في طاعتهما أعرضوا

السؤال الثالث تخصيص عيسى ابن مريم بإيتاء البينات يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل في غيره ومعلوم أن ذلك غير جائز فإن قلتم إنما خصهما بالذكر لأن تلك البينات أقوى فنقول إن بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام فإن لم يكن أقوى فلا أقل من المساواة. الجواب المقصود منه التنبيه على قبح أفعال اليهود من حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة

السؤال الرابع البينات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم أنه جمع قلة. أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسألتان

المسألة الأولى القدس بتثقيل أهل الحجاز وتخفيفه

المسألة الثانية في تفسيره أقوال الأول قال الحسن القدس هو الله وروحه جبريل عليه السلام والإضافة للتشريف والمعنى أعناه جبريل عليه السلام في أول أمره وفي وسطه وفي آخره أما في أول الأمر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا وأما في الوسط فلأن جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه من الأعداء وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه إلى السماء والذي يدل على أن روح القدس جبريل قوله قل نزله روح القدس. والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس هو الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى. والقول الثالث وهو قول أبي مسلم أن روح القدس الذي أيد به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والأنثى. ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل

المسألة الأولى تعلق هذه الآية بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلف أقوامهم فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا

المسألة الثانية احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية وقالوا تقدير الآية ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته ويدل على أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال إنه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبادهم أو يقال لو شاء لسلب القوى والقدر منهم فيقال لو شاء لمنعهم من القتال جبراً وقسراً وإذا كان كذلك فنقول ولو شاء الله المراد منه هذه الأنواع من المشيئة التي ذكرناها وهذا كما يقال لو شاء الإمام لم يعبد المجوس النار في مملكته ولم يشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها فكذا هاهنا ثم أكد القاضي هذه الأجوبة وقال إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة. والجواب أن أنواع المشيئة وإن اختلفت وتباينت إلا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة لا من حيث إنها مشيئة خاصة وهو إما مشيئة الهلاك أو مشيئة سلب القوى والقدر أو مشيئة القهر والإلجاء فيفيد تقييد المطلق وهو غير جائز وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لأن الله

تعالى إذا كان عالماً بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والإثبات وبين السلب والإيجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والإثبات وذلك محال فثبت أن ظاهر الآية على صدق قولهم والبرهان القاطع القاهر على صدق قولهم. ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر فقد ذكرنا في أول الآية أن المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا وإذا لم يختلفوا لم يقتتلوا وقد اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر وإذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعي لأنه بين أن الاختلاف مستلزم التقاتل والمعنى أن اختلافهم في الدين يدعوهم إلى المقاتلة وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعي وعلى أنه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعي وعلى أنه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذه الوجوه يدل على أن الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره لأن الدواعي تستند لا محالة إلى داعية يخلقها الله دفعاً للتسلسل فكانت الآية دالة أيضاً من هذا الوجه على صحة مذهبنا. ثم قال ولو شاء الله ما اقتتلوا فإن قيل ما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي إنما كرر تأكيداً للكلام وتكذيباً لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى. ثم قال ولكن الله يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله. واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمنين قالوا لأن الخصم يساعد على أنه تعالى يريد الإيمان من المؤمن ودلت الآية على أنه يفعل كل ما يريد فوجب أن يكون الفاعل لإيمان المؤمن هو الله تعالى ولو كانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الإيمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال وعلى مسألة إرادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من أفعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه أحدها أنه تقييد للمطلق والثاني أنه على هذا التقدير تصير الآية بياناً للواضحات فإنه يصير معنى الآية أن يفعل ما يفعله والثالث أن كل أحد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلاً على كمال قدرته وعلو مرتبته

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون

اعلم أن أصعب الأشياء على الإنسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الإنفاق فلما قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر بالإنفاق وأيضاً فيه وجه آخر وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم أعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً والمقصود منه إنفاق المال في الجهاد ثم إنه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال في الجهاد وهو قوله يا أيها الذين آمنوا أنفقوا إذا عرفت وجه النظم فنقول في الآية مسائل

المسألة الأولى المعتزلة احتجوا على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً بقوله أنفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى أمر بالإنفاق من كل ما كان رزقاً وبالإجماع ما كان حراماً فإنه لا يجوز إنفاقه وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراماً والأصحاب قالوا ظاهر هذه الآية إن كان يدل على الأمر بالإنفاق من كل ما كان رزقاً إلا أنا نخصص هذا الأمر بإنفاق ما كان رزقاً حلالاً

المسألة الثانية اختلفوا في أن قوله أنفقوا مختص بالزكاة أو هو عام في كل الإنفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة قال الأول لأن قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب وقال الآخرون هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب وليس في الآية وعيد فكأنه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فإنكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة والقول الثالث أن المراد منه الإنفاق في الجهاد وهذا قول الأصم

المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وأبو عمرو لا بيع ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة إبراهيم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تأثيم والباقون جميعاً بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله لا ريب فيه وفي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال

المسألة الرابعة المقصود من الآية أن الإنسان يجيء وحده ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً أما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الأول أن البيع هاهنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال لا يقبل منها عدل وقال وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكأنه قيل من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فيكتسب ما يفتدي به من العذاب والثاني أن يكون المعنى قدموا لأنفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شيء من المال أما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين وقال وتقطعت بهم الأسباب وقال ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً وقال حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين من أنصار وأما قوله ولا شفاعة فيقتضي نفي كل الشفاعات واعلم أن قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل إلا أن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بيناه في تفسير قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة واعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور أحدها أن كل أحد يكون مشغولاً بنفسه على ما قال لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه والثاني أن الخوف الشديد غالب على كل أحد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى والثالث أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضاً لهذين الأمرين وإذا صار مبغضاً لهما صار مبغضاً لمن كان موصوفاً بهما أما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوهاً أحدها أنه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقاً فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل على أن ذلك النفي

يختص بالكافرين. وعلى هذا التقدير فنص الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق. قال القاضي هذا التأويل غير صحيح لأن قوله
والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم. والجواب أنا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ لتطرق الخلف إلى كلام الله
لأن غير الكافر قد يكون ظالماً. أما إذا علقناه بما تقدم زال الإشكال فوجب المصير إلى تعليقه بما قبله. **التأويل الثاني**
أن الكافرين إذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص من ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا
الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب، ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً. **والتأويل
الثالث** أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا
الاختيار الردي ولكن قدموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله. **التأويل الرابع** الكافرون
هم الواضعون الأمور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة فيمن لا يشفع لهم عند الله فإنهم كانوا يقولون في الأوثان هؤلاء شفعاؤنا
عند الله. وقالوا أيضاً ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فمن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفيعاً له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير
ممن لا يجوز له التوقع منه. **التأويل الخامس** المراد من الظلم ترك الإنفاق، ثم قال تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً أي أعطت
ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون هم التاركون للإنفاق في سبيل الله، وأما المسلم فإنه لا بد وأن ينفق شيئاً قل أو كثر. **التأويل
السادس** والكافرون أي الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم، وكما يقال العلماء هم المتكلمون أي هم الكاملون في العلم
فكذا هاهنا. والثلاث من هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله تعالى. **قوله تعالى الله لا إله إلا هو الحي القيوم** اعلم
أن من عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أنه يخلط هذه الأنواع الثلاثة بعضها بالبعض أعني علم التوحيد وعلم الأحكام وعلم
القصص، والمقصود من ذكر القصص إما تقرير دلائل التوحيد وإما المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف، وهذا الطريق هو الطريق الأحسن
لأن بقاء الإنسان في النوع الواحد كأنه يوجب الملال، فأما إذا انتقل من نوع من العلوم إلى نوع آخر فكأنه ينشرح به الصدر ويفرح به
القلب، فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر، وانتقل من بستان إلى بستان آخر، وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر، ولا شك أنه
يكون ألذ وأشهى. ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا إله إلا هو الحي
القيوم. وفي الآية مسائل. **المسألة الأولى** في فضائل هذه الآية روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما قرئت هذه الآية
في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة. وعن علي رضي الله عنه سمعت نبيكم على أعواد المنبر
وهو يقول من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت، ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد، ومن قرأها إذا
أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والأبيات حوله. وتذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن فقال لهم علي أين أنتم عن آية
الكرسي، ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سيد البشر آدم، وسيد العرب محمد ولا فخر، وسيد الكلام القرآن، وسيد
القرآن البقرة، وسيد البقرة آية الكرسي. وعن علي أنه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع
قال فجئت فإذا هو ساجد يقول يا حي يا قيوم لا يزيد على ذلك، ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك، فلا أزال أذهب
وأرجع وأنظر إليه وكان لا يزيد على ذلك إلى أن فتح الله تعالى له. واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم، فكلما كان المذكور
والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف، وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله، بل هو متعال عن أن يقال إنه أشرف من غيره لأن ذلك يقتضي
نوع مجانسة ومشاكلة، وهو مقدس عن مجانسة ما سواه، فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك
الكلام في نهاية الجلالة والشرف. ولما كانت هذه الآية كذلك لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف. ولما كانت هذه الآية
كذلك لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف إلى أقصى الغايات وأبلغ النهايات. **المسألة الثانية** اعلم أن تفسير لفظة
الله قد تقدم في أول الكتاب، وتفسير قولنا لا إله إلا هو قد تقدم في قوله وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، بقي هاهنا
أن نتكلم في تفسير قوله الحي القيوم. وعن ابن عباس أنه كان يقول أعظم أسماء الله الحي القيوم، وما روينا أنه صلوات الله عليه ما كان يزيد
على ذكره في السجود يوم بدر فدل على عظمة هذا الاسم، والبراهين العقلية والقطعية دالة على صحة ذلك، وتقريره ومن الله التوفيق
أنه لا شك في وجود الموجودات، فهي إما أن تكون بأسرها ممكنة، وإما أن تكون بأسرها واجبة، وإما أن يكون بعضها ممكنة وبعضها
واجبة. لا جائز أن تكون بأسرها ممكنة لأن كل مجموع فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن، والمفتقر
إلى الممكن أولى بالإمكان، فهذا المجموع ممكن بذاته، وبكل واحد من أجزائه ممكن، وكل ممكن فإنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا لمرجح
مغاير له. فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعاً وبحسب كل واحد من أجزائه إلى مرجح مغاير له، فكل ما كان مغايراً لكل الممكنات لم يكن
ممكناً، فقد وجد موجود ليس بممكن، فبطل القول بأن كل موجود ممكن. أما القسم الثاني وهو أن يقال الموجودات بأسرها واجبة
فهذا أيضاً باطل لأن لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين، وما به
المشاركة مغاير لما به المباينة، فيكون كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي به المباينة، وذلك
مركب فهو مفتقر إلى كل واحد من جزئيه وجزؤه غيره، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فلو كان واجب الوجود

اكثر

أكثر من واحد لكان شيء منها واجب الوجود، وذلك محال. ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد
واجب الوجود لذاته، فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغن في وجوده عن كل ما سواه، وأما كل ما سواه فمفتقر في وجوده
وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته، فالواجب لذاته قديم بذاته وسبب ليقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده، فهو القيوم
الحق بالنسبة إلى كل الموجودات لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة إلى الكل. ثم إنه لما كان المؤثر من الغير إما أن يكون مؤثراً على
سبيل العلية والإيجاب وإما أن يكون مؤثراً على سبيل الفعل والاختيار، لا جرم أزال الوهم كونه مؤثراً بالعلية والإيجاب بقوله
الحي، هو الدراك الفعال، فبقوله الحي دل على كونه عالماً قادراً، وبقوله القيوم دل على كونه قائماً بذاته ومقوماً لكل ما عداه. ومن
هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد. فأولها أن واجب الوجود واحد، وهو أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء،
وبرهانه أن كل مركب فإنه مفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فهو مركب فهو متقوم بغيره، والمتقوم
بغيره لا يكون متقوماً بذاته فلا يكون مقوماً، وقد بينا بالبرهان أنه قيوم. وإذا ثبت أنه تعالى في ذاته إله واحد فهذا الأصل
له لازمان. أحدهما أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته، إذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب
ولتباينا في التعين، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركباً عن جزئين، امتنع كونه متحيزاً لأن كل متحيز
فهو منقسم، وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع. وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون.
وثالثها أنه لما كان قائماً بذاته وكونه قائماً بذاته يستلزم أموراً. اللازم الأول أنه لا يكون عرضاً في موضوع ولا صورة في مادة
ولا حالاً في محل أصلاً، لأن الحال مفتقر إلى المحل، والمفتقر إلى الغير لا يكون قيوماً بذاته. واللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم
إلا حضور حقيقة المعلوم للعالم، فإذا كان قيوماً بمعنى كونه قائماً بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته، فإذا كان لا معنى
للعلم إلا هذا الحضور وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته، فإذن ذاته معلومة لذاته، وكل ما عداه فإنه إنما يحصل بتأثيره لأنا
بينا أنه قيوم بمعنى كونه مقوماً لغيره، وذلك التأثير إن كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وأن يكون له شعور بفعله، وإن كان
بالإيجاب لزم أيضاً كونه عالماً بكل ما سواه لأن ذاته موجبة لكل ما سواه. وقد دللنا على أنه يلزم من كونه قائماً بالنفس لذاته كونه عالماً
بذاته، والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، فعلى التقديرات كلها فلزم من كونه قيوماً كونه عالماً بجميع المعلومات. **ورابعها**
لما كان قيوماً لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثاً، لأن تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لأن تحصيل الحاصل
محال، فهو إذن إما حال عدمه وإما حال حدوثه، وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثاً. **وخامسها**
أنه لما كان قيوماً لكل الممكنات استندت كل الممكنات إليه إما بواسطة أو بغير واسطة، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر
حقاً. وهذا مما قد فصلناه وأوضحناه في هذا الكتاب في تفسير آيات كثيرة، فإن ساعدك التوفيق وتأملت في هذه المعاقد التي
ذكرناها علمت أنه لا سبيل إلى الإحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي إلا بواسطة كونه تعالى حياً قيوماً، فلا جرم لم يبعد أن يكون
الاسم الأعظم هو هذا. وأما سائر الآيات الإلهية كقوله وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو، وقوله شهد الله أنه لا إله إلا هو، ففيه بيان التوحيد
بمعنى نفي الضد والند. وأما قوله قل هو الله أحد ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الأجزاء.
وأما قوله إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وجوه الحقيقة. أما قوله الحي القيوم
فإنه يدل على الكل، لأن كونه قيوماً يقتضي أن يكون قائماً بذاته، وقائماً بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته، وذلك يقتضي الوحدة
بمعنى نفي الضد والند، ويقتضي نفي التحيز، وبواسطته يقتضي نفي الجهة. وأيضاً كونه قيوماً يقتضي كونه مقوماً لغيره فيقتضي
حدوث كل ما سواه جسماً كان أو روحاً، عقلاً كان أو نفساً، ويقتضي إسناد الكل إليه، وأنها جملة الأسباب والمسببات
إليه، وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر. وظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي، لا جرم بلغت هذه الآية
في الشرف إلى المقصد الأقصى، واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى. ثم إنه تعالى لما بين أنه حي قيوم أكد ذلك
بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم، والمعنى أنه لا يغفل عن تدبير الخلق، لأن القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل،
فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيم كل الممكنات، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم، فقوله لا تأخذه سنة ولا نوم كالتأكيد لبيان كونه
قائماً، وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل إنك لوسنان نائم. ثم إنه تعالى لما بين كونه قيوماً بمعنى كونه قائماً بذاته مقوماً لغيره رتب عليه
حكماً وهو قوله له ما في السموات وما في الأرض، لأنه لما كان كل ما سواه إنما تقومت ماهيته وإنما حصل وجوده بتقويمه وبتكوينه
وتخليقه لزم منه أن يكون كل ما سواه ملكاً له وملكاً له، وهو المراد من قوله له ما في السموات وما في الأرض. ثم لما ثبت
أنه المالك والمالك لكل ما سواه ثبت أن حكمه في الكل جار، وليس لغيره في شيء من الأشياء حكم إلا بإذنه وأمره، وهو المراد بقوله
من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه. ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكاً للكل أن لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين
أيضاً أنه يلزم من كونه عالماً بالكل وكونه غيره عالماً بالكل أن لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا بإذنه، وهو
قوله يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، وهو إشارة إلى كونه سبحانه عالماً بالكل. ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه، وهو إشارة

الى كونه غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الارض بين ان ملكه فيما وراء السموات والارض اعظم
واجل وان ذلك مما لا يحصل اليه اوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجات جلالات المتخيلين فقال وسع
كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل بنعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه
قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه وذاته متنزها عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور فتعالى عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى المكان
او متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور
ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدا به الاية من كونه قيوما
بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام اكمل
برهانا واوضح مما اشتملت عليه هذه الايات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير اما قوله لا اله الا هو ففيه
المسئلة الاولى الله رفع بالابتداء وما بعده خبره **المسئلة الثانية** قال بعضهم الاله هو
المعبود وهو خطأ لوجهين الاول انه تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه في القرآن
بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة اما الحي ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** اصله حيي كقولك حذر وطمع فادغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري اصله الحيو فلما اجتمعت
الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة **المسئلة الثانية** قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر
واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة ام لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم
الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحيوة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عدمي
اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحيوة عدم هذا الامتناع
وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحيوة صفة موجودة وهو المطلوب **المسئلة الثالثة** لقائل ان
يقول لما كان معنى الحي هو انه يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة
يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة بل كل شيء كان
كاملا في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض
بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحيينا والصفة المسماة في عرف المتكلمين انما سميت بالحيوة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا
بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حيوة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه واقعا على اكمل احواله وصفاته
واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بشيء دل على انه كامل على الاطلاق والكمال على الاطلاق
ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم
بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه قيوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره
وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحي مع زيادة هذا ما عندي
ما عندي في هذا الباب اما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** القيوم في اللغة مبالغة في القائم
فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذلك لكان قووما وفيه
لغات قيوم وقيام وقيم وروي عن عمر انه قرأ الحي القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرانية لا عربية لانهم
يقولون حيا قيوما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار ودور ودير
وهو من الدوران اي ما بها خلق يدور ويجيء ويذهب وقال امية بن ابي الصلت قدرها المهيمن القيوم **المسئلة
الثانية** اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء وتاويله انه قائم
بتدبير امر الخلق في ايجادهم وفي ارزاقهم ونظيره من الايات قوله تعالى افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله
انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده
واقول هذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير واقول
هذا القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية
وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله لا تاخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال
لا تاخذه سنة ولا نوم فقد دل ذلك على انه لا تاخذه نوم بطريق الاولى فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الاية
لا تاخذه سنة فضلا عن ان ياخذه نوم **المسئلة الثانية** الدليل العقلي دل على ان النوم والسهو والغفلة
محال على الله تعالى لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او اضداد العلم وعلى التقديرين فجواز طريانها

يقتضي جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى يجب ان يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون عالما فحينئذ
يفتقر حصول صفة العلم له الى فاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال فلا بد وان ينتهي علمه الى ان يكون علمه صفة واجبة
الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا **المسئلة الثالثة**
روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حكى عن موسى انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فارسل الله اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم
اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام في آخر الامر فاصطفقت يداه فانكسر
القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا
لا يمكن نسبته الى موسى عليه فان من جوز النوم على الله تعالى او كان شاكا في وجوده كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى
بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه
الاضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر
وكل ما له مؤثر فهو محدث فاذا كان ما سواه فهو محدث فاحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد
فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية فكان الغالب
عليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنه بلفظ ما لتنبيه على العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان
قوله له ما في السموات يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب ان تكون منتسبة
الى الله انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته
لا يترجح الا بايجاد واجب الوجود لذاته والا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال اما قوله من ذا الذي استفهام معناه
الانكار والنفي اي لا يشفع عنده احد الا بامره وذلك لان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم
انهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال
ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله بقوله الا باذنه ونظيره
قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون **المسئلة الثانية** قال القفال لا يأذن في الشفاعة
لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في
الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب
الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع واذا كان كذلك فالاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق
العصاة خطأ على قولهم بل مذهب الكعبي ان العفو عن المعاصي قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم
هذا الاستدلال الا ان الجواب عنه بعد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب
فانه حق العبد فلا يكون لله ان يسقط وهذا الفرق ذكره البصريون والجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا يجوز
التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحيوة
والرزق واطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فنحن نقول بموجبه وكيف لا نقول ذلك
والمطيع لا يكون له جزع ولا يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار ويتألم مدة ثم يخلصه الله من ذلك
العذاب بشفاعة الرسول واعلم ان القفال كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تأويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير
مذهب المعتزلة مع انه كان قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلمات المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات والارض لان فيهم العقلاء ولما
دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء **المسئلة الثانية** في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين
ايديهم ما كان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم وما يكون بعدهم من امر الاخرة والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم يعني
الاخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من
الناس وما خلفهم يريد ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء آجالهم وما خلفهم اي ما كان قبل ان يخلقهم
والخامس ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال الشافع و
المشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم
ان لهم من الطاعة ما يستحقون هذه المنزلة العظيمة عند الله ولا يعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وبتقدير ان لا يأذن
الله في تلك الشفاعة فانهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الا باذن الله
المسئلة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الاية يحتمل ان يكونوا هم الملائكة ويحتمل ان يكونوا الملائكة وسائر من يشفع
يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واما قوله ولا يحيطون بشيء من علمه ففيه مسائل **المسئلة الاولى**

المراد بالعلم هاهنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى **المسئلة الثانية** احتج بعض الاصحاب بهذه الآية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه احدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة هاهنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله وهو محال والثاني ان قوله بما شاء لا يتأتى في العلم انما يتأتى في المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع هاهنا في المعلوم والمراد انه تعالى عالم بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل **المسئلة الثالثة** قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم باول الشيء وآخره وتمامه صار العلم كالمحيط به اما قوله الا بما شاء فهو ان يعلمهم كما حكي عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله على بعض انبيائه على بعض الغيب قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما قوله وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه تعالى وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اي لا تطيقه ولا تحتمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لم يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من تركب الشيء بعضه على بعض والكرسي ابوال الدواب وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشيء اذا تراكب ومنه الكراسة لتركب بعض ورقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته بعضها على بعض واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باثباته واما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال الكرسي موضع القدمين فمن البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد ان الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله **القول الثاني** ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شيء الكرسي وتارة يسمى الملك بالكرسي لان الملك يجلس عليه على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك **القول الثالث** ان الكرسي هو العلم لان موضع العالم هو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز ولان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم اوتاد الارض **والقول الرابع** ما اختاره القفال وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ثم قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كلما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب مبين الا ان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما واعلم انه يقال آده يؤده اودا اذا اثقله واجهده واودت العود اودا وذلك اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى امالته والمعنى ولا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم فاعلم انه لا يجوز ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك في وجوه كثيرة ونزيد هاهنا وجهين آخرين الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما ان يكون متناهيا من جهة فوق او غير متناه في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه فلا يكون هو اعلا من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له لا عرض في ذلك البعد فنقط غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة ولا يعرض في ذلك البعد نقطة متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة ولا يعرض فوقها نقطة اخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها الا وفوقها

نقطة اخرى كان كل واحد من تلك النقطة المفترضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق وحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي حصول صفة العلو له **الحجة الثانية** ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثاني فينقلب غاية العلو غاية السفل **الحجة الثالثة** ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية وكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان فكان علو المكان اكمل واتم من علو ذات الله فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة فما احسن ما قال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسيره قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال هذا يدل على ان المكان والمكانيات باسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها ملك الله وملكوته تعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمته فهي ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا **قوله تعالى لا اكراه في الدين** **المسئلة الاولى** اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هي المأوى اي مأواه والمراد في دين الله **المسئلة الثانية** في تأويل الآية وجوه احدها وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار ثم احتج القفال رحمه الله على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل **القول الثاني** في التأويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر ان آمنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في الكفار اما من يقول من الفقهاء بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب **والقول الثالث** لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يرفع الشك والتشويه بين المقصود وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد رشدا ورشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية اذا سلك خلاف طريق الرشد **المسئلة الثانية** تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد من الغي انه قد اتضح وانجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه قد حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من طغى وتقديره طغووت الا ان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندنا كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضا وهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما في الواحد فكما في قوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت

وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما اراد الالهة اذا عرفت هذا فنقول
ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال قال مجاهد وعمر وقتادة هو الشيطان **الثاني** قال سعيد بن جبير الكاهن **الثالث**
قال ابو العالية هو الساحر **الرابع** قال بعضهم الاصنام **الخامس** انه مردة الجن والانس لكل ما يطغي والتحقيق انه لما
حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس
اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا من الكفر ثم يؤمن بعده ذلك اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة
الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا من الكفر ثم يؤمن بعد ذلك اما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك
اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى
تانيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شيء يتعلق بعروته فكذا ههنا من اراد امساك
هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى ٥
اما قوله تعالى لا انفصام لها ففيه مسائل **المسألة الاولى** الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم
فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى **المسألة الثانية**
قال النحويون نظم الاية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي بصلاتها قال
سلامة بن جندل والعاديات اسامي الدماء بها كان اعناقها انصاب ترجيب يريد والعاديات التي وقال تعالى وما منا الا له مقام
معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم
بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول الثاني روى عطا عن ابن
عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسال الله ذلك
سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع عليم يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك **قوله تعالى الله**
ولي الذين امنوا فيه مسئلتان **المسألة الاولى** الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء
يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولاء الذي هو القرب قال الهذلي وعدت عواد دون وليك تشعب ومنه يقال داري
تلي دارها اي تقرب منها ويقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم
بالتدبير والامر والنهي ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة
خلاف الولاية **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق
بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر قالوا الاية دلت على انه تعالى ولي الذين امنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشيء هو المتولي
لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه
ان اولياؤه الا المتقون فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له ونفى في الكفار ان يكونوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فجعل القيم
بعمارة المسجد ولما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علم انه تعالى تكفل
بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمؤمن في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت
الاية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف كما قال تعالى
في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه الى بعض وذلك لان المؤمن اذا حضر
مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله مغايرا لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي وذلك يدل على انه
يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك والوجه الثاني وهو انه تعالى يثيبهم
في الاخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه
متكفلا بمصالح الكل على السوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الاية كما في قوله هدى للمتقين **والوجه الرابع**
انه تعالى ولي المؤمنين انه يحبهم والمراد انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت
وجبت عندكم فلا يكون لله تعالى في حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر بل المؤمن فعل ما لاجله
استوجب ذلك المزيد من اللطف فيكون ولي المؤمن هو المؤمن نفسه الذي فعل ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف
واما السؤال الثاني وهو انه تعالى يثيبه في الاخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى فولي المؤمن هو الذي
جعله مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله وليا له واما السؤال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله
المؤمن فنقول هذا الامر الذي به امتاز المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على هذا
القول هو العبد نفسه لا غير واما السؤال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب
وذلك هو السؤال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان **المسألة الاولى**

اجمع

اجمع المفسرون على ان المراد من ههنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الاية صريحة في ان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان
من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون الايمان بخلق الله لانه لو حصل بخلق العبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان
وذلك يناقض صريح الاية اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل
وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير عن الكفر باقصى الوجوه وقال القاضي وقد نسب
الله الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه لضلالهم فبان يضاف الاخراج من الظلمات
الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يؤمن بها كان اولى والوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور
على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي وهذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الاخرة يكون بفعله
تعالى او كانه فعله والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب
والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح
ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ
على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من وجوه وبيانه الاول قال الواحدي كل ما في القران من الظلمات
الى النور فانه تعالى اراد به الكفر والايمان غير قوله في سورة الانعام في قوله وجعل الظلمات والنور فانه يعني به الليل والنهار
قال وجعل الكفر ظلمات لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني
ان العدول بالمؤمن من النار الى الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه **المسألة الثانية**
قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا
قولان الاول ان يجري اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الاية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول
ذكروا في سبب النزول روايات احدها قال مجاهد هذه الاية نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه السلم وقوم كفروا به فلما
بعث الله محمدا عليه السلم امن به من كفر بعيسى وكفر به من امن بعيسى عليه السلم وثانيها ان الاية نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه
السلم على طريقة النصارى ثم امنوا بعده بمحمد عليه السلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين امنوا به كفرا وظلمة لان القول بالاتحاد
كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام وثالثها ان الاية نزلت في كل كافر امن بمحمد عليه السلم القول الثاني ان
يحمل اللفظ على كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك وتقريره انه لا يبعد ان يقال
يخرجهم من الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القران والخبر اما القران فقوله تعالى وكنتم على شفا
حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار قال فلما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم
عذاب البتة وقال في قصة يوسف عليه السلم تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيه قط وقال ومنكم من يرد الى ارذل العمر
وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي انه عليه السلم سمع انسانا قال اشهد ان لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول
قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروي ايضا انه عليه السلم اقبل على اصحابه فقال تهافتون في النار تهافت الجراد وها انا
اخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين في النار واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له اخرجتني من مالك
اي لم تجعل لي فيه شيئا لا انه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلي وما توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه
تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع والرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى الدفع والمنع
اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرأ الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى يخرجونهم الا انه شاذ
مخالف للمصحف وايضا قد بينا في اشتقاق هذا اللفظ انه مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت
المعتزلة بهذه الاية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه واجاب اصحابنا عنه بان
اسناد هذا الى الطاغوت مجاز بالاتفاق لان المراد بالطاغوت على اظهر الاقوال هو الصنم ويتاكد هذا بقوله تعالى رب انهن
اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن ان تكون
حجة لكم ثم قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا
للكل ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كل المذكورين وجب رجوعه اليهما معا اما قوله تعالى الم تر الى الذي
حاج ابرهيم في ربه اعلم انه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثة الاولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة في اثبات
الحشر والنشر والبعث فالقصة الاولى مناظرة ابرهيم عليه السلم مع ملك زمانه وهذه الاية التي نحن في تفسيرها فنقول اما
قوله الم فهي كلمة يوقف بها المخاطب على تعجبه ولفظها الاستفهام وهو كما يقال الم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رايت
لفلان في صنعه كذا اما قوله الذي حاج ابرهيم فقال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا
في وقت هذه المحاجة قيل عند كسر الاصنام قبل الالقاء في النار وقيل بعد القائه في النار والمحاجة المغالبة

يقال حاججته فحججته أي غالبته فغلبته والضمير في قوله في ربه يحتمل أن يرجع إلى ابرهيم ويحتمل أن يرجع إلى الطاغي والأول هو الأظهر
كما قال وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله والمعنى حاجه قومه في ربه أما قوله تعالى أن آتاه الله الملك فاعلم أن في الآية قولان
الأول أن الهاء في قوله آتاه عائد إلى ابرهيم يعني أن الله تعالى آتى ابرهيم عليه السلم الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه الأول
قوله تعالى فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما أي سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني
أنه تعالى لا يؤتي الملك الكفار ويدعي الربوبية لنفسه والثالث أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب وابرهيم أقرب المذكورين
والتحقيق إلى هذا الضمير فوجب أن يكون هذا الضمير عائدا إليه القول الثاني وهو قول جمهور المفسرين أن الضمير عائد إلى ذلك
الإنسان الذي حاج ابرهيم وأجابوا عن الحجة الأولى أن هذه الآية دالة على حصول الملك لآل ابرهيم وليس فيها دلالة على حصول
الملك لابرهيم عليه السلم وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك هاهنا التمكن والقدرة والبسط في الدنيا والحس يدل على أنه
تعالى قد يعطي الكافر هذا المعنى وأيضا فلم لا يجوز أن يقال إنه تعالى أعطاه الملك حال ما كان مؤمنا ثم إنه بعد ذلك
كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة أن ابرهيم وإن كان أقرب المذكورين إلا أن الروايات الكثيرة واردة بأن الذي حاج ابرهيم
كان هو الملك فعود الضمير إليه أولى من هذه الحجة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الأول أن قوله تعالى
أن آتاه الله الملك يحتمل تأويلات ثلاثة وكل واحد منها إنما يصح إذا قلنا الضمير عائد إلى الملك على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه
الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاتي والتأويل الثاني أن يكون المعنى أنه جعل محاجته في ربه
شكرا على أن آتاه ربه الملك كما يقال عاداني فلان لأني أحسنت إليه يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الإحسان ونظيره
قوله تعالى وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون وهذا التأويل أيضا لا يليق بالنبي بأنه يجب عليه إظهار المحاجة قبل حصول
الملك وبعده أما الملك العاتي فإنه لا يليق به إظهار هذا العتو الشديد إلا بعد أن يحصل له الملك العظيم فثبت أنه
لا يستقيم قوله أن آتاه الله الملك يعني التأويل إلا إذا حملناه على الملك العاتي الحجة الثانية أن المقصود من هذه الآية بيان كمال
حال ابرهيم عليه السلم في إظهار الدعوة إلى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابرهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى
أتم مما إذا كان ابرهيم ملكا وما كان الكافر ملكا فوجب صرف الضمير إلى نمرود **الحجة الثالثة** ما ذكره أبو بكر
الأصم وهو أن ابرهيم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقي الآخر بل كان ابرهيم عليه السلم يمنعه
منه أشد منع بل كان يجب أن يكون كالملجأ إلى أن لا يقول ذلك قال القاضي هذا الاستدلال ضعيف لأنه من المحتمل
أن يقال إن ابرهيم عليه السلم كان سلطانا وملكا في الدين والتمكن من إظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على
الظلم فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين وأيضا فيجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قودا وكان الاختيار إليه واستبقى
الآخر إما لأنه لا قتل عليه أو بدل الدية واستبقاه وأيضا فقوله أنا أحيي وأميت خبر وعد ولا دليل في القرآن على أنه فعله
هذا ما يليق بهذه المسألة **أما قوله تعالى إذ قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت**
ففيه مسائل **المسألة الأولى** أن الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء
عليهم السلم بعثوا للدعوة والظاهر أنه متى ادعى الرسالة فإن المنكر يطالبه بإثبات أن للعالم إلها ألا ترى أن موسى لما قال
إنا رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عليه السلم على إثبات الإله بقوله تعالى رب السموات والأرض
فكذا هاهنا الظاهر أن ابرهيم ادعى الرسالة فقال نمرود ومن ربك فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت إلا أن تلك المقدمة حذفت
لأن الواقعة تدل عليها **المسألة الثانية** دليل ابرهيم كان في غاية الصحة وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الله
إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين والإحياء والإماتة كذلك لأن الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاحتجاج
ضروري فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم وذلك المؤثر إما أن يكون موجبا أو مختارا والأول باطل لأنه
يلزم من دوامه دوام الأثر فكان يجب أن لا يتبدل الإحياء بالإماتة وأن لا يتبدل الإماتة بالإحياء والثاني وهو أنا نرى
في الحيوان أعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتأثير الموجب بالذات لا يكون كذلك علمنا أنه لا بد في الإحياء
والإماتة من موجد آخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار في إحياء هذه الحيوانات وفي إماتتها وذلك هو الله سبحانه وتعالى
وهو دليل مبين قوي ذكره الله سبحانه في مواضع من كتابه كقوله ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين إلى آخره وقوله لقد خلقنا
الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت والحيوة **المسألة الثالثة**
لقائل أن يقول إنه تعالى قدم الموت على الحيوة في آيات قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وحكى
عن ابرهيم عليه السلم أنه قال في ثناء الله تعالى والذي يميتني ثم يحيين فلأي سبب قدم في هذه الآية ذكر الحيوة على الموت
قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله وجب أن يكون الدليل في غاية
الوضوح ولا شك أن عجائب الخلقة حال الحيوة أكثر واطلاع الإنسان عليها أتم فلا جرم وجب تقديم الحيوة هاهنا في الذكر

أما قوله

أما قوله تعالى قال أنا أحيي وأميت ففيه مسائل **المسألة الأولى** يروى أن ابرهيم عليه السلم لما احتج
بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر بشخصين فقتل أحدهما واستبقى الآخر وقال أنا أيضا أحيي وأميت هذا هو المنقول في
التفسير وعندي أنه بعيد وذلك لأن الظاهر من حال ابرهيم عليه السلم أنه شرح حقيقة الإحياء وحقيقة الإماتة على الوجه
الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشتبه على العاقل الإماتة والإحياء على ذلك الوجه
بالإماتة والإحياء بمعنى القتل وتركه وبعيد في الجمع العظيم أن يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون القدر من الفرق من المراد
من الآية والله أعلم بشيء آخر وهو أن ابرهيم عليه السلم لما احتج بالإحياء والإماتة قال المنكر تدعي الإحياء والإماتة من الله ابتداء
من غير واسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية أو تدعي صدور الإحياء والإماتة من الله بواسطة الأسباب الأرضية
والأسباب السماوية أما الأول فلا سبيل إليه وأما الثاني فلا يدل على المقصود لأن الواحد منا يقدر على إحياء وإماتة
بواسطة سائر الأسباب فإن الجماع قد يفضي إلى الولد الحي بواسطة الأسباب الأرضية والسماوية وتناول السم قد يفضي إلى الموت
فلما ذكر نمرود هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابرهيم عليه السلم بأن قال هب أن الإحياء والإماتة حصلا من الله بواسطة الاتصالات
الفلكية إلا أنه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل ومدبر فإذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى
كان الإحياء والإماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضا من الله تعالى وأما الإحياء والإماتة الصادران عن البشر
بواسطة الأسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق وإذا عرفت
هذا فقوله إن الله يأتي بالشمس من المشرق ليس دليلا آخر بل تمام للدليل الأول ومعناه أنه وإن كان الإحياء والإماتة أيضا
من الله وأما البشر فإنه وإن صدر منه الإحياء والإماتة بواسطة الاستعانة بالأسباب السماوية والأرضية إلا أن تلك
الأسباب ليست واقعة بقدرته فثبت أن الإحياء والإماتة الصادرين من البشر ليس على ذلك الوجه وأنه لا يصلح نقضا عليه
هذا هو الذي عندي في كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله أعلم بحقيقة الحال **المسألة الثانية**
أجمع القراء على إسقاط الألف عند الوصل في جميع القرآن إلا ما روي عن نافع من إثباتها عند استقبال همزة والصحيح قراءة
الجمهور لأن ضمير المتكلم هو أنا وهو الهمزة والنون فأما الألف فإنما ألحقها في الوقف كما ألحق الهاء في سكونه للوقف
كما أن هذه الهاء تسقط عند الوصل فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل لأن ما يتصل به يقوم مقامه ألا ترى أن همزة الوصل
إذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت لأن ما يتصل به يتوصل إلى التكلم بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة فكذا الألف في أنا
والهاء التي في الوقف يجب سقوطهما عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل **أما قوله تعالى**
قال ابرهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فاعلم أن للناس في هذا المقام
طريقان أحدهما وهو طريقة أكثر المفسرين وهو أن ابرهيم عليه السلم لما رأى من نمرود أنه ألقى تلك الشبهة عدل من ذلك إلى دليل آخر أوضح
منه فقال إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعم أن الانتقال من دليل إلى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل فإن قيل هلا
قال نمرود فليأت بها ربك من المغرب قلنا الجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذه المحاجة كانت مع ابرهيم بعد إلقائه في النار
وخروجه منها سالما فعلم أن من قدر على حفظ ابرهيم في تلك النار العظيمة من الإحراق يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب
والثاني أن الله تعالى خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلم والطريق الثاني وهو الذي قاله المحققون
أن هذا ما كان انتقالا من دليل إلى دليل آخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها
فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه ثم إن قولنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة منها
الإحياء والإماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الأفلاك والكواكب والمستدل لا يجوز أن ينتقل من دليل إلى
دليل ولكن إذا ذكر لإيضاح كلامه مثالا فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر فكان ما فعله ابرهيم من باب ما يكون
الدليل واحدا إلا أنه يقع الانتقال فيه من دليل إلى دليل آخر وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه
والإشكال عليهما من وجوه الأول أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الأسماع وجب على المحق القادر
على ذكر الجواب أن يذكر الجواب في الحال إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول
أو في المثال الأول بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب
والإشكال الثاني أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال فإذا ترك المحق الكلام الأول وانتقل إلى كلام آخر أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفا
ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه وأن ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه وأن ذلك المبطل علم
وجه ضعفه ونبه عليه وهذا مما يوجب سقوط قدر الرسول المعصوم وحقارة شأنه فإنه غير جائز والإشكال الثالث
هو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل أو من مثال إلى مثال لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب وهاهنا
ليس الأمر كذلك لأن جنس الحيوة فلا قدرة للخلق عليه وأما جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل

وجود فلك عظيم الجثة اعظم من السموات وانه هو الذي يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحيا والاماتة على
وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح
الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفسه برهانا

الاشكال الرابع

ان دلالة الاحياء والاماتة على وجود
الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى في ذات الانسان بصفاته تبدلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة
على الحاجة الى المؤثر القادر اما الشمس في ذاتها تبدلا ولا في منهج حركاتها تبدلا البتة فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى
وكان العدول عنه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف فانه لا يجوز

الاشكال الخامس

ان نمروذ لما لم
يستحي من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابرهيم بطلوع الشمس ان يقول
بل طلوع الشمس من المشرق مني فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزام المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو
اورد هذا السؤال لكان من الواجب ان يطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد هذا السؤال سؤاله من الاحيا
والاماتة اسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب وايضا فبتقدير ان يحصل طلوع الشمس من المغرب الا انه يكون الدليل على وجود الصانع
هو طلوع الشمس من المغرب وايضا فبتقدير ان لا يكون طلوع الشمس من المغرب دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني
ضايعا كما صار الاول ضايعا وايضا فما الدليل الذي حمل ابرهيم عليه السلم وان ترك الجواب عن ذلك الجواب الركيك والتزم الانقطاع
واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس من المغرب
فانه يضيع دليله الثاني ايضا كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق باقل الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم
العلماء فظهر بهذا ان التفسير الذي اجمع الجمهور عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرنا فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات
لانا نقول لما احتج ابرهيم بالاحياء والاماتة اورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو انك ان ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة
فذلك لا تجد لي اثباته سبيلا وان ادعيت حصولها بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب ابرهيم بان الاحيا
والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحيا والاماتة من الله
بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحيا والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا
الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه والله اعلم بحقيقة كلامه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى بقي مغلوبا
لا يجد مقالا ولا للمسألة جوابا وكقوله بل تاتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلث لغات بهت الرجل فهو
مبهوت وبهت وبهت قال عروة العذري فما هو الا ان اراها فجاءة فابهت حتى ما اكاد اجيب اي اتحير واسكت
وقوله والله لا يهدي القوم الظالمين وتاويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي انه يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم
لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المؤمن فانه لا يهدي الكافر ان يتحير وينقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج
انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله لا يهديه اليه قال القاضي ومنها ان مراده
انه لا يهديهم بزيادات الهدى والالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طرق الانتفاع به واقول هذا ايضا
ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين
الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الاخرة او لا يهديهم الى الجنة واقول
هذا ايضا ضعيف لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة اقول الاليق
بسياق الاية ان يقال انه تعالى لما بين ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان
الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذه الاية من التفسير قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله

القصة الثانية

والمقصود منها اثبات المعاد

قوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها

في الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله تعالى او كالذي وذكروا
فيه ثلثة اوجه الاول ان يكون قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم بمعنى ارايت الذي حاج ابرهيم ويكون هذه الاية معطوفة
عليه والتقدير ارايت كالذي حاج ابرهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء
وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القران قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون
لله ثم قال قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون الله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل
لله وقال الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني
وهو اختيار الاخفش ان الكاف زائدة والتقدير الم تر الى الذي حاج او الى الذي مر على قرية القول الثالث وهو اختيار
المبرد انا نضمر في الاية زيادة والتقدير الم تر الى الذي حاج ابرهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية

المسئلة الثانية

اختلفوا

اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون
انه كان مسلما ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطا عن ابن عباس هو ارميا ثم من هؤلاء من قال ان ارميا
هو الخضر وهو رجل من سبط هرون بن عمران عليهما السلم وهو قول محمد بن اسحق قال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه
الله عندما خرب بختنصر بيت المقدس واحرق التورية حجة من قال ان هذا المار كان كافرا وجوه الاول ان الله تعالى حكى
عنه انه قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل يجوز
ان ذلك وقع فيه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يعجب رسوله منه اذ المعنى لا يتعجب من شكه في مثل ذلك
وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات
في ان مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصير الله معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا وياقوتا
لا ان مراده منه الشك في قدرة الله بل على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثاني
قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له وهذا ايضا ضعيف لان تبين
الاحيا على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال فلا نسلم انه ما كان حاصلا فهو ممنوع

الوجه الثالث

انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا العلم انما حصل له في ذلك الوقت
وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادت نوع تاكيد
وطمانينة ووثوق وذلك القدر من التاكيد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل
ذلك

الوجه الرابع

لهم ان هذا المار كان كافرا لانتظامه مع نمروذ في سلك واحد وهو ضعيف ايضا لان مثله وان
كان قصة نمروذ لكن بعده قصة سؤال ابرهيم فوجب ان يكون نبيا من جنس ابرهيم حجة من قال انه كان مومنا وكان نبيا وجوه

الحجة الاولى

ان قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله وعلى انه كان عالما بانه تعالى يصح منه الاحيا
في الجملة لان تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحيا في الجملة فاما من يعتقد ان
القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فايدة

الحجة الثانية

ان قوله كم لبثت لا بد له من قايل والمذكور
السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم قال الله بل لبثت مائة
عام ومما يؤكد ان قايل هذا القول هو الله تعالى قوله تعالى ولنجعلك اية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله اية
للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ولا شك ان قايل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه
الاية دالة على هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه ملكا
او رسولا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر الكلام يدل على ان قايل هذه الاقوال هو الله تعالى فصرف اللفظ عن الظاهر
الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز

الحجة الثالثة

ان اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة
الحمار حيا بعد ما صار ميتا مع كونه مشاهدا لاعادة اجزاء الحمار الى التركيب والى الحيوة اكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك
لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال كل هذه الاشياء انما ادخلها الله تعالى في الوجود الزاما لانسان اخر كان نبيا في
ذلك الزمان قلنا لا نجوز في هذه الاية ذكر النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي اصلا فلو كان المقصود
من اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبي وما يقدر رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالا لما هو الغرض الاصلي من
الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص نبيا لكان اما ان يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحيا او بعدهما
والاول باطل لان ارسال النبي من قبل الله يكون لمصالح تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحيا فالمعجزة
قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولا جايز عندنا وعلى
هذا الطريق زال السؤال

الحجة الرابعة

انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك اية للناس وهذا اللفظ
انما يستعمل في حق الانبياء والرسل قال الله تعالى وجعلناها وابنها اية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى له بان يجعله نبيا
وايضا فهذا الكلام ان لم يدل على النبوة نصا صريحا فلا شك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك
في قدرة الله تعالى **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون المراد من جعله اية ان من عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه
بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا وهرموا او سمعوا بالخبر انه كان مات منذ زمان وقد عاد شابا صح ان يقال لاجل ذلك
انه اية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين **الاول** ان قوله
ولنجعلك اية للناس اخبار عن الله تعالى بجعله اية وهذا الاخبار انما وقع بعد ان احياه الله وتكلم معه والمحصول لا يحصل ثانيا
فوجب حمل قوله ولنجعلك اية للناس على امر زايد عن هذا الاحيا وانتم تحملونه على نفس هذا الاحيا فكان باطلا والثاني
ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك اية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله

تعالى **الحجة الخامسة** ما روي عن ابن عباس في نزول الاية قال ان بخت نصر غزا بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير
وكان من علمائهم فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احدا
فعجب من ذلك وقال انى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار
مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاماته الله في منامه مائة عام وهو شاب ثم اعمى في موته
ايضا الانس والسباع والطير ثم احياه بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت قال يوما فابصر من الشمس بقية فقال
او بعض يوم فقال الله بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما فنظر فاذا التين
والعنب كما شاهد ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله وسمع صوتا ايتها العظام
البالية اني جاعل فيك روحا فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع الى مكانه
ثم العصب والعروق ثم انبسط اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر
عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس اربعين الفا من قراء التورية وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه
يقرأ التورية فلما اتاهم بعد مائة عام جددهم بالتورية واملاها عليهم من ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت التورية قد دفنت
في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس فلذلك
يدل على ان ذلك المار كان نبيا **المسألة الثانية** اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع
انها هي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت **قوله تعالى**
وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت فهو يخوي خواء ممدود اذا خلا من اهله والخوى
خلو البطن من الطعام وفي الحديث ان النبي عليه السلام كان اذا سجد خوى اي خلا ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى
الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بهدمه يخلو من اهله وكذلك خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم
تمطر لانها خلت من المطر والعرش سقف البيت والعرش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى من
خشب فقوله وهي خاوية على عروشها اي منهدمة ساقطة خراب قال ابن عباس وفيه وجوه احدها ان حيطانها كانت قائمة
وقد تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية بمعنى المنقعرة من اصولها
يدل على ذلك قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وفي موضع آخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن ما يوصف به
والثاني قوله خاوية على عروشها اي خاوية عن عروشها جعل على بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس اي عنهم والثالث
المراد ان القرية خاوية مع كون اشجارها معروشة وكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها
من عروشة الفواكه فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب اكثر **اما قوله تعالى** انى يحيي هذه الله بعد
موتها فقد ذكرنا ان من قال المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف
والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التأكيد كما قال ابرهيم ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي من اين كقوله انى لك
هذا والمراد باحياء القرية عمارتها اي متى يفعل الله ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله ان يريه في نفسه وفي احياء القرية آية فاماته
الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في ان اماته الله مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعد بعض يوم
حاصل قلنا ان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد من العقول من الاحياء بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه
ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم احياه ويوم القيمة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم واصله
من بعث الناقة اذا اقامتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولا حيا عاقلا
فهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوائد اما قوله تعالى قال كم لبثت ففيه
مسائل **المسألة الاولى** فيه وجهان من القراءة قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار لمن ادغم
فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان كانا في سنخ **المسألة الثانية** اجمعوا على ان قائل هذا القول
هو الله تعالى وانما عرف هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احوال
حماره وظهور البلى من عظامه وعرف بذلك ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى **المسألة الثالثة** في الاية
اشكال وهو انه تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة
ام قصيرة فمع ذلك لاي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث
من الخوارق اما قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم ففيه سؤالات **السؤال الاول** لم ذكر هذا الترديد
الجواب ان الميت طالت مدة موته ام قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب باقل ما يمكن ان يكون ميتا لانه اليقين
وفي التفسير ان اماتته كانت في اول النهار فقال يوما ثم لما نظر اي ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال او بعض يوم

السؤال

السؤال الثاني انه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوما او بعض يوم اليس هذا يكون كذبا **والجواب**
انه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض
يوم على ما توهموه ووقع عندهم وايضا قال اخوة يوسف يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على
الامارة من اخراج الصواع من رحله **السؤال الثالث** هل علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت او لم يعلم ذلك بل
كان يعتقد ان ذلك اللبث كان بسبب الموت **الجواب** الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان
الغرض الاصلي في اماتته ثم احيائه بعد مائة عام ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان
بسبب الموت وايضا فهو قد يشاهد ما في نفسه او في حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت اما قوله تعالى
قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام اصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه
اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل
المسألة الاولى اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وما هيه
بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل
وكان حمزة يحذفهن في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده ويثبتها في الوصل في الباقي ولم يختلفوا
في قوله اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انها بالهاء في الوصل في الباقي اذا عرفت هذا فنقول اما الحذف ففيه وجوه احدها
ان اشتقاق قوله لم يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل سنة سنوة فالواو والدليل عليه انهم يقولون في الاشتقاق منها اسنت
القوم اذا اصابتهم السنة قال الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت
الرجل مساناة اذا عاملته سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل وثانيها
نقل الواحدي عن الفراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سنينة لانهم قالوا في تصغيرها سنينة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز
ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخيرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم يقض البازي
لم يتقضض البازي ثم اسقطت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال لم يتقضه وثالثها ان يكون لم يتسنه
ماخوذا من قوله تعالى من حمإ مسنون والسن في اللغة هو الصب هكذا قال ابو علي الفارسي فقوله لم يتسنن اي التراب بقي
بحاله لم يتصبب وقد اتى عليه مائة عام ثم انه حذف النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني
فهذه الوجوه الثلثة لبيان الحذف واما بيان الاثبات فهو ان لم يتسنه ماخوذ من السنة والسنة اصلها سنهة بدليل انه يقال
في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت واجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء في يتسنه لام الفعل
فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوقف ولا عند الوصل **المسألة الثانية** قوله لم يتسنه اي لم يتغير واصل معنى لم
يتسنه اي لم يات عليه السنون لان مر السنين اذا لم يغيره فكانه لم يات عليه ونقلنا عن ابي علي الفارسي لم يتسنن اي لم يتصبب
التراب يبقى في الاية سؤالان **السؤال الاول** انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان حقه ان يذكر عقيبه ما يدل
على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قال من انه لبث يوما او بعض
يوم **الجواب** انه كلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان في الجملة بانها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة اكد
ووقوعه في العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك
لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعد وانظر الى حمارك فراى الحمار صار
رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب اسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي وهو العظام فعظم
تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن ووقع هذه الحجة في عقله وفي قلبه **السؤال الثاني** انه تعالى ذكر الطعام والشراب
وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب والى الطعام والجواب كما يوصف الشراب اليه والمروي بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام
بانه لم يتغير لاسيما اذا كان الطعام لطيفا يسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان التين والعنب وشرابه كان عصير العنب
واللبن وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن اما قوله وانظر الى حمارك فالمعنى انه
عرفه طول مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب الطعام النخر
حيا في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار في الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال
بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الحيوة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال
الضحاك معنى كونه اية انه لما احيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا اسود الراس
وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس اما قوله ولنجعلك اية للناس فقد بينا ان المراد فيه التشريف العظيم والوعد بالدرجة العالية في
الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك اية للناس

قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى طعامك ولنجعلك آية للناس كان النظر الى الحمار شرطا وجعله آية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك آية كان المعنى ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست والمعنى وليقولوا درست صرفنا الآيات وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اراد ليكون من الموقنين نريه الملكوت اما قوله وانظر الى العظام فاكثر المفسرين على ان المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه بدل على الكناية وقال آخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى احيى راسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فرآها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام كان على هذا الوجه وانظر الى طعامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وعندي ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما او بعض يوم انما يليق بمن لا يرى في نفسه اثر التغير فظن انه كان نائما في بعض يوم فاما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي اماته الله فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب ايضا الذي بعثه الله يجب ان يكون جملة الشخص وثالثها ان قوله اماته الله مائة عام ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها وبعثها قوله ننشرها فالمراد نحييها يقال انشر الله الميت ونشره قال تعالى ثم اذا شاء انشره وقد وصف الله تعالى العظام بالاحياء في قوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كانه ذهب الى النشر بعد الطي وذلك ان بالحيوة يكون الانبساط في التصرف فهو كان مطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطي وقرأ حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقوطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشيء رفعه يقال انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المرأة وهو ان ترتفع عن حد رضا الزوج ومعنى الآية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه كان يقرأ ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه ما قال الاخفش انه يقال نشزته وانشزته اي رفعته والمعنى من جميع القراءات انه تعالى ركب العظام بعضها الى بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض فيكون كل القراءات داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى ما تقدم ذكره من قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه وقال صاحب الكشاف فاعل تبين مضمر تقديره فلما تبين له ان الله على كل شيء قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندي تعسف بل الصحيح انه لما تبين له امر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وتاويله اي قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك استدلالا وقرأ حمزة والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك قال الاعشى ودع امامة ان الركب مرتحل والثاني ان الله تعالى قال اعلم ان الله على كل شيء قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شيء قدير ويؤكده قوله في قصة ابرهيم وهي قوله رب ارني كيف تحيي الموتى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المامور به وهاهنا العلم حاصل له قبل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا

القصة الثالثة وهي ايضا دالة على البعث **قوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى**

في الآية مسائل **المسألة الاولى** في العامل في اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم والتقدير الم تر اذ حاج ابرهيم في ربه الم تر اذ قال ابرهيم رب ارني **المسألة الثانية** انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال او كالذي مر على قرية وسمى هاهنا ابرهيم مع ان المقصود من البحث في كلتي القصتين شيء واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وابرهيم حفظ الادب فانه اثنى على الله اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابرهيم لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة في الطيور وعزيرا لما لم يراع الادب جعل الاحياء والاماتة في نفسه **المسألة الثالثة** ذكروا في سبب سؤال ابرهيم وجوها الاول قال الاخفش الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج انه رأى جيفة مطروحة في شط البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع واكلت واذا ذهبت السباع جاءت الطيور فاكلت وطارت فقال ابرهيم رب ارني كيف تجمع اجزاء الحيوانات من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب بالسؤال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا الوجه الثاني قال محمد بن اسحق والقاضي سبب السؤال انه في مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت واطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابرهيم عليه السلام ليس هذا باحياء واماتة وعند ذلك قال رب ارني كيف تحيي الموتى لتنكشف هذه المسألة عند نمرود واتباعه وروي ان نمرود قال له قل لربك يحيي والا قتلتك فسأل الله تعالى ذلك وقوله ليطمئن قلبي بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدولي

منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع **الوجه الثالث** قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي رضي الله عنهم ان الله تعالى اوحى اليه اني متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابرهيم عليه السلام وقال الهي ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الميت بدعائه فلما عظم مقام ابرهيم عليه السلام في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي ان اكون ذلك الخليل فسأل احياء الميت فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني خليل لك **الوجه الرابع** انه عليه السلام انما سأل ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم آلهة فسأل ابرهيم ذلك والمقصود ان يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم **الوجه الخامس** مما خطر ببالي فعلا لاشك ان الامة كما يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله تعالى بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على ذلك الملك ليعلم الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله تعالى احتاج الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جاء الملك الى ابرهيم واخبره بان الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الآتي ملك كريم لا شيطان رجيم **الوجه السادس** وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقال ارني كيف تحيي الموتى طلب ذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى ومن به ايمان الغيب ولكن اطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما تتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا تتخالجه شيء من الشكوك والشبهات **الوجه السابع** لعله طالع في الصحف التي انزلها الله تعالى عليه انه يشرف ولده عيسى عليه السلام بانه يحيي الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى **الوجه الثامن** ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال امرتني ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت فانا اسألك ان تجعل غير ذي روح روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا **الوجه التاسع** نظر ابرهيم في قلبه فرآه ميتا بحب ولده فاستحيى من الله تعالى فقال ارني كيف تحيي الموتى اي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله تعالى **الوجه العاشر** تقدير الآية ان جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فارني ذلك في الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادي عشر لم يكن قصد ابرهيم عليه السلام احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الوجه الثاني عشر ما قاله قوم من الجهال وهو ان ابرهيم عليه السلام كان شاكا في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد اما شكه في معرفة المبدأ فقوله هذا ربي وقوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين واما شكه في المعاد فهو في هذه الآية وهذا القول سخف بل كفر وذلك لان الجاهل بالله تعالى كافر والجاهل بقدرة الله تعالى على احياء الموتى جاهل بالله فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم فكان الكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه احدها قوله اولم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد الكمال ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه **اما قوله تعالى** اولم تؤمن ففيه وجهان احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح والثاني ان المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شيء آخر **اما قوله تعالى** قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سألتك ارادة طمأنينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فيكون النفس حاصل بكلا العلمين وهاهنا بحث عقلي وهو ان هذا التفسير مفرع على ان العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في المعلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمانينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء اما لو قلنا المقصود شيء آخر زال السؤال **اما قوله تعالى** فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس رضي الله عنهما اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد حمامة بدل النسر وهاهنا ابحاث الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة وذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع في الهواء والخليل كانت همته العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور جعلها قطعة قطعة ووضع على راس كل جبل منها قطعة مختلطة ثم دعاها فطار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء الى مشاكله حتى تأتلف الابدان وتتصل بها الارواح ونظيره قوله تعالى يخرجون

من الاحداث كانهم جراد منتشر   البحث الثاني ان المقصود من الاحياء والاماتة ما كان حاصلاً بحيوان واحد فلم امر باحداث اربع حيوانات
وفيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سائل واحدًا على قدر العبودية وانا اعطي اربعًا على قدر الربوبية   والثاني ان الطيور
الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوان والنبات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور
الاربعة لم تقدر طير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس   البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات
لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه والترفع   قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى
شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب
فان من حرص الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى ان الانسان ما لم يسع في قتل شهوة
النفس والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحًا وراحة من روح جلال الله تعالى   **اما قوله تعالى**
فصرهن اليك ففيه مسئلتان   **المسئلة الاولى** قرأ حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون بضم الصاد   اما الضم ففيه
قولان   الاول انه من صرت الشيء اصوره اذا املته اليك ورجل اصور اي مائل العنق   ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به
ومال اليه   وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا فحذف
الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على
كل جبل منهن جزءًا يدل على التقطيع   فان قيل ما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان ياخذها   قلنا الفائدة ان يتأمل
فيها ويعرف اشكالها وهيئاتها لئلا يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك   والقول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد
ابن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن يقال صار الشيء يصوره صورًا اذا قطعه   قال رؤبة يصف خصمًا الد صرناه
بالحكم   اي قطعناه وهذا القول لا يحتاج الى الاضمار   واما قراءة حمزة بكسر الصاد ففسر ايضًا تارة بالامالة
واخرى بالتقطيع   اما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا اماله   وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد
قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه   قال الفراء اظن ان ذلك مقلوب من صرى يصري اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا
عثى وعاث   قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين اصل في نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما على الاخر
المسئلة الثانية اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابرهيم قطع اعضاءها ولحومها وريشها
ودماءها وخلط بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك   وقال ان ابرهيم عليه السلم لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه الله
تعالى مثالاً قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي فعوّد الطيور الاربعة ان تصير بحيث اذا دعوتها
اجابتك واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدًا حال حيوته ثم ادعهن ياتينك سعيًا والغرض منه ذكر مثال محسوس
في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة   وانكر القول بان المراد فقطعهن واحتج عليه بوجوه   الاول ان المشهور في اللغة
في قوله فصرهن اي املهن   واما التقطيع والذبح فليس في الاية ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقًا لزيادة بالاية لم يدل الدليل عليها
وانه لا يجوز   الثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة
فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتأخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن   قلنا التزام التقديم والتأخير
من غير ملجئ الى التزامه خلاف الظاهر   والثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها   واذا كانت الاجزاء متفرقة
متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء فيلزم ان يكون الضمير عائدًا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف
الظاهر   وايضًا فالضمير في قوله ياتينك سعيًا عائد اليها لا الى اجزائها   وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير في ياتينك
عائدًا الى اجزائها   واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه   ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك
الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارًا للاجماع   والثاني ان ما ذكره غير مختص بابرهيم عليه السلم فلا يكون له فيه مزية
على الغير   والثالث ان ابرهيم عليه السلم اراد ان يريه الله تعالى كيف يحيي الموتى وظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول
ابي مسلم لا يحصل الاجابة في الحقيقة   والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا يدل على ان تلك الطيور جعلت جزءًا جزءًا   قال
ابو مسلم في الجواب ان كل ما ذكرتم وان كان محتملاً الا ان حمل الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءًا
اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا ففيه مسائل   **المسئلة الاولى** ظاهر
قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة
عليه   وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة ايضًا اعني المشرق والمغرب
والشمال والجنوب   قال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابرهيم عليه السلم حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك
لا يتم الا بالمشاهدة لان الجبال التي كان يشاهدها ابرهيم عليه السلم سبعة   **المسئلة الثانية** روي انه عليه السلم
امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءًا جزءًا وخلط دمائها ولحومها وان يمسك رؤسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل

جبل ربعًا من كل طائر ثم تصيح بها تعالين باذن الله تعالى   ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى راسها
وانضم كل راس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى   **المسئلة الثالثة** قرأ عاصم في رواية ابي بكر والمفضل
جزًا مثقلاً مهموزًا حيث وقع والباقون مهموزة مخففة وهما لغتان بمعنى واحد   **اما قوله تعالى** ثم ادعهن
ياتينك سعيًا عدوًا ومشيًا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الحجة وقيل طيرانًا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من
اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة   فان كانت الحركة طيرانًا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة   واحتج اصحابنا بهذه
الاية على ان البنية ليست شرطًا في صحة الحيوة   قال القاضي الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث اوجب التقطيع بطلان حيوتها
والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة   اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل على ان المقارنة
حيث حصلت ما كانت واجبة   ولما دلت الاية على حصول فهم النداء والقدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلاً قاطعًا
على ان البنية ليست شرطًا للحيوة   **اما قوله** واعلم ان الله عزيز حكيم   فالمعنى انه غالب على جميع الممكنات حكيم اي عالم بعواقب
الامور وغايات الاشياء   **قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله**
كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء
والله واسع عليم   اعلم انه لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدأ والمعاد من دلائل صحتهما ما اراد اتبع ذلك ببيان الشرائع و
الاحكام والتكاليف   في بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل   **المسئلة الاولى**
في كيفية النظم وجوه   الاول قال القاضي انه تعالى لما اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضًا حسنًا فيضاعفه له اضعافًا كثيرة
فصّل بعد ذلك في هذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن
التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب لكان الانفاق في سائر الطاعات عبثًا فكانه تعالى قال لمن رغبه في
الانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه
الاصول داعيًا الى انفاق المال فانه يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلاً وهو ان من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبلة
مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة   الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ما احتج
على الكل بما يوجب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته   الوجه
الثالث لما بين انه تعالى ولي المؤمنين وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر
في سبيل الطاغوت   **المسئلة الثانية** في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون اموالهم
كمثل حبة   وقيل مثل الذين ينفقون كمثل زارع حب   **المسئلة الثالثة** معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله
يعني في دينه   قيل اراد النفقة في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب البر يدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الانفاق في الجهاد على النفس وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها في
المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقه لان ذلك انفاق في سبيل الله   فان قيل فهل رايت سنبلة
فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها   قلنا الجواب من وجوه   الاول ان المقصود من الاية انه لو علم انسان يطلب الزيادة والربح
انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة
عند الله تعالى ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولاً سواء وجد في الدنيا
سنبلة بهذه الصفة او لم يوجد كان المعنى حاصلاً مستقيمًا وهذا قول القفال وهو حسن جدًا   والجواب الثاني انه شوهد
ذلك في سنبلة الجاورس وهذا الجواب في غاية الركاكة   **المسئلة الرابعة** ابو عمرو وحمزة والكسائي يدغمون
التاء في السين في قوله انبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل   **ثم قال تعالى**
والله يضاعف لمن يشاء بان كمية تلك المضاعفة لا ببيان من يشاء الله تعالى هذه المضاعفة بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعف
لكل المتقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص اولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته
مقرونة بمزيد القبول والثواب   **ثم قال تعالى** والله واسع   اي واسع القدرة على المجازاة وعلى الجود والافضال
عليم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يضع عمل العامل ضائعًا عند الله تعالى   **قوله تعالى**
الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منًّا ولا اذًى لهم اجرهم
عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون   قول معروف ومغفرة خير من صدقة
يتبعها اذى والله غني حليم   اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله تعالى اتبعه ببيان الامور
التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى   ثم في الاية مسائل   **المسئلة الاولى**
نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما   واما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها

والف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فتصدق
بنصف ماله اربعة الاف دينار **المسألة الثانية** قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على
نفسه وهذه الاية بمن انفق على غيره وبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة
اذا لم يتبعه منا ولا اذى قال القفال رحمه الله وقد يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه وجهز الجهاد مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء مرضات الله تعالى ولا يمن به على النبي والمؤمنين ولا يؤذي احدا من المؤمنين
مثل ان يقول لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في الجهاد **المسألة الثالثة**
المن في اللغة على وجوه احدها بمعنى الانعام يقال قد من الله تعالى على فلان اذا انعم ولفلان علي منة اي نعمة وانشد ابن الانباري

فمني علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله و
وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم والوجه الثاني في تفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك
لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا اي ينقص الاعمار ويقطع الاعداد ومن هذا الباب المنة المذمومة
لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم زاد معروفك عندي عظما انه عندك مستور حقير
تتناساه كان لم تاته وهو في العالم مشهور كثير اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته عنهم بسبب
ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الاخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف
باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد ان نفعه وفي حكم المسيء
بعد ان احسن اليه والثاني ان اظهار المن يبعد اهل الحاجة عن الرغبة في صدقته اذا اشتهر من طريقته ذلك والثالث ان المعطي
يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل اقترن
بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الاصلي انه ان
علم ان ذلك الاعطا انما تيسر لان الله تعالى هيأ له اسباب الاعطاء وازال اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله
تعالى في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور الله تعالى واذا لم يكن كذلك كان مشغولا بالمن
كان قلبه مشتغلا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية وكان في درجة البهائم
الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول ومن الاثار الى المؤثر اما قوله والاذى فقد اختلفوا فيه فمنهم من حمله على الاطلاق
في اذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام وفرج الله
عني منك وباعد ما بيني وبينك فبين سبحانه وتعالى ان من انفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل
فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا
يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك **المسألة الثالثة**
قالت المعتزلة الاية دالة على ان الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى
لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة اجاب اصحابنا بان المراد من الاية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق
من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله تعالى ولا على وجه القربة والعبادة
فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة
ثم للتراخي وما يكون متاخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون شرطا في كون الانفاق موجبا للثواب لان شرط التاثير يجب ان يكون حاصلا
حال حصول المؤثر لا بعده اجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متاخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر
المتاخر يدل ظاهرا على انه حين انفق كان انفاقه لا لوجه الله تعالى بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان
انفاقه غير موجب للثواب والثاني هب ان هذا الشرط متاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال تاثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد
بعده ما يضاده على ما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام **المسألة الرابعة** دلت الاية
على ان المن والاذى من الكبائر حيث تخرج هذه الطاعة بسبب كل واحد منهما عن ان تفيد ذلك الثواب الجزيل **اما قوله
تعالى** لهم اجرهم عند ربهم ففيه مسائل **المسألة الاولى** احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان العمل يوجب الاجر على
الله تعالى واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب
الاجر **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على
الاطلاق فوجب ان يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر وذلك يبطل القول بالاحباط **المسألة الثالثة** اجمعت الامة
على ان قوله لهم اجرهم عند ربهم مشروط بان لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك

في الجملة

في الجملة لم يكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع
بالوعيد **اما قوله تعالى** لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول ان انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر
عليهم يوم القيامة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما
ولا هضما والثاني ان يكون المراد انهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع
الاكبر **اما قوله تعالى** قول معروف ومغفرة خير من صدقة اما القول المعروف فهو القول الذي تقبله القلوب
ولا تنكره والمراد منه ههنا ان يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة اما المغفرة ففيه وجوه احدها
ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءته وثانيها
ان يكون المراد ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره
والمراد من القول المعروف رده باحسن الطرق وبالمغفرة ان لا يهتك ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله
ورابعها ان قوله قول معروف خطاب مع المسؤول بان يرد السائل باحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بان يعذر المسؤول
في ذلك الرد فربما لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها اذى وسبب
هذا الترجيح انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانتفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانتفاع بعقاب الاضرار
واما في القول المعروف ففيه انتفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول و
اعلم ان من الناس من قال ان الاية واردة في التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل منه وقد يحتمل ان يراد به الواجب وقد يعدل
به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير **ثم قال تعالى** والله غني عن صدقة العباد وانما امركم بها ليثيبكم عليها حليم
اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى قال وهو اصدق القائلين ○

يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ۞

ثم انه تعالى وصف حال هذين النوعين من الانفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى وشرح كل واحد منهما فقال في القسم الاول
الذي اتبعه المن والاذى يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال القاضي انه تعالى
اكد النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجئة بان بين ان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت
وتقدمت فلا يصح ان تبطل فالمراد ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما ياتيه من المن والاذى واعلم
انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله
واليوم الاخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها المن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان
الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه غبار ولا تراب اصلا فالكافر
كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال
فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح
في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى
فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيضين لان شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة
بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك
محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة وهذا ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان
يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا في الاحباط والتكفير
بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا
الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان ياتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد اتى به من الابتداء
على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل اولها ان الباقي والطارئ ان لم يكن بينهما
منافاة لم يلزم من طريان الطارئ زوال الباقي وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارئ اولى من زوال الباقي بل ربما كان هذا
اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان الطارئ لو ابطل لكان اما ان يبطل ما دخل في الوجود في الماضي وهو محال لان
الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود في الحال وهو ايضا محال لان الموجود
في الحال لو اعدمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما ان يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال لان الذي
سيوجد في المستقبل معدوم في الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطارئ زوال الباقي فلو جعلنا

زوال الباقي معللا بان الطارئ لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطارئ اذا طرأ واعدم الثواب السابق فالثواب
السابق اما ان يعدم من هذا الطارئ شيئا او لا يعدم منه شيئا والاول هو الموازنة وهو قول ابي هاشم وهو باطل وذلك لان الموا
يعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان اللذان هما معلومان لزم حصول الموجودين اللذين هما علتان فيلزم ان يكون
كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال واما الثاني وهو قول ابي علي الجبائي فهو ايضا باطل لان العقاب
الطارئ لما ازال الثواب السابق وذلك الثواب السابق لم يعمل اثرا البتة في ازالة شيء من هذا العقاب الطارئ فحينئذ لا يحصل له
من العمل الذي اوجب الثواب السابق فائدة اصلا لا في جلب الثواب ولا في دفع العقاب وذلك على مضادة النص الصريح
في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها اثر لا في جلب منفعة ولا
في دفع مضرة وخامسها وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء
الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة الطارية اذا انصرف تاثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء
الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يقال بان الصغيرة الطارية تزيل تلك الاستحقاقات
وهو باطل بالاتفاق او لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب وسادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم
فاما ان يقال بان المؤثر في ابطال الثواب بعض اجزاء العقاب الطارئ او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية
دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه يجتمع على ابطال الجزء الواحد
من الثواب جزآن من العقاب مع ان كل واحد من ذينك الجزئين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان
وذلك محال لانه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها
وهو ان لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق في ذلك الوقت جاء العدو وقصد
قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن
سيده ويوجب استحقاق الذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة
الى الترجيح او الى المهاياة فاما ان يحكموا بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداية العقول وثامنها
ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو العمل المتقدم فهذا الطارئ اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك العمل لذلك
الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك العمل انما كان موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطارئ اثر في ذلك
العمل الماضي انما كان موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطارئ اثر في ذلك العمل الماضي لكان هذا ايقاعا للتاثير
في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن لهذا الطارئ اثر في اقتضاء ذلك العمل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى الاقتضاء
كما كان وان لا يزول لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الطارئ مانعا من ظهور الاثر عن ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا
الطارئ لا يمكنه ان يخل بجهة اقتضاء ذلك السابق اصلا والبتة من حيث ان ايقاع الاثر في الماضي محال واندفاع اثر هذا
الطارئ ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث وكان الماضي بدفع هذا الحادث اولى من العكس
وتاسعها ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك
محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي
انه لا يمتنع ان يكون الكبيرة الواحدة اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه فكما ان استحقاق
قيام المرء باسمه وقدر اباه وملكه وبلغه الى النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تنضبط
عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يوفي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف
لان الملك اذا اعظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بخدمته خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك الملك قصدا فلو احبط
الملك جميع طاعته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل واحد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة
الى جلال الله تعالى اقل من كسر راس القلم فظهر ان ما قالوه على خلاف قياس العقول **وعاشرها** ان الايمان ساعة هدم كفر
سبعين سنة فكيف يهدم بفسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله اعلم فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة
مع تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل امرين احدهما لا تاتوا به
باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة وهذا التاويل لا يضرنا البتة وال
الثاني ان يكون المراد بالابطال ان يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعت بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا
لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني اولى من حمله على الوجه الاول
وان الله تعالى ذكر لذلك مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله اذ من المعلوم ان
المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن

له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التاويل واما التاويل الثاني فهو الصفوان الذي وقع عليه
غبار وتراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لنا وللمعتزلة لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار فكذا ههنا يجب ان يكون
المن والاذى مزيلين للاجر والثواب بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا ان نقول لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول
الاجر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب
الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحمل الكلام على ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن لصفائه ولا
مما بينا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو في مراى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى
يرى في الظاهر انه عمل من اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا
بها فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهاياة **المسألة الثانية**
قال ابن عباس لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله تعالى بسبب صدقتكم وبالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى للفقير
وقول ابن عباس محتمل لان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولا يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله تعالى والاعتراف بان ذلك من فضله
وتوفيقه واحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر **اما قوله تعالى** كالذي ينفق ماله رئاء الناس
ففيه مسألتان **المسألة الاولى** الكاف في قوله كالذي فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذي ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها
وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي ياتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة
لا لوجه الله تعالى ايضا اذ لو كان غرضه في تلك الصدقة ما اتى بها لوجه الله تعالى وهذا طلب مرضاة الله تعالى لما من على الفقير
ولا اذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما اتى بها لوجه الله تعالى وهذا تحقيق ما قلنا ان المقصود من الابطال
الاتيان به باطلا لان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول الثاني ان يكون الكاف في محل
النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس **المسألة الثانية** الرياء مصدر
كالمراءاة يقال راءيته رئاء ومراءاة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو ان ترائي بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ثم
انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال تعالى فمثله في هذا الضمير وجهان احدهما انه عائد الى المنافق فيكون
المعنى ان الله تعالى شبه المان المؤذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه عائد الى المان المؤذي ويكون المعنى انه تعالى
شبهه بالمنافق ثم شبهه بهذا الحجر **ثم قال تعالى** كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان
والصفا والصفو واحد وكل ذلك مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم
قال تعالى فاصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض موبولة اي اصابها وابل ثم قال تعالى
فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا املس وارض صلدة اي لا تنبت شيئا كالحجر الصلد
وصلد الزند اذا لم يور النار واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر
ان لهؤلاء اعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيمة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى
كما ذهب ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى
ازالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر
كالتراب والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم القيمة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل
الوجه الثاني في التشبيه قال القفال رحمه الله وفيه احتمال آخر وهو ان اعمال العباد ذخائرهم يوم القيمة فمن عمل باخلاص فكانه
طرح بذرا في ارض فهو يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته فالصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو
فيه شيء ولا يكون فيه قبول البذر والمعنى ان عمل المؤمن المؤذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل
فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه
اشجار ونخيل فمن اخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمرة غراسه في اوقات الحاجة وهي تؤتي اكلها
كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما عمل المان والمؤذي والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة
الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن الملحدة خذلهم الله من طعن في هذا التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله طاهرا نقيا
نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه به عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرناه فلا يعتبر باختلافهما فيما
وراءه قال القاضي وايضا فوقوع التراب على الصفوان يعد منافع من وجوه احدها انه اصلح في الاستقرار عليه وثانيها
الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات وهذه الوجوه التي ذكرها القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول
اما قوله تعالى لا يقدرون على شيء مما كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله لا يقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان

احدهما انه عايد الى معلوم عير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على البذل الملقى في ذلك التراب الذي كان ذلك الصفوان لانه
زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد القدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره
القفال رحمه الله وكذلك المانّ والمؤذي والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله يوم القيمة والثاني انه عايد الى قوله كالذي ينفق ماله وخرج
هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله انما اشير به الى الجنس في حكم العام قال القفال وفيه وجه ثالث وهو ان يكون
مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغايب كقوله
تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قول المعتزلة سلب الايمان ثم قال

عز وجل ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة
بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير

اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك وهو هذه الاية وبين تعالى ان غرض
هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت اي طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت
والغرض الثاني وهو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يواظبون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها من حملته ترك
اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة
مجاهد وتبيينا من انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات في موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران
الحيوة العاجلة والمال فاذا كلفت انفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت بذل الروح فقد صارت مقهورة
من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا
دخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه فهو الذي
ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير
لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي وقت كتبه هذا الموضع ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله تعالى على ما قال الا بذكر
الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمينان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية
ولهذا السبب حكى الله تعالى عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف
انفاق ابي بكر رضي الله عنه فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق العبد
لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس في طلب الحظ فهنالك اطمان قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا قال
اولا في الانفاق انه لطلب مرضاة الله تعالى ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم وخامسها انه ثبت في العلوم العقلية
ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد اخرى لابتغاء مرضات الله حصل
من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس حتى يصير القلب
بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق لرجع القلب الى جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العبادة صارت كالعادة
والخلق للروح فاثبات العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضات الله تعالى يفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير عنها في القران
بتثبيت النفس وهو المراد بقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وعند حصول هذا التثبيت يصير الروح في هذا العالم من جوهر
الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين وهو غايب حاضرا وظاعن مقيما وسادسها قال
الزجاج المراد من التثبيت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم موقنون بالثواب والعقاب والبعث
والنشور بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضايعا لانه لا يومن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها
قال الحسن ومجاهد وعطا المراد ان المنفق يتثبت في اعطاء الصدقة فيضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل
اذا هم بصدقة تثبت فان كان لله امضى وان خالطه ريا امسك قال الواحدي انما جاز ان يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم يثبتوا
انفسهم تثبيتا في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم قال الله تعالى بعد ان شرح ان غرضهم من الانفاق هذان الامران ضرب

المسئلة الاولى

لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة اصابها وابل وفيه مسايل في كمثل جنة بربوة وقرا
عاصم وابن عامر بفتح الراء وفي المومنين الى ربوة وهي لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو اشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع
لغات جميعا ربوة بتعاقب الحركات الثلث على الراء جميعا ورباوة بالالف بتعاقب الحركات الثلث على الراء والربوة المكان المرتفع
قال الاخفش والذي اختاره ربوة بالضم لان جمعها الربى واصلها من قولهم ربا الشيء يربو اذا زاد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها
ارتفعت ومنه الربو اذا اصابه نفس في جوفه زايد ومنه الربوا لانه ياخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في
ربوة من الارض كان احسن واكثر ريعا ولي فيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في مرتفع من الارض كان فوق الماء ولا ترتفع

اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا تصل اليه اثار الرياح فلا
يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة
ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها
وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متاكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول
هو الصفوان الذي لا يوثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو
وتنمو فهذا ما خطر بالبال

المسئلة الاولى

ثم قال تعالى اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين وفيه مسايل
قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لا من شانه ان يوكل قال الله تعالى
توتي اكلها كل حين اي ثمرها وما يوكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعم وانشد الاخفش
فما اكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بغرام

المسئلة الثانية

وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا قال الزجاج اتت اكلها ضعفين اي ضعفين لان ضعف
الشيء مثله زايد عليه وقيل ضعف الشيء مثلاه قال عطاء حملت في السنة من الريع ما يحمل غيرها في سنين وقال الاصم ضعف ما
يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثل ما يكون كان يعهد منها ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل والطل مطر صغير القطر
ثم في المعنى وجوه الاول المعنى ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها لا تنقص بسبب نقصان
المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الاية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد ان يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الاول
وهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان تثمر فكذا من اخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله
بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم الذي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجازيها جزاء خير

ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها
من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار
فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون

اعلم ان هذا مثل اخر ذكره
الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع وكان الانسان في غاية العجز
عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ايضا في غاية العجز والحاجة ولا شك ان كونه محتاجا وعاجزا مظنة
الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر
كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك الملك الشريف النفيس وثانيا بسبب انه بقي في الحاجة
والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس من ان يدفع اليه احد شيا وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك
من انفق لاجل الله تعالى كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيمة كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع
على تلك الجنة واما اذا اعقب انفاقه بالنفاق او بالمن والاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحيرة والحسرة
والندامة فكذا هذا المانّ المؤذي اذا قدم يوم القيامة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فبقي
لا محالة في اعظم غم واكمل حيرة وحسرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الاية

اما قوله تعالى

المسئلة الاولى

ايود احدكم ففيه مسايل الود هو المحبة الكاملة

المسئلة الثانية

الهمزة في ايود
استفهام لاجل الانكار وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل واحد لعدم هذه
الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول
مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مرتبة فوقه اما قوله ان تكون له جنة من نخيل واعناب
ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب فقط الا انه بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كان الجنة انما تكون من النخيل والاعناب وانما خص
النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه ولانهما احسن الفواكه مناظر حين يكون باقية على اشجارها والصفة الثانية قوله تجري
من تحتها الانهار ولا شك ان ذلك يكون سببا لزيادة الحسن في هذه الجنات والصفة الثالثة قوله تجري من تحتها الانهار ولا شك
ان ذلك له فيها من كل الثمرات ولا شك ان هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلثة التي ذكرها الله تعالى
هذه الجنة بها ولا شك ان هذه الجنة مكونة في غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسنة الروية والمنظر كثيرة المنفعة والريع ولا
يمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر
وذلك لانه اذا صار كبيرا عجز عن الاكتساب وكثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه وفيمن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا

تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل؛ انتسب الامر لهذه الجنة فحينئذ يكون في غاية الاحتياج الى تلك الجنة. فان قيل كيف عطف واصابه على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحترق والجواب الثاني قال الفراء يقال وددت ان يكون كذا او وددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة حال ما اصابه الكبر واصابه الكبر

ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية ضعفاء في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر

ثم قال تعالى فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كانها عمود وهي التي يسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر. ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والخيبة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله تعالى فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم يوم القيامة وهو يومئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ونظير هذه الاية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا

ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم الايات اي كما بين لكم ايانه ودلائله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين لكم اياته ودلائله في سائر امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى ان لعل للترجي وهي لا تليق بالله تعالى

المسئلة الثانية ان المعتزلة تمسكوا في انه هل يدل على انه تعالى اراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هذا بين المسلمين مرارا

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه واعلموا ان الله غني حميد

اعلم انه رغب في الانفاق على قسمين منه ثم بين ان الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية ان المال الذي امر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا ان المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكوة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد به الزكوة المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس الا الزكوة وسائر النفقات الواجبة حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روي عن علي عليه السلام والحسن ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم ورذالة اموالهم فانزل الله تعالى هذه الاية وعن ابن عباس رضي الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فانزل الله تعالى هذه الاية حجة من قال الفرض والنفل داخلان في هذه الاية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفعل والفرض فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسائل

المسئلة الاولى ظاهر الاية يدل على وجوب الزكوة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكوة التجارة وزكوة الذهب والفضة وزكوة النعم لان ذلك مما يوصف بانه مكتسب ويدل على وجوب الزكوة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة رحمه الله واستدلاله بهذه الاية ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة وايضا مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكوة من كل ما تنبته الارض واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الاية يدل على قوله ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم فيما دون خمسة اوسق صدقة

المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الاية على قولين فالقول الاول انه الجيد من المال دون الردي فاطلقوا لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الاية الردي والقول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول وجوه الحجة الاولى انا ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برذالة اموالهم فنزلت الاية وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد الحجة الثالثة ان المحرم لا يجوز اخذه بالاغماض ولا بغير الاغماض والاية تدل على ان هذا الخبيث يجوز اخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله ويمكن ان يجاب عنه بان الاغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالوا من اي وجه اخذتم المال من حلاله او من حرامه الحجة الثالثة ان هذا القول متايد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التي يستطاب ملكها لا الاشياء الخسيسة التي يجب كل احد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضي بالقول الثاني فقال اجمعنا على ان المراد من الطيب في هذه الاية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما

وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت ان المراد ليس هو الجيد بل الحرام الحلال ويمكن ان يذكر فيه قول ثالث وهو ان المراد من الطيب هاهنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل ان يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما يسمى طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه واذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال فنقول الاموال الزكوية اما ان تكون شريفة او كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان الماخوذ بحساب الزكوة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكوة ايضا من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافا للاية لان الماخوذ في هذه الحالة لا يكون خبيثا من ذلك المال بل ان كان في المال جيد ورديء فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكوة من رديء مالك واما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم اموالهم هذا كله اذا قلنا المراد من قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكوة الواجبة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع او قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل ما يملكونه كمن يتقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لا بد وان يكون تلك التحفة افضل ما في ملكه واشرفها فكذا هاهنا بقي في الاية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفائدة في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الاية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم الا انه ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه

اما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسئلتان

المسئلة الاولى يقال اممته ويممته وتاممته كله بمعنى قصدته قال الاعشى

تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن

المسئلة الثانية قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاءان تاء المخاطبة وتاء الامر فادغم احديهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة على الحذف وعلى هذا الخلاف في اخواتها وهي ثلثة وعشرون موضعا لا تفرقوا توفاهم تعاونوا • فتفرق بكم • تلقف • تولوا • تنازعوا • تربصون • فان تولوا • لا تكلم • تنزل • تلقونه • تبرجن • تبدل • تناصرون • تجسسوا • تنابزوا • لتعارفوا • تميز • تخرون • تلهى • تلظى • تنزل الملائكة • وهاهنا بحثان الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم ان تجلب همزة الوصل عند الابتداء كما جلبت في امثلة الماضي نحو ادارءتم وازينت واطيرنا لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارعة البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول انما اسقطت لثبات الباقية عنها

اما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم ان في كيفية نظم الاية وجهين الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم قال منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تنفقون مع انكم لستم باخذيه الا مع الاغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم باخذيه الا بالاغماض ونظيره اضمار الذي قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى التي لا انفصام لها

اما قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه ففيه مسئلتان

المسئلة الاولى الاغماض في اللغة غض البصر واطباق الجفن واصله من الغموض وهو الخفاء يقال هذا الكلام غامض اي خفي الادراك والغمض المتطامن الخفي من الارض

المسئلة الثانية في معنى الاغماض في هذه الاية وجوه الاول ان المراد بالاغماض هاهنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا راى ما يكره اغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدي لكم مثل هذه الاشياء لما اخذتموها الا على استحياء واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لانفسكم والثاني ان يحمل الاغماض على المتعدي كما تقول اغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم باخذيه الا اذا اغمضتم بصر البائع يعني امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الاية بقوله واعلموا ان الله غني حميد والمعنى انه غني عن صدقاتكم ومعنى حميد انه محمود على ما انعم بالبيان وفيه وجه اخر وهو ان قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشياء الرديئة في الصدقات وقوله حميد كالوعد على اعطاء الاشياء الجيدة في الصدقات وحميد بمعنى حامد اي انا احمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فاولئك كان سعيهم مشكورا

قوله تعالى

الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع

اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين من الانس والجن وقيل النفس الامارة بالسوء

المسئلة الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن ان يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم **المسئلة**

المسألة الثالثة الفقر والفُقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال، وأصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقر وفقير اذا كان مكسور الفقار، قال طرفة: اننى لست بموهون فقر، قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين.

المسألة الرابعة اما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان للشيطان لمة وهي الايعاد بالشر، وللملك لمة وهي الوعد بالخير، فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله، ومن وجد الاول فليتعوذ من الشيطان الرجيم، وقرأ هذه الآية، وروي الحسن قال بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المنكر.

اما قوله تعالى ويأمركم بالفحشاء اي ويغريكم على البخل اغراء الآمر للمأمور، والفاحش عند العرب البخيل، قال طرفة:

ارى الموت يعتام الكرام ويصطفي ... عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام يفتعل من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه، واراد بالفاحش البخيل، قال تعالى وانه لحب الخير لشديد، وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على لطيفة وهي ان الشيطان يخوفه اولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يأمره بالفحشاء ويغريه على البخل، وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر.

الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو ان يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله لئلا تصير فقيرا، فاذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطي لا الجيد ولا الردي وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي الزكوة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة، فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها، وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء، وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا، فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث ان يبذل كل ما يملكه في سبيل الله تعالى الجيد والردي، والطرف الفاحش الناقص ان لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الردي، والامر المتوسط ان يبخل بالجيد وينفق الردي، والشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط، فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه، وان اطاعه فيه طمع في ان يجره من الوسط الى الطرف الفاحش، فالوسط هو قوله تعالى يعدكم الفقر، والطرف الفاحش قوله يأمركم بالفحشاء، ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان اردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا، فالمغفرة اشارة الى منافع الآخرة، والفضل اشارة الى ما يحصل من الدنيا من الخلف، وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الملك ينادي كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا، وفي هذه الآية لطيفة وهي ان الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك، والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك، ووعد الرحمن بالمغفرة في غد العقبى اولى بالقبول من وجوه: احدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه، ووجدان غد العقبى مقطوع به، وثانيها ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى، وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه، وثالثها ان بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع وقد لا يتمكن اما بسبب خوف او مرض او اشتغال بمهم آخر، وعند وجدان غد العقبى القطع حاصل بالانتفاع بمغفرة الله تعالى وفضله واحسانه، ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا لا شك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى، واما الانتفاع بالمغفرة من الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول، وخامسها ان الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا يرى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الآخرة فانها خالصة عن الشوائب، ومن تأمل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة اولى من الانقياد للشيطان، اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها، وفي الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة: احدهما التنكير في لفظة المغفرة والمعنى مغفرة واي مغفرة، والثاني قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة، لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء، وكون المغفرة منه معلوم ايضا لكل احد، فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم ان المقصود تعظيم حال هذه المغفرة، لان عظم المعطي يدل على عظم العطية، وكمال هذه المغفرة يحتمل ان يكون المراد منه ما قاله في آية اخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات، ويحتمل ان يكون المراد منه ان يجعل شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين، ويحتمل ان يكون كمال المغفرة امرا لا يصل اليه عقلنا ما دمنا في دار الدنيا، فان تفاصيل احوال الآخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا، واما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا، وهذا الفضل يحتمل عندي وجوها: احدها ان المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء، وذلك لان مراتب السعادات ثلث: نفسانية، وبدنية، وخارجية، وملك المال من الفضائل الخارجية، وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية، واجمعوا على ان اشرف هذه المراتب الثلث السعادات النفسانية، واخسها السعادات الخارجية، فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادات الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة، ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي، ولا شك ان هذه الحالة اكمل، فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول

ما وعد الله به من حصول الفضل. الثاني وهو انه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك في طلبها، ولا مانع للروح من تجلي نور جلال الله تعالى لها الا حب الدنيا، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان الشياطين يحومون الى قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات والارض، واذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب الدري والتحق بارواح الملائكة، وهذا هو الفضل لا غير. والثالث وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه في مطالبه، فحينئذ ينفتح عليه ابواب الدنيا، ولان اولئك الذين انفق امواله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير، ثم ختم الآية بقوله والله واسع عليم، اي انه واسع المغفرة قادر على اغنائكم واخلاف ما تنفقونه، وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون فهو يخلفه عليكم.

قوله تعالى

يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب

اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ان الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء، وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل، نبه على ان الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو ان وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم، ولا شك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل، وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة، فكان حكم الحكمة والعقل اولى بالقبول، فهذا هو الاشارة الى وجه النظم، ثم في الآية مسائل:

المسألة الاولى المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب، يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على اربعة اوجه: احدها مواعظ القرآن، قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به يعني مواعظ القرآن، وفي النساء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ، ومثلها في آل عمران، وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم، قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا، وفي لقمن ولقد آتينا لقمن الحكمة يعني الفهم والعلم، وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم، وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة، وفي ص وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب يعني النبوة، وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة، ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الاسرار في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة، وفي هذه الآية ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا، وجميع هذه الوجوه عند التحقيق يرجع الى العلم، ثم تأمل ايها المسكين فانه ما اعطى الا القليل من العلم، قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا، وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل، فانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير، والبرهان العقلي ايضا يطابقه لان الدنيا متناهية المدة، والعلوم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة منها، وذلك ينبهك على فضيلة العلم، والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها، واما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حدها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية، ومدار هذا المعنى على قول النبي صلى الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله، واعلم ان الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين، وذلك لان كمال الانسان في شيئين: ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به، فالمرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق، وبالثاني الى فعل العدل والصواب، حكى عن ابرهيم عليه السلم قوله رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية، والحقني بالصالحين الحكمة العملية، ونادى موسى عليه السلم فقال انني انا الله لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية، ثم قال فاعبدني وهو الحكمة العملية، وقال عن عيسى عليه السلم انه قال اني عبد الله الآية وكل ذلك للحكمة النظرية، ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو الحكمة العملية، وقال في حق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية، ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية، وقال في حق جميع الانبياء عليهم السلم ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية، ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية، والقرآن مملوء من الآيات الدالة على كمال حال الانسان ليس الا في هاتين القوتين، قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهو كالنحلة من النحل، ورجل حكيم اذا كان ذا حجى ولب واصابة رأي، وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل، ويقال امر حكيم وهو فعيل بمعنى مفعول، قال الله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم، وهذا الذي قاله ابو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى.

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة، وهكذا قراءة الاعمش.

المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى، وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال، وهذه الاشياء لا توصف بانها حكم، فهي مفسرة بالعلوم النظرية، وان فسرناها بالافعال الحسنة فالامر ظاهر، وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسنة بايتاء من غيرهم وتقدير مقدر غيرهم، وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق، فدل ذلك على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى، فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن او قوة الفهم او الخشية على ما قال الربيع بن انس، قلنا الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات، وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم في غير الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن، بل هي مفسرة اما بمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل، فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كل ما فعله

من هذا الجنس في حق المومنين فقد فعل مثله في حق الكافرين مع ان هذا المدح العظيم المذكور في هذه الاية لا يتناولهم فعلمنا ان الحكمة المذكورة في هذه الاية شي اخر سوى الالطاف **ثم قال تعالى** وما يذكر الا اولوا الالباب والمراد به عندي والله اعلم ان الانسان اذا راى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه ثم تامل وتدبر وعرف انها لم تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من اولي الالباب لانه لم يقف عند المسببات بل ترقى منها الى اسبابها فهذا الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذي لا يحصل الا لاولي الالباب فاما من اضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد انه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهرين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب واما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا ان هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتذكر فيعرف ما له وما عليه وعند ذلك يقدم او يحجم

قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من انصار اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث اولا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليها ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وفي الاية مسايل

المسألة الاولى قوله فان الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه احدها ولا تيمموا الخبيث وثانيها بقوله انه يعلم ما في قلوب المتصدق ومن نية الاخلاص والعبودية ومن نية الريا والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات كما قال انما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات ولا يهمل شيئا منها ولا يشتبه عليه شي منها

المسألة الثانية انما قال فان الله يعلمه ولم يقل فان الله يعلمها لوجهين الاول ان الضمير عايد الى الاخير كقوله ومن يكسب خطية او اثما ثم يرم به بريا وهذا قول الاخفش والثاني ان الكناية عادت الى ما في قوله وما انفقتم من نفقة لانها اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به

المسألة الثالثة النذر ما يلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر واصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده وانذرت القوم انذارا بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر ان يقول لله علي عتق رقبة ولله علي حج فههنا يلزم الوفا به ولا يجزيه غيره وغير المفسر ان يقول نذرت لله ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين **اما قوله تعالى** وما للظالمين من انصار ففيه مسايل

المسألة الاولى انه وعيد شديد للظالمين وهو قسمان اما من ظلم نفسه فذاك حاصل في كل المعاصي واما من ظلم غيره بان لا ينفق او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره او يكون نيته في الانفاق على المستحق الريا والسمعة او يفسدها بالمعاصي وهذان القسمان الاخيران ليسا من باب الظلم على الغير بل من باب الظلم على النفس

المسألة الثانية المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في نفي الشفاعة عن اهل الكبائر وقالوا لان ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان اوليك الشفعاء انصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من انصار واعلم ان في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها شفاعة ولا يوخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق تعالى بين الشفيع وبين الناصر فلا يلزم من نفي الناصر نفي الشفعاء والجواب الثاني ليس لمجموع الظالمين انصار فلم قلتم ليس لبعض الظالمين انصار فان قيل لفظ الظالمين ولفظ الانصار جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فكان المعنى ليس لاحد من الظالمين احد من الانصار قلنا لا نسلم ان مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال ان يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل الاوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الاوقات والخاص مقدم على العام والجواب الرابع ما بينا ان اللفظ العام لا يكون قاطعا للاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن فصار الدليل ظنيا والمسألة ليست ظنية فكان التمسك به ساقطا

المسألة الثالثة الانصار جمع نصير كاشراف وشريف واحساب وحسيب

قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سياتكم والله بما تعملون خبير

واعلم انه تعالى بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانيا ان الانفاق قد يكون من جيد ومن ردي وذكر حكم كل واحد من القسمين وذكر في هذه المسألة الاية ان الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون مخفيا وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وفي الاية مسايل

المسألة الاولى سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزلت هذه الاية

المسألة الثانية الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وقال انما الصدقات للفقراء وقال النبي صلى الله عليه وسلم نفقة المرء على عياله صدقة والزكوة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل الصدقة ص د ق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشي صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره اذا اخبره

على الوجه

على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا لصدقه في المودة والصداق سمي صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكوة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهي سبب اما لكمال المال وبقايه واما لانه يستدل بها على صدق العبد في ايمانه وكماله فيه

المسألة الثالثة الاصل في قوله فنعما نعم ما الا انه ادغم احد الميمين في الاخر ثم فيه ثلثة اوجه من القراة قرا ابو عمرو وابو بكر عن عاصم وقالون عن نافع فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابي عبيد قال لانها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جايز الا فيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة واما الحديث فلانه لما دل الحس على انه لا يمكن الجمع بين الساكنين علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراة الثانية قرا ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقديره وجهان احدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوه مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل القراة الثالثة وهي قراة ساير القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرا بهذه القراة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها وهو نعم قال طرفة نعم الساعون في الامر المبر

المسألة الرابعة قال الزجاج ما في تاويل الشي اي نعم الشي هو قال ابو علي الجيد في تمثيل هذا ان يقال في تاويل شي لان ما ههنا نكرة فتمثيله بالنكرة ابين والدليل على ان ما ههنا نكرة انها لو كانت معرفة فلا بد لها من صلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعد ما هي وكلمة هي مفردة والمفرد لا يكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيا هي ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه

المسألة الخامسة اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الاية التطوع او الواجب او مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع قالوا لان الاخفا في صدقة التطوع افضل والاظهار في الزكوة افضل وفيه بحثان البحث الاول في ان الافضل في اعطا صدقة التطوع اخفاوه او اظهاره فلنذكر اولا الوجوه الدالة على ان اخفاءه افضل فالاول انها تكون ابعد من الريا والسمعة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي في ملا من الناس يطلب الريا والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء واجتهدوا ان لا يعرفهم الاخذ فكان بعضهم يلقيه في يد اعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وبعضهم كان يشده في ثوب الفقير وهو نايم وبعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الريا والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل الريا والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الريا وثانيها انه اذا اخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم وكان ذلك شاقا على النفس فوجب ان يكون ذلك اكثر ثوابا وثالثها قول النبي صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل الى فقير في سر وقال صلى الله عليه وسلم ان العبد ليعمل عملا في السر يكتبه الله تعالى له سرا فان اظهره نقل من السر وكتب في العلانية فان تحدث به نقل من العلانية والسر وكتب له في الريا وفي الحديث المشهور سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله احدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما اعطى يمينه وقال صلى الله عليه وسلم صدقة السر تطفي غضب الرب ورابعها ان الاظهار يوجب لحوق الضرر بالاخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب ان يكون الاخفاء اولى وبيان تلك المضار من وجوه الاول انه في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك والثاني ان في الاظهار اخراج الفقير من التعفف وعدم السوال والله تعالى مدح ذلك في الاية التي تاتي بعد هذه الاية وهي قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسالون الناس الحافا والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقراء اخذ تلك الصدقة ويظنون انه اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والرابع ان في اظهار الاعطا اذلالا للاخذ واهانة له واذلال المومن غير جايز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهدي اليه هدية وعنده قوم فهم شركاوه فيها وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيا الى شركايه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على اخفا صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطا الصدقات فينتفع الفقرا بها فلا يمتنع والحال هذه ان يكون الاظهار افضل روى ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتدا به قال محمد بن علي الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر روية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله تعالى عبادا راضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا في علانية لم يحتج الى مجاهدة لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد به ان يقتدي به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعالي الدرجات في الجنة فقال اوليك يجزون الغرفة بما صبروا ثم ذكر الخصال التي طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدحهم بهوسي

عليه السلام فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ومدح امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم ابهم الذكر فقال وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهولاء الذين يهدون واعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدى في الذهاب الى الله تعالى فان قيل فان كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ان المقصود منه بيان الترجيح الوجه الثاني ان سلمنا ان المراد من الاية ذلك الا ان الحال واحد في الابداء والاخفاء والافضل هو الاخفاء

البحث الثاني

ان الاظهار في ابداء الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه الاول ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوة وفي دفعها الى السعاة او الى الائمة اظهارها وثانيها ان في اظهارها نفي التهمة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اكثر صلوته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلوة ونفلها في الاظهار والاخفاء لنفي التهمة فكذا في الزكوة وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاؤها يوهم ترك الالتفات الى اداء الواجبات فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الاية صدقة التطوع فقط القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من يقول الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان اظهار زكوة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك سببا للضرر بان يطمع الظلمة في ماله ويكثر حساده وان كان الافضل له اخفاء ماله لزم منه لا محالة ان يكون اخفاء الزكوة اولى والثاني ان هذه الاية انما نزلت في ايام الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكوة فلا جرم كان اخفاء الزكوة اولى لهم لانه ابعد عن الرياء والسمعة اما الان فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول التهمة الثالث انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه **اما قوله تعالى** وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار فقوله فهو كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد منه انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير من الله تعالى وان يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفاء افضل ان تؤتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب ان يعدل بالزكوة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكوة ولذلك شرط في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء فيميزهم عن غيرهم فاذا تقدم منه ذلك الاستظهار ثم اخفاها حصلت الفضيلة **اما قوله تعالى** ونكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن يمينه اي ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة الساترة لما حصل من الذنب **المسئلة الثانية** قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه احدها ان يكون عطفا على محل ما بعد الفاء والثاني ان يكون خبر مبتدأ محذوف اي ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدأة مستأنفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائي بالنون والجزم ووجهه ان تحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم فان موضعه جزم ومثله في الحمل على الموضع قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادي له ونذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفاء ورفع الراء والمعنى يكفر الله او يكفر الاخفاء وحجتهم ان ما بعده على لفظ الافراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله يكفر يكون اشبه بما بعده والاولون اجابوا وقالوا الاختيار ان يذكر لفظ الجمع اولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما اتى بلفظ الافراد اولا والجمع ثانيا في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ثم قال وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالياء والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان يكفر عنكم سيئاتكم هو خير لكم **المسئلة الثالثة** في دخول من في قوله من سيئاتكم وجوه احدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها واعلم انها صغيرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثاني ان يكون من بمعنى من اجل والمعنى ونكفر عنكم سيئاتكم من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله لهم فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول هو الاصح **ثم قال تعالى** والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله تعالى عالم بجميع السر والعلانية انتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مرضاتكم ومقصودكم في السر فما معنى الابداء فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى ان الاخفاء يكون ابعد من الريا

ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون

اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**

في بيان

في بيان سبب النزول وجوه احدها ان هذه الاية نزلت حين جاءت قتيلة ام اسما بنت ابي بكر رضي الله عنه اليها تسألها وكذلك جدتها وهما مشركتان ادنا اسما تسألانها شيئا فقالت لا اعطيكما حتى استامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على ديني فاستامرته في ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية وامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة انه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الاية فتصدق عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله تعالى ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم ثم رخص في صلة هذا الضرب من المشركين **المسئلة الثانية** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا ولعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فاعلمه الله تعالى انه بعث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه ومبينا للدلائل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك فالهدى هاهنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا او لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك ان تلجئهم الى الاهتداء بواسطة ان توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل الطوع والاختيار **المسئلة الثالثة** ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ولكن المراد به هو وامته الا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهذا الخطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الاية وعموم ما بعدها عمومها ايضا **اما قوله تعالى** ولكن الله يهدي من يشاء فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين قالوا لان قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم ثم المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار ولكن الله يهدي من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدي من يشاء بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدي من يشاء بالالطاف وزيادات الهدى وثالثها ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء على معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدي بالاسم والحكم من يشاء ممن اهتدى استحق ان يمدح بذلك اجاب الاصحاب عن هذه الوجوه بان سلم ان المثبت في قوله ولكن الله يهدي هو المنفي بقوله اولا ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفي اولا هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدي من يشاء يجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل تلك الوجوه قال تعالى وما تنفقوا من خير فلانفسكم والمعنى ان كل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم **ثم قال تعالى** وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية وجوه الاول ان يكون المعنى لستم في صدقتكم على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهي اي ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورد الخبر بمعنى الامر والنهي كثيرا قال تعالى والوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن والثالث ان قوله وما تنفقون اي ولا تكونون منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله **المسئلة الثانية** ذكر في الوجه في قوله الا ابتغاء وجه الله قولان احدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف من قولك فعلته له لان وجه الشيء اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فهنا يحتمل ان يقال فعلته له ولغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة **المسئلة الثالثة** اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوة الى غير المسلم فتكون هذه الاية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة رحمه الله صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة واباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك **ثم قال تعالى** وما تنفقوا من خير يوف اليكم اي يوفر لكم جزاؤه في الآخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التأدية ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم شيئا كقوله تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص **قوله تعالى**

للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير كان بين في هذه الاية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين احصروا في سبيل الله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اللام

في قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الايات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى اي ذلك الذي مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم الفان ومائتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومائتان وهذا احسن الوجوه الثاني ان تقدير الاية اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدا محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء

المسئلة الثانية نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من اربعمائة وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مساكن ولا عشائر بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القران ويصومون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس رضي الله عنهما وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فمن بقي من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائي واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس قوله الذين احصروا في سبيل الله فنقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او كبر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء يقال احصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم فلا نعيد الاعادة اما التفسير فقد فسرت هذه الاية بجميع الاعذار الممكنة في معنى الاحصار فالاول انهم احصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القران ولان الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان وكانت تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى في هؤلاء الفقراء انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله تكون وضع الصدقة فيه يعين وجوها من الخير احدها ازالة خلتهم والثاني تقوية قلبهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرفات في التجارة للمعاش من خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هؤلاء القوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصاروا زمنى فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله تعالى القول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة احصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات هؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لان اشتغالهم باصلاح الدين وامر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من الاعداء يمنعهم من السفر واما لان مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا عاصم وابن عامر وحمزة بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وقرئ في القران ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند اهل اللغة اقيس لان الماضي اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ يحسب فجاء على يفعل مع كلمات اخر والكسر حسن لمجيء السمع به وان كان شاذا عن القياس

المسئلة الثانية الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل وانما اراد به الجهل الذي هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر امرهم اغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه واراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم به وانما يحسبهم اغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسئلة هؤلاء الفقراء قوله تعالى تعرفهم بسيماهم السيماء والسيمياء العلامة التي يعرف بها الشيء واصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي وزنه يكون عفلا كما قالوا له جاه عند الناس اي وجه وقال قوم السيما الارتفاع لانها علامة وضعت للظهور قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي اثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة الوانهم من الجوع وعندي ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شيء وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية لا علامات جسمانية الا ترى ان الاسد اذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لان الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازي اذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا هاهنا ومن هذا الباب اثار الخشوع في الصلوة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وايضا ظهور اثار الفكر روي انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف هؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن ابن مسعود ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي والسائل الملحف الذي ان اعطي كثيرا افرط وان اعطي قليلا افرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح احد بابا من المسئلة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لان ياخذ احدكم حبلا يحتطب فيه فيبيعه بمد من تمر خير له من ان يسال الناس واعلم ان هذه الاية مشكلة وذكروا في تاويلها وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح فالمعنى انهم ان سألوا سألوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لان الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك وقال يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني

وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لا يسألون الناس الحافا وصفهم بانهم لا يسألون الناس الحافا وذلك لانه تعالى وصفهم قبل ذلك بانهم يتعففون عن السؤال واذا علموا انهم لا يسألون البتة فقد علم ايضا انهم لا يسألون الحافا بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان احدهما عاقل وقور ثابت والاخر طياش مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الاخر قلت فلان رجل عاقل وقور ثابت قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني فكذا هاهنا قوله لا يسألون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسأل الناس الحافا وبيان مباينة احد الجنسين عن الاخر في استيجاب المدح والتعظيم الوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه فقوله لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه لا يوجد على وجه العنف اولى فاذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس الحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم اصلا والوجه الرابع وهو الذي خطر ببالي ايضا في هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فقوله لا يسألون الناس الحافا اي انهم تركوا السؤال عند ما الحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد في ذلك السؤال ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه

ولي نفس اقول لها اذا ما تنازعني لعلي او عساني

الوجه الخامس ان كل من سال فلا بد وان يلح في بعض الاوقات لانه اذا سال فقد اراق ماء وجهه وتحمل المذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق ولا ارجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح فثبت ان كل من سال فلا بد وان يقدم في بعض الاوقات فكان نفي الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال مطلقا والوجه السادس وهو ايضا خطر ببالي في هذا الوقت وهو ان من اظهر من نفسه اثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكانه اتى بالسؤال الملح الملحف لان ظهور امارات الحاجة يدل على الحاجة وسكوته يدل على انه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على ان يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله تعالى لا يسألون الناس الحافا معناه انهم وان سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمون الى ذلك السكوت من رثاثة الحال واظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم عند الناس ويتجملون عند الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الاية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتبة تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوايد احدها انه تعالى لما قال في الاية الاولى وما تنفقوا من خير يوف اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ولا نقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهات المؤثرة في استحقاق الثواب لا جرم قرره في هذه الاية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها الوجه الثاني وهو انه تعالى لما رغب في التصدق على المبلي والذمي حيث قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم بين ان اجره واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الاية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الاوصاف الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لا جرم اردفه بما يدل على عظم ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجري مجرى ما اذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسن خدمته انا كفيت ان يكون علمي بشاهدتك بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان هذا اعظم وقعا مما قال له ان اجرك واصل اليك

قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم اقوال الاول انه تعالى بين في الاية المتقدمة ان اكمل من تصرف اليه النفقة من هو ثم بين في هذه الاية ان اكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية والثاني انه تعالى ذكر هذه الاية لتاكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي والثالث ان هذه الاية اخر الايات المذكورة في احكام الانفاقات فلا جرم ارشد الخلق الى اكمل وجوه الانفاقات

المسئلة الثانية في سبب النزول وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير الى اصحاب الصفة وبعث علي عليه السلام بوسق من تمر ليلا فكان احب الصدقتين الى الله تعالى صدقة علي عليه السلام فنزلت هذه الاية فصدقة الليل صدقة علي وصدقة النهار صدقة عبد الرحمن وقدم الله تعالى ذكر الليل ليعرف ان صدقة الليل اكمل الرواية الثانية قال ابن عباس ان عليا عليه السلام ما كان يملك غير اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه

حين تصدق باربعين دينارا عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله تعالى وكان ابو هريرة اذا مر بفرس سمين قرأ هذه الاية والرواية الخامسة ان الاية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يعلقوه بوقت ولا حال وهذا هو احسن الوجوه لان هذه الايات المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها اكمل وجوه الانفاقات والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز ان يكون الفاء في جواب الذين لانها تاتي بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من انفق فلا يضيع اجره وتقديره انه لو قال الذي اكرمني له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام اما لو قال الذي اكرمني فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فههنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق **المسئلة الرابعة** في الاية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر **ثم قال تعالى** في خاتمة الاية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انها تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيمة ويتاكد ذلك بقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر **المسئلة الثانية** ان هذا مشروط عند الكل بان لا يحصل عقيبه الكفر وههنا آخر الايات المذكورة لبيان الانفاقات في هذا الموضع من هذه السورة من الاحكام الشرعية المذكورة

حرم الربا

قوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا واحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يمحق الله الربوا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم

اعلم ان بين الصدقة وبين الربوا مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله تعالى بذلك والربوا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله تعالى عنه فكانا متضادين ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب الصدقات حكم الربوا **اما قوله تعالى** الذين ياكلون الربوا فالمراد الذين يتعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز اكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربوا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يؤكل انما يوصف بصرف في الماكول فيؤكل فالمراد اذا التصرف فيه فمنع الله من التصرف في الربوا بما ذكرنا من الوعيد وايضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربوا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما حرم لا يتوقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من الربوا في هذه الاية التصرف في الربوا اما الربوا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ومنه قوله تعالى اهتزت وربت اي زادت واربى الرجل اذا عامل في الربا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربوا في اللغة **المسئلة الثانية** قرأ حمزة والكسائي الربوا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم لفتحة الباء فهو بكتابتها بالواو وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربوا كتب بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع **المسئلة الثالثة** اعلم ان الربوا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل اما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربوا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا النقد فهو ان يباع من من الحنطة بمنوين منها وما اشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول وكان يقول لا ربا الا في النسيئة وكان يجوز ربا النقد فقال له ابو سعيد الخدري شهدت ما لم تشهد وسمعت من رسول الله ما لم تسمع ثم روي في الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال ابو سعيد لا اواني واياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم روي انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة اما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت الصرف برأيي ثم بلغني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا اني حرمته وبرئت الى الله منه وحجة ابن عباس ان قوله واحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربوا لا يتناوله لان الربوا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربوا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربا وذلك هو ربا النسيئة فكان قوله حرم الربوا مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله واحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربوا لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انما حرمناه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القران بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو عذر ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القران بخبر الواحد

هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربوا في القسمين اما القسم الاول فبالقران واما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط **الحجة الثانية** انا بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد قاما ثم اخرجنا ربا النقد من حيث هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم اثبتنا الحرمة في غيرها بالقياس عليها وكان تخصيصا لعموم نص القران في الاشياء الستة بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة التي ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القران فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز **الحجة الثالثة** التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز واما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة واشترط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل ما كان مقدرا ففيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة هو القوت او ما يستصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في بيع الدرهم بالدرهمين نقدا او نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون ابقاء راس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان راس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك من ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم الزائد امر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم ان الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس من الاشتغال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق اذ من المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والصناعات والعمارات وثالثها قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين الغني من ان ياخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب ان يكون حكمة جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه **اما قوله تعالى** لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما **اما قوله** تعالى الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** التخبط معناه التصرف على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في امر ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض باخفافه ويتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون لانه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس واصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمي الجنون مسا كما ان الشيطان يتخبطه ويطاه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل كالمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الاول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا والجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه والسؤال الثاني بم يتعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان احدهما بقولون والتقدير لا يقومون من المس الذي بهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كقيام المتخبط بسبب المس **المسئلة الثانية** قال الجبائي الناس يقولون ان المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان قدرة الشيطان ضعيفة لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثاني

ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز فيه ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يحضر هنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على ان يصرع الانسان ويقتله والثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع الانسان ويقتله لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم السلم وذلك يجر الى الطعن في النبوة الرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المومنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته مع اهل الايمان ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بوجهين الاول ما روي ان الشياطين في زمان سليمان عليه السلم كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كثف اجسامهم في زمان سليمان عليه السلم فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الاية وهي قوله تعالى يتخبطه الشيطان من المس صريح في ان يتخبطه كان من الشيطان وبسببه فالجواب ان الشيطان يمسه بالوسوسة المودية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلم اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يفزع الجبان من الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال وجها اخر فيه وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيح شي يضيفونه الى الشيطان كما في قوله تعالى طلعها كانه رءوس الشياطين

المسئلة الثالثة

للمفسرين في الاية اقوال الاول ان اكل الربا يبعث يوم القيمة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة باكل الربا فيعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انه اكل الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الاية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان بجنون والقول الثاني قال ابن منبه يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين كقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا فارباه الله تعالى في بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الاول لانه يريد ان اكلة الربا لا يمكنهم الاسراع في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شي ويتاكد هذا القول بما روي في قصة الاسراء ان النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل عليه السلم الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله تعالى فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في امر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدث هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربا لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى فالخبط الذي كان حاصلا بسبب حب المال اورثه الخبط واوقعه في ذل الحجاب وهذا التاويل اقرب عندي من الوجهين الذين نقلناهما عمن نقلنا

اما قوله تعالى

ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسايل

المسئلة الاولى

القوم كانوا في تحليل الربوا على هذه الشبهة وهي ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحدى عشر يجب ان يكون حلالا لانه لا فرق في العقل بين الامرين فهذا في ربا النقد واما في ربا النسية فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحدى عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحدى عشرة الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق في العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضي فيه من الجانبين فكذا هاهنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يجوز ايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال مجانا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربا يعطيه رب المال طمعا في الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربا كما ذكرنا على ساير البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنها بحرف واحد وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ووجه الجواب انما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم عليه السلم عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين اعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال رحمه الله الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للاخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيا بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين فقد اخذ العشرة الزايدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال عوضه الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزايدة فظهر الفرق بين الصورتين

المسئلة الثانية

ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الاية كون الربا من الكباير فان قيل مقدمة الاية تدل على ان قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من الدلايل فانهم حملوه على التصرف في الربا ونحن على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله قضما وخضما اي يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال صار مقدمة الاية مطابقة لموخرها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد من استحل هذا العقد

المسئلة الثالثة

في الاية سوال وهو انه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الاية ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان البيع والربا متماثلان في جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فايهما قدم او اخر جاز

اما قوله تعالى

واحل الله البيع وحرم الربا ففيه مسايل

المسئلة الاولى

يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لايق بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا وقوله واحل الله البيع وحرم الربا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا القول ابطال لقول الكفار انما البيع مثل الربا فالحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان قول من قال هذا من كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان نحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او نحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل اما اذا جعلناه كلام الله ابتداء لم نحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى الحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا متمسكين في جميع مسايل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله تعالى لا كلام الكفار والا لما جاز لهم ان يستدلوا به في هذه الحجة كلام سياتي في المسئلة الثانية الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قوله انما البيع مثل الربا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله البيع وحرم الربا كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لايقا بهذا الموضع

المسئلة الثانية

مذهب الشافعي رضي الله عنه ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى العمل به بثبوت حكمه في الصورة الواحدة والثاني انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته للعموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان افاد الاستغراق الا ان قوله واحل الله البيع البياعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله تعالى واحل الله لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كذب والكذب على الله تعالى محال فاما العام الذي موضع التخصيص منه قليل جدا فذلك جايز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل هذا على العموم غير جايز الوجه الثالث ما روي عن عمر رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سالناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان الاية من المجملات الوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الله الربا يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فاول الاية اباح جميع البيوع واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الاية فكانت مجملة فوجب الرجوع في الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم

اما قوله تعالى

فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تانيثها غير حقيقي ولانها في معنى الوعظ وقرا ابي والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال تعالى فانتهى اي فامتنع ثم قال له ما سلف وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

في التاويل وجهان الاول قال الزجاج صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الاية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا التاويل ضعيف لانه قبل نزول الاية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الاية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنهي المتاخر لا يوثر في الفعل المتقدم ولانه تعالى اضاف ذلك اليه بلام التعريف التمليك وهو قوله

فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثاني قال السدي له ما سلف اي ما اكل من الربا وليس عليه رد ما سلف فاما من لم يقض بعد فلا يجوز له اخذه وانما له راس ماله فقط كما بينه تعالى بعد ذلك بقوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله السلف المتقدم وكل شيء قدمته امامك فهو سلف ومنه الامم السالفة والسالفة العنق لتقدمه في جهة العلو والسلفة ما تقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصيرها **اما قوله تعالى** وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الاول الذي اقوله ان هذه الاية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك اكل الربا اولم يترك والدليل مقدمة الاية ومؤخرتها اما مقدمة الاية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عماذا فلا بد وان يصرف ذلك الى المذكور السابق واقرب المذكورات الى هذه الكلمة ما حكى الله انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخرة الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون معناه عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى ايضا عن اكل الربا وليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين الله تعالى عاملا بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا ان يكون مختصا بمن اقر بحرمة الربا ثم اكل الربا فها هنا امره الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا في ان العفو من الله تعالى مرجو **اما قوله تعالى** ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله تعالى فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع على ان الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله فاولئك اصحاب النار يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان كونه صاحب النار وكونه خالدا فيها في النار لا يحصل الا في الكفار اقصى ما في الباب انا خالفنا هذا الظاهر وادخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتامل في هذه المواضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه وامره في البابين موكل الى الله تعالى ثم بتقدير ان يعاقبه فانه تعالى لا يخلده في النار بل يخرجه منها فالله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الايات بقوله فامره الى الله وهذا يدل على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يدل على انه بتقدير ان يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لان الخلود مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن **اما قوله تعالى** يمحق الله الربا ويربي الصدقات اعلم انه تعالى لما بالغ في الربا وكان قد بالغ في الايات المتقدمة في الامر بالصدقات ذكرها هنا ما يجري مجرى الداعي الى ترك الصدقات وفعل الربا وكشف عن فساده وذلك لان الداعي الى فعل الربا تحصيل المزيد في الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة وان الصدقة وان كانت نقصانا في الصورة الا انها زيادة في المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما يقضي به الطبع والحس من الدواعي والصوارف وان يعول على ما ندبه الشرع اليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** المحق نقصان الشيء حالا بعد حال ومنه المحاق في الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص من كل شيء بحرارته **المسئلة الثانية** واعلم ان محق الربا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون في الدنيا وان يكون في الاخرة اما في الدنيا فنقول محق الربا في الدنيا من وجوه احدها ان الغالب في المرابي وان كثر ماله انه تؤول عاقبته الى الفقر وتزول البركة عن ماله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الربا وان كثر فالى قل وثانيها انه ان لم ينقص ماله فان عاقبته الذم والنقص من سقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها ان الفقراء الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر بين الخلق انه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده واما ان الربا سبب للمحق في الاخرة فلوجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسران الاكبر وثالثها انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذاك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون المراد في الاخرة وان يكون المراد في الدنيا اما في الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعا في الدنيا وفي الحديث الذي رويناه فيما تقدم ان الملك ينادي كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولكل ممسك تلفا وثانيها انه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع اضداد هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها ان الاطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر انه متسمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع لا يجوز اخذ شيء من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات في الدنيا واما ارباؤها في الاخرة فقد روى ابو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربي احدكم مهره او فلوه حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وتصديق ذلك بين في كتاب الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربي الصدقات قال القفال ونظير قوله تعالى يمحق الله الربا المثل الذي ضربه فيما تقدم كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا ونظير قوله تعالى ويربي الصدقات المثل الذي ضربه بحبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة **اما قوله تعالى** والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا فتقول فلان قوال للخير امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو ايضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الاثام والتمادي فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه اخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فيكون الاية جامعة للفريقين **قوله تعالى** ان الذين امنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين **اعلم** ان عادة الله تعالى في القران مطردة بانه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ هنا في وعيد المرابي اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الاية في غير موضع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج من قال بان العمل خارج عن مسمى الايمان بهذه الاية فانه قال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه بانه قال في هذه الاية وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة مع انه لا نزاع في ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت عمل الصالحات فكذا فيما ذكرتم وايضا قال تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا باياتنا وللمستدل الاول ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى في غير موضع التعذر على الاصل **المسئلة الثانية** لهم اجرهم عند ربهم اقوى من قوله عليهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع النقد فذلك النقد هناك حاضر متى شاء البايع اخذه وقوله اجرهم على ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسيئة في الذمة ولا شك ان الاول افضل **المسئلة الثالثة** اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من المستقبل ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة اخرى فوقها ربما يحزن على ما فاته من الاحوال السابقة اذا كان مغتبطا بالسابقة لاجل الفه وعادته فبين تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق اهل الثواب والكرامة قال الاصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب انهم فاتهم النعيم الزائد الذي هو ما حصل لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة في الاخرة ولا يحزنون ايضا بسبب انه لم يصدر منهم في الدنيا طاعة ازيد مما صدر حتى صاروا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وذلك لان هذه الخواطر لا توجد في الاخرة **المسئلة الرابعة** في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم اشكال وهو ان المرأة اذا امنت بالله تعالى وكما بلغت حاضت ثم ان عند انقطاع حيضها ماتت او الرجل بلغ عارفا بالله تعالى وقبل ان يجب عليه الصلوة والزكوة مات فههنا بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله تعالى ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها بل لاجل ان لكل واحد منها اثرا في جلب الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الها اخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما ومعلوم ان من ادعى ان مع الله الها اخر لا يحتاج في استحقاق العذاب الى عمل اخر ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الها لبيان ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة **اما قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ففي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يظن انه لا فرق بين المقبوض منه والباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الاية وذروا ما بقي من الربا وبين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم ان ياخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على ان تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشديد عظيم فقال واتقوا الله فالمعناه انما يكون باتقاء ما نهى عنه وذروا ما بقي من الربا يعني ان كنتم قبضتم شيئا فيعفو عنه وان لم تقبضوه او لم تقبضوا بعضه فذلك الذي لم تقبضوه كلا كان او بعضا فانه يحرم قبضه واعلم ان هذه الاية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على مهر حرام فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى وهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ثم قال في اخره ان كنتم مؤمنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخي

فاكرمني معناه ان من كان اخا فاكرم اخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين امنوا بلسانكم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم **المسألة الثانية** في سبب نزول الاية روايات فالاول انها خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان ياخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة والثانية قال مقاتل ان الاية نزلت في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يربون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة نزلت في العباس وعثمان رضي الله عنهما وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجداد قبضا وزاد في الباقي فنزلت الاية وهذا قول عطا وعكرمة والرواية الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد رضي الله عنهما وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي **المسألة الثالثة** دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الاية محمولة على كمال الايمان وشرائعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون وفيه مسائل

المسألة الاولى قرا عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي عليه السلام انهما قرآ كذلك قوله فآذنوا ممدودة اي فاعلموا من قوله تعالى آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الاية والتقدير فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله واذا امروا باعلام غيرهم فهم قد علموا ايضا لذلك لكن ليس في علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة في البلاغة آكد وقال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن اي كونوا على علم واذن وقرا الحسن فايقنوا وهو دليل لقراءة العامة **المسألة الثانية** اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي والاحتمال الاول اولى لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وذلك يدل على ان الخطاب مع المؤمنين فان قيل كيف امر المؤمنين بالمحاربة مع المؤمنين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جاء في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وسنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه واجرى فيه حكم الله تعالى من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكوة وكذا القول لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضرب عنقه والقول الثاني في هذه الاية ان قوله فان لم تفعلوا فاذنوا خطاب للكفار وان معنى الاية وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا اي فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام فهو خارج من ملة الاسلام كافر كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال تعالى وان تبتم فالمعنى على القول الاول وان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على راس المال ولا تظلمون اي بنقصان راس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسألتان **المسألة الاولى** قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قولهم قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا تحتاج الى خبر والثاني ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ تحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا واعلم اني حيث كنت مقيما بخوارزم كان هناك جمع من اكابر الادباء اوردوا علي اشكالا في هذا الباب فقالوا انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان زيد يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب كتبا وما افلحوا فيه ثم انكشف لي سره هاهنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووجد ووقع الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى

بالناقصة

٢٢٢

بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا انه في القسم الاول المراد حدوث الشيء في موضعه نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية احد الامرين بالاخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من لطائف الابحاث فاما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ يكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال فاذا حمل الامر على ما قلناه ثبت انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان تكون بمعنى صار وانشدوا

بتيهاء والمطي كانها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندي ان هذا اللفظ هاهنا محمول على ما ذكرناه كان معنى صار انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد انها ما كانت موصوفة بذلك فيكون كان هنا بمعنى حدث ووقع الا انه حدوث مخصوص وهو انه حدث موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان يكون زائدة وانشدوا سراة ابي بكر تساموا على كان المسومة الجياد اذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى التفسير فنقول كان في هذه الاية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة فنظرة ونظيره قوله تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان وقعت تجارة حاضرة ومقصود الاية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قال وان كان ذا عسرة لكان المعنى وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشتري وغيره اذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثاني انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم وقرا عثمان رضي الله عنه ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة **المسألة الثانية** العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي يعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل **المسألة الاولى** في الاية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة او الذي تعاملونه نظرة **المسألة الثانية** نظرة اي تاخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الشيء بنظرة وانظار قال تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم **المسألة الثالثة** قرئ فناظره اي صاحب نظرة على طريقة النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة المسألة الرابعة الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذي هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى حالة تيسر وجود المال فالميسرة والميسور والغنى **المسألة الخامسة** قرا نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة والمشربة والمشربة والفتح اشهر اللغتين لان مفعلة قد جاء في كلامهم كثيرا **المسألة السادسة** اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربا او عام في الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وابراهيم في الربا وذكر عن شريح انه امر بحبس احد الخصمين فقيل انه معسر فقال شريح انما ذلك في الربا والله تعالى قال في كتابه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في نزول هذه الاية انه لما نزل قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب الى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكت بنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان تدرك الغلات فابوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والقول الثاني قول مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرناه من انه تعالى قال وان كان ذو عسرة ليكون الحكم عاما في كل المعسرين قال القاضي والقول الاول ارجح لانه تعالى قال في الاية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤس اموالكم من غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الاية وان كان من عليه المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة لان النظرة يراد بها التاخير فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التاخير بل ما ثبت وجوب الانظار في هذه الصورة بحكم النص ثبت وجوبه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى وهو ان العاجز عن اداء المال لا يجوز تكليفه وهذا هو قول اكثر الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم **المسألة السابعة** اعلم انه لا بد من تفسير الاعسار في الشرع فنقول الاعسار هو ان لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه لامكنه اداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا او ثيابا لا يعد في ذوي العسرة اذا امكنه بيعها واداء ثمنها ولا يجوز ان يحبس الا قوت يومه لنفسه وعياله وما لا بد لهم من كسوة تدفع الحر والبرد عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يمكنه ان يؤاجر نفسه من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه او لعياله وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معسرا وقد بذل غيره له ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء او لا يلزمه ذلك فاما من له بضاعة كسدت عليه فواجب ان يبيعها بالنقصان ان لم يكن الا ذلك ويؤديه في الدين **المسألة الثامنة** اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه بما له عليه ووجب الانظار الى وقت اليسار واما ان كانت له ريبة في اعساره فيجوز له ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذي لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك وفي القسم الاول لا بد له من اقامة شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثاني وهو ان ثبت الدين عليه لا بعوض مثل اتلاف او صداق او ضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر ثم قال تعالى وان تصدقوا خير لكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل ان تتصدقوا فمن خفف حذف احدى التائين تخفيفا ومن شدد ادغم احدى التائين في الاخرى **المسألة الثانية** في التصدق قولان

الاول معناه ان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق به على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر المعسر وذكر راس المال فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق الانظار لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالاية الاولى فلا بد من حمل هذه الاية على فائدة جديدة ولان قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب **المسألة الثالثة** المراد بالخير حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة **ثم قال** وانتم تعلمون وفيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم ان عملتموه جعل العمل من لوازم العلم وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض والثالث ان كنتم تعلمون ما يامركم به ربكم اصلح لكم **قوله تعالى**

واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون واعلم ان هذه الاية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان وكان يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن اخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الاية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس رضي الله عنهما ان هذه الاية اخر اية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلم لما حج نزلت يستفتونك وهي اية الكلالة ثم نزل وهو صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلم يا محمد ضعها على راس ثمانين اية ومائتي اية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل سبعة ايام وقيل ثلث ساعات **المسألة الثانية** قرا ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضمها واعلم ان الرجع لازم والرجوع متعد وتليه تخريج القراءتان **المسألة الثالثة** انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تاهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى **المسألة الرابعة** قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى انما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله تعالى واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكاليف **المسألة الخامسة** الرجوع الى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما كانوا ثم لكن كلما في القران من قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون امهاتهم وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوين ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو الرجوع الى الله تعالى والثاني ان يكون المراد يرجعون الى ما اعد الله تعالى لهم من ثواب وعقاب وكلا التاويلين حسن مطابق للفظ **ثم قال تعالى**

ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله تعالى لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تاويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني المكتسب هو ذلك الجزاء لان ما يحصله بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه مكتسبه فقوله تعالى توفى كل نفس ما كسبت اي توفى جزاء ما كسبت وهذا التاويل اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى **المسألة الثانية** الوعيدية يتمسكون بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها على عدم الخلود لانه لما امن فلا بد وان يصل ثواب الايمان اليه ولا يمكن ذلك الا بان يخرج من النار ويدخل الجنة **ثم قال تعالى** وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الفساق والكفار فكان لقائل ان يقول كيف يليق باكرم الاكرمين ان يعذب عبيده فاجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره وسهل عليه طريق الاستدلال وامهله فمن قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب انما يستقيم على اصول المعتزلة واما على اصول اصحابنا رحمهم الله فجوابه انه سبحانه وتعالى مالك الخلق والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء واراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة المداينة

يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب

كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والله بما تعملون عليم

اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله تعالى وهو يوجب تنقيص المال ثم انه تعالى ختم ذلك الحكمين بالتهديد فقال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بان ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار لان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذا الله فيه بالغ في الوصاية بحفظ المال الحلال من وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال والذي يدل على ذلك ان الفاظ القران جارية في الاكثر على الاختصار وفي هذه الاية بسط شديد الا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذي عليه الحق وفي قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله وليملل الذي عليه الحق لان الكاتب العدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تاكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثلث لتلك التاكيدات السالفة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجري مجرى سبب تنقيص المال في الحكمين الاولين بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد من المداينة السلم فالله سبحانه وتعالى لما منع من الربا في الاية المتقدمة اذن في السلم في جميع هذه الاية مع ان جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الا والله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم **المسألة الثانية** التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين لان القرض ان تقرض دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين اذان سلعته بثمن الى اجل وادان يدين اذا اقرض وادان اذا استقرض وانشد الاحمر للعجاج السلو

تداين وتقضي الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيعا

واذا عرفت هذا فنقول في المراد من هذه المداينة اقوال الاول قال ابن عباس انها نزلت في السلف لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنتين والثلث فقال عليه السلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم ان الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والقول الثاني انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين المذكور في هذه الاية قد اشترط فيه الاجل والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الاية بقي هاهنا قسمان بيع العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الاية وفي هذه الاية اسولة السوال الاول المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب ان المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم بما فيه دين السوال الثاني قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله بدين والجواب من وجوه الاول قال ابن الانباري التداين يكون لمعنيين احدهما التداين بالمال والاخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخليص احد المعنيين الثاني قال

صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه اذ لو لم يذكر ذلك لوجب ان يقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن والثالث انه تعالى ذكره للتاكيد كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولا طائر يطير بجناحيه   الرابع معناه فاذا تداينتم اي دين كان صغيرا او كبيرا على اي وجه كان من قرض او سلم او بيع عين الى اجل   الخامس ما خطر ببالي انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما اذا قال اذا تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص مع الدين بالدين ويبقى بيع الدين بالعين او بيع العين بالدين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير   السؤال الثالث المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم   الجواب ان كلمة اذا وان كانت لا تقتضي العموم الا انها لا تمنع من العموم وها هنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة في الامر بالكتبة في آخر الآية وهي قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه ينسى الكيفية فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهو ظلم وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا اجر   فاما اذا كتب كيفية الموافقة امن من هذه المحذورات   فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا في الكل

اما قوله تعالى اجل مسمى ففيه سؤالات

السؤال الاول ما الاجل   الجواب الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين لوقت معين في المستقبل واصله من التاخير يقال اجل الشيء تاجل اجولا اذا تاخر والآجل نقيض العاجل   السؤال الثاني المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة   الجواب انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصف بقوله مسمى فما الفائدة في قوله مسمى ليعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام ولو قال الى الحصاد او الدياس او رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية

اما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم انه تعالى امر في المداينة بامرين احدهما الكتبة وهي قوله تعالى فاكتبوه   الثاني الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسألتان

المسألة الاولى فائدة الكتاب والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل تتاخر المطالبة به ويتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد يحذر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك يحذر من الجحود وياخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من ادائه فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم امر الله تعالى به

المسألة الثانية القائلون بان ظاهر الامر الندب لا اشكال عليهم في هذه الآية واما القائلون بان ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال النخعي يشهد ولو على جرزة بقل   وقال آخرون هذا الامر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا اشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم التشديد على المسلمين والنبي صلى الله عليه وسلم يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة   قال قوم بل كانت واجبتين الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة وقال التيمي سالت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء لا يشهد الا تسمع قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا   واعلم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين   الشرط الاول ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي انه يجب على كل احد ان يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه اي لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه لا بد من حصول قطع اليد من انسان واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا ها هنا ثم تاكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول الكتبة من اي شخص كان

اما قوله تعالى بالعدل ففيه وجوه   الاول ان يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة   الثاني اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وان يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه   الثالث قال بعض الفقهاء ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين اهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين وان يحترز من الالفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها وهذه الامور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان فقيها عارفا بمذهب المجتهدين وان يكون اديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة

ثم قال تعالى ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وفيه مسائل

المسألة الاولى ظاهر هذا الكلام نهي لمن كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه   الاول ان هذا على سبيل الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة احكام الشريعة فالاولى ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله تعالى بتعليمها   والقول

الثاني وهو قول الشعبي انه فرض كفاية فان لم يجد احد احدا يكتب الا ذلك الواحد وجب الكتبة عليه وان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتب   والقول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد   والقول الرابع ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله تعالى يعني ان بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتب على ما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير رعاية هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبار كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى

المسألة الثانية قوله كما علمه الله فيه احتمالان   الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب من الكتابة التي علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله تعالى اياها ولا ينبغي ان يكتب غير تلك الكتابة   والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب ان يكتب وها هنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالكتابة التي علمه الله تعالى اياها والوجهان ذكرهما الزجاج

والقول الخامس في الكتابة قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق وفيه مسألتان

المسألة الاولى ان الكاتب وان وجب ان يختار لها العالم بكيفية الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق ليدخل في جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى وليملل الذي عليه الحق

المسألة الثانية الاملال والاملاء لغتان   قال الفراء امللت عليه الكتاب لغة الحجاز وبني اسد وامليت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين   قال تعالى في اللغة الثانية فهي تملى عليه بكرة واصيلا

ثم قال تعالى وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا   ثم قال تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل   والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار وليه   ثم في الآية مسائل

المسألة الاولى ادخال حرف او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعني السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضي كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذي عليه الحق ان كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلث فليملل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة ان تكون متغايرة فاذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأي ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية   والذي لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس او جهله بما له وعليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم   فقال تعالى فليملل وليه بالعدل المراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور والسفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح   وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولي الدين يعني ان الذي له الدين يمل وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعي ان كان قوله معتبرا فاي حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد

من الامور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم

واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل الى تحصيل الحق وفي الآية مسائل

المسألة الاولى استشهدوا اي اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى واحد والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل

المسألة الثانية الاضافة في قوله من رجالكم فيه وجوه   الاول يعني من اهل ملتكم وهم المسلمون   والثاني قال بعضهم يعني الاحرار   والثالث من رجالكم الذين تعدونهم للشهادة بسبب العدالة

المسألة الثالثة شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ونذكرها هنا مسألة واحدة وهي ان عند شريح وابن سيرين واحمد تجوز شهادة العبد وعند الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهم لا تجوز   حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم   والمعنى المستفاد من النص ايضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا استشهد عند اجتماع هذه الشرائط تاكد به قول المدعي فصار ذلك سببا في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبد مقبولة   حجة الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وهذا يقتضي ان يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عليه عدم الذهاب الى اداء الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه الذهاب الى اداء الشهادة   فلما دلت الآية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب وجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن   واما قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فقد بينا ان منهم من قال فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة فلم يتناول العبيد كذلك

ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفي ارتفاع رجل وامرأتان اربعة اوجه   الاول فليكن رجل وامرأتان   والثاني فليشهد رجل وامرأتان   والثالث فالشاهد رجل وامرأتان   والرابع فرجل وامرأتان يشهدون وكل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها علي بن عيسى رحمه الله

ثم قال تعالى ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم   واعلم ان هذه الآية تدل على انه ليس كل احد صالحا للشهادة   والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما يشهد به ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة

ثم قال تعالى

ان تضل احدهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان ابعد في العقل من صدور النسيان عن المرأة الواحدة فاقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية وبها تم فيها مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم بالامر لاشتراكه في التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ واما سائر القراء فقرأوا بنصب ان وفيه وجهان احدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثاني على انه مفعول له اي ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والمراد الاذكار لا الاضلال قلنا هاهنا غرضان احدهما حصول الاستشهاد وذلك لا يتأتى الا باذكار احدى المرأتين الثانية والثاني بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يتبين ان اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتأتى الا باضلال احد المرأتين فاذا كان كل واحد من هذين الامرين اعني الاستشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا باضلال احديهما وتذكير الاخرى لاجرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى استحسنها والكتب مشتملة عليها **المسألة الثانية** الاضلال في قوله ان تضل احديهما فيه وجهان احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو واصل الضلال في الغيبوبة **المسألة الثالثة** قرأ عاصم ونافع والكسائي وابن عامر فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وابو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر واذكر نحو نزل وانزل والتشديد اكثر استعمالا قال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وقال فذكر انما انت مذكر ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان هذا التذكير والاذكار من النسيان الا ما روي عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله فتذكر احداهما الاخرى اي تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو ابن العلاء قال اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين يدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى والوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله ان تضل احديهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ○

ثم قال تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل **المسألة الأولى** في الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهي الشاهد عن الامتناع عن اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر الكاتب ان لا يأب الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا يأبى من تحمل الشهادة لان كل واحد منهما متعلق بالآخر وفي عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره الرابع وهو قول الزجاج ان المراد مجموع الامرين التحمل اولا والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقدم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فاما وقت التحمل فانه لم يسبق ذلك الوقت كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا للضرورة في هذه الآية فلا يجوز ان يتركه للضرورة في تلك الآية الظاهرة والثاني ان ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا للنهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك الواجب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتأكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى الثالث ان الامر بالاشهاد يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة فكان ذلك اولى فمقتضى ما ذكرنا دلالة الآية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية **المسألة الثانية** قد شرحنا دلالة هذه الآية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا فلا نعيده **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه يجوز القضاء بالشهادة بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة اولا ثم بالاستشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل التأكيد فامر بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل **المسألة الأولى** السأم الملال والضجر يقال سئمت الشيء سأما وسآمة والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا اي ولا تملوا فتتركوا ثم قال مواد

فان قيل فهل يدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس العادة ان يكتبوا التافه **المسألة الثانية** ان في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تسأموا كتابته وان شئت فبنزع الخافض تقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه الى اجله **المسألة الثالثة** الضمير في قوله ان تكتبوه لابد وان يعود الى المذكور السابق والمذكور هاهنا اما الدين واما الحق **المسألة الرابعة** قرئ ولا يسأموا ان يكتبوه بالياء فيهما

ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا اعلم ان الله تعالى بين ان الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلث فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي قوله تعالى ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب اقسط والثاني قال القفال المعنى ذلك الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضى ومعنى اقسط عند الله اي اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال قسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله تعالى وهو كقوله تعالى ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان ينسبوهم الى غير آبائهم والفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعل التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتبة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي قوله تعالى وادنى ان لا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاولى اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن النفس فانه لا يبقى في الفكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوائد وما ادخلها في الضبط وما احسن ما فيها من الترتيب

ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة وفيه مسائل **المسألة الأولى** في الآية وجهان احدهما انه استثناء متصل والثاني انه منقطع اما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب وقد يكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتبة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستأنفا وانما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري بين الناس فلو تكلفوا فيها الكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتابة والاشهاد **المسألة الثانية** قوله الا ان تكون فيه قولان احدهما انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء وان شئت جعلت كان هاهنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم **المسألة الثالثة** قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولابد من اضمار الاسم وفيه وجوه الاول التقدير الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقول الكتاب ومنه قول الشاعر بني اسد هل تعلمون بلاءنا اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا اي كان اليوم يوما وثانيها ان يكون الامر والشأن تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون التجارة المداينة تجارة حاضرة قال ابو علي هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه بان المداينة اذا كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة ان يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيه ما ذكرناه في **المسألة الرابعة** التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة بطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد

ثم قال تعالى فليس عليكم جناح الا تكتبوها ومعناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ولم يرد الاثم عليكم لانه لو اراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة ويأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه

ثم قال تعالى

واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا المراد بالكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة يخف مؤنته ولان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط **ثم قال تعالى** ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن الاضرار بمن له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن الاضرار بالكاتب والشهيد بان يلزمهما ان يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين الحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار احدهما ان يكون اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثاني ان يكون اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكونان هما المفعول بهما الضرار ونظيره هذه الاية التي تقدمت في هذه السورة وهي قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من الاحتمالين قراءة عمر رضي الله عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الاشهاد حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن ابرم الكاتب والشهيد ولانه قال تعالى فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكما واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم **ثم قال تعالى** وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى وان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اي خروج عن امر الله وطاعته **ثم قال تعالى** واتقوا الله يعني فيما حذركم منه ههنا وهو المضارة او يكون عاما والمعنى اتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه **ثم قال تعالى** ويعلمكم الله والمعنى انه تعالى يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطا في امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا في امر الدين والله بكل شيء عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والاخرة **اما قوله تعالى** وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة واعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الاية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع بالامانة ولما امر في اخر الاية المتقدمة بالكتابة والاشهاد واعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد كاتب او ان وجد لكنه لا يوجد آلات الكتابة ذكر نوعا اخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا وجه النظم وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ذكرنا اشتقاق السفر في قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ونعيده ههنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشيء ويوضحه وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف او لانه لما خرج من الكن الى الصحراء فقد انكشف للناس او لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المرأة عن وجهها اي كشفت وسفرت بين القوم اسفر سفارة اذا كشفت ما في قلوبهم وسفرت اسفر اي كنست والمسفرة المكنسة وذلك لانك اذا كنست فقد اطرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ما سفرته الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه **المسئلة الثانية** اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشيء اذا دام وثبت ونعمة راهنة اي دائمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل ارهنه رهنا اذا وضعت عنده وقال الشاعر

يراهنني فيرهنني بنيه ... وارهنه بني بما اقول

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل اسماء ويزول عنها عمل الفعل كما اذا قال رهنت عند فلان رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ولكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان فما جاء على رهن قول الاعشى

آليت لا اعطيه من ابنائنا ... رهنا فيفسدهم كمن قد افسدا

وقال قعنب

بانت سعاد وامسى دونها عدن ... وغلقت عندها من قلبك الرهن

ونظيره قولنا رهن ورهن وسقف وسقف ولبنة ولبن وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان جمعه رهن فيكون الرهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا فقال الرهن جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انه لما تعارضا تساقطا لا سيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فوجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق واما ان الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب **المسئلة الثالثة** قرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروي عنهما ايضا فرهن بضم الراء وروي عنه ايضا فرهن برفع الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال ابو عمرو ولا اعرف الرهان الا في الخيل فقرأت فرهن للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهن واما قراءة ابي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتسكينها وقلب ونحل وقلب ولحد ولحد وبسط وبسط وفرش وفرش ورهن وخيل وورد **المسئلة الرابعة** في الاية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين او مما يقوم مقامهما او فعليه رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة **المسئلة الخامسة** اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن في الحضر والسفر سواء وفي حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الاية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الاية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر **المسئلة السادسة** مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال ان رهن المشاع لا يجوز بان الاية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا والعقل ايضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق لمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع **ثم قال تعالى** فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الاية وهو بيع الامانة اعني ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل **المسئلة الاولى** امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده للحق فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا في ظن الدائن امانته اي حقه كانه يقول ايها المديون انت امين ومؤتمن في ظن الدائن فلا تخلف ظنه واد اليه امانته وحقه يقال امنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن **ثم قال** وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتقي الله ولا يجحد لان الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يتقي الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يؤدي اليه عند حلول الاجل وفي الاية قول اخر وهو انه خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفاء المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول **المسئلة الثانية** من الناس من قال هذه الاية ناسخة للايات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد واخذ الرهن واعلم ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الاية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس انه قال ليس في اية المداينة نسخ **ثم قال تعالى** ولا تكتموا الشهادة وفي الاية التأويل وجوه الاول قال القفال انه تعالى لما اباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائز في هذا المديون ان يخلف هذا الظن وان يخرج خائنا جاحدا للحق الا انه من الجائز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فههنا ندب الله ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة ام لا وشدد فيه بان جعله اثم القلب لو تركه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد والوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى ام تقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد منه الجحد وانكار العلم الوجه الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه اثم قلبه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاثم الفاجر روي ان عمر كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف اثم خبر ان وقلبه رفع باثم على الفاعلية كانه قيل فانه يأثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه وقرأ ابن ابي عبلة اثم قلبه اي جعله اثما **المسئلة الثالثة** اعلم ان جماعة كثيرة من المتكلمين قالوا الفاعل والعارف والمأمور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسئلة في سورة الشعراء في تفسير قوله نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الاية ويقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان اثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من البدن انما يكون لاجل ان اعظم اسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم ههنا الى القلب **ثم قال تعالى** والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه

لا يعرف من علم الله ضمن قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة امر الله فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر

قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول ودلايل التوحيد والنبوة والمعاد واشياء كثيرة من بيان الشرايع والتكاليف في الصلوة والزكوة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربوا وكيفية المداينة ختم الله هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد واقول انه قد ثبت ان الصفات التي هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل كمال القدرة فكان كل من في السموات عبيدا مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الاية الوجه الثاني في كيفية النظم قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة والله بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات وما في الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشيا لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لابد وان يكون عالما بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكانه تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان في كونه تعالى عالما بها محيطا باجزائها وجزئياتها الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه الوثايق اعني الكتبة والاشهاد والرهن وكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط في حفظها بين تعالى انه انما تعبد بها المقصود يرجع الى الخلق لا المنفعة تعود الى الله سبحانه منها فان له ملك السموات والارض **الوجه الرابع** قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين انه له ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب بقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق لله تعالى وانه من جملة ما في السموات والارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلا بد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق **المسئلة الثالثة** احتج الاصحاب بهذه الاية على ان المعدوم ليس شي لان من جملة ما في السموات والارض حقايق الاشياء وماهياتها فهي لابد وان تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وانما تكون الحقايق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقايق وتكوين تلك الماهيات واذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى على مدبرة الذوات ومحققة للحقايق فكان القول بان المعدوم شي باطل

قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يروى عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية جاء ابو بكر وعمر وعبد الرحمن ومعاذ وناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلبه وان له الدنيا فقال النبي عليه السلم فلعلكم تقولون كما يقول بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا واطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الاية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين منها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنه ما لا يكون كذلك بل يكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا به والثاني لا يكون مؤاخذا به الا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اخر هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثاني ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فانه في محل العفو وقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية اما ما وجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكان ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلوب الا ترى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب واعظم انواع العقاب مرتب عليه وايضا فافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث في الجواب انه تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عايشة انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا وحزن واذى فاذا جاءت الاخرة لم يسال عنه ولم يعاقب عليه وروت انها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الاية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المؤاخذة كيف يحصل في الدنيا مع قوله

اليوم

اليوم تجزى كل نفس قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام **الوجه الرابع** في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه تعالى حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها فرجع معنى هذه الاية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضماير والسراير روي عن ابن عباس انه قال يعني اذا جمع الخلايق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من التكذيب والذنب **الوجه الخامس** في الجواب انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها **الوجه السادس** قال بعضهم المراد بهذه الاية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه **الوجه السابع** في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الاية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الاية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الاية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس اختلافا في الخبر هل ينسخ ام لا وقد ذكرناه في اصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشا ويعذب من يشا فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكباير وذلك لان المؤمن المطيع مقطوع بانه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشا رفع للقطع بواحد من الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمؤمن برحمته المذنب باعماله **المسئلة الثانية** قرا عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء والباقون فبالجزم اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن ابي عمرو انه ادغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو لكذب فكيف مثل هذا اللحن باعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شي قدير وبين بقوله لله ملك السموات والارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شي قدير انه كامل القدرة مستول على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام والاكمال اعلى واعظم من خصوص الكمال في هذه الصفات والموجود بهذه الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن مساخطه ونواهيه

قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول وهو انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية اتبع ذلك بان بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر منه لنا كمال الربوبية وقد ظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله واحسانه ان يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بين انه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شي البتة ثم انه ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كانه بفضله يقول عبدي انا وان كنت اعلم جميع احوالك فلا اظهر من احوالك ولا اذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم اني كما انا الكامل في الملك والعلم والقدرة فانا الكامل في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على السيئات الوجه الثالث انه بدا في السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون فبين في اخر السورة ان الذين مدحهم في اول السورة هم امة محمد عليه السلم فقال والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة يؤمنون بالغيب ثم قال هاهنا وقالوا سمعنا واطعنا وهو المراد بقوله في اول السورة ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال هاهنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في اول السورة وبالاخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم هاهنا كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ربنا واعف عنا واغفر لنا وارحمنا الى اخر السورة وهو المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين اول السورة واخرها **الوجه الرابع** وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له ان الله بعثك رسولا الى الخلق فهاهنا الرسول لا يمكنه ان يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك ايضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على ان المسموع هو كلام الله تعالى فهذه المراتب معتبرة اولها تقوم المعجزة على ان المسموع كلام الله لا غيره فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله وثانيها تقوم المعجزة عند النبي على ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله وليس بشيطان وثالثها تقوم المعجزة على يد الرسول عند الامة حتى يستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذن ما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا يمكن الامة ان يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرايع واقسام الاحكام قال امن الرسول فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحي من الله

تعالى وصل اليه وان الذي اخبر بذلك ملك مبعوث من قبل الله معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر ايمان الرسول بذلك
وهو المرتبة المتقدمة ذكر عقيبه ايمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله ومن تأمل في لطائف نظم هذه
السورة في بدائع ترتيبها علم ان القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين
قالوا انه معجز بحسب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الاسرار وليس الامر في هذا
الا كما قيل والنجم تستصغر الابصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر ونسأل الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا
ما ينفعنا به بفضله ورحمته **المسألة الثانية** اما قوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون فالمعنى انه عرف
بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والاحكام منزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء
الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل واما قوله والمؤمنون
ففيه احتمالان احدهما ان يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما انزل اليه من ربه ابتداء تعد ذلك
بقوله كل آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما
انزل اليه من ربه ثم يبتدأ من قوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما انزل اليه من ربه واما المؤمنون فانهم
آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول مشعر بانه عليه السلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا به ويحمل ايمانه بالشرائع التي
نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فاما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ
خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون
عيسى رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل **المسألة
الثالثة** دلت الآية على ان الرسول آمن بما انزل اليه من ربه وان المؤمنين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول
بذلك لان الذي نزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير فيعرفه فيمكنه ان يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو
عليه السلام مختصا بالايمان به ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان بما لا يمكن غيره
من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره

قوله تعالى

والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذه الآية دلت على ان
معرفة هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا
على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبياء عليهم السلام فكانت معرفة الله هي الاصل فلذلك
قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبياء بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح
من امره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت ان وحي الله تعالى
انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالوسائط بين الله وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا
السر قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله ويوصله الى البشر وذلك في ضرب
المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الله كالشمس وذات الوحي كاستنارة القمر وكما ان ذات القمر مقدمة في المرتبة
على استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة عن
في المرتبة عن الملائكة فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة
فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربعة
على هذا الوجه اسرارا غامضة وحكما عظيمة لا يحتمل ايداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التنبيه **المسألة الثانية**
المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وبافعاله وباحكامه وباسمائه اما الايمان بوجوده فهو ان يعلم ان وراء المتحيزات
موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مؤمنا بوجود الاله تعالى لانه لا يثبت لما وراء المتحيزات شيئا آخر فيكون خلافه معنا
في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فهم مقرون باثبات موجودها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات
واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية اما السلبية فهي ان يعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل
مركب يفتقر الى كل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته
فكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون
متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في مكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية
فبان يعلم ان الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى البواقي فلما رأينا هذه المحدثات وقعت على وجه معين ووقت معين
على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم نستدل بما في افعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه

فحينئذ يعرفه قادرا عالما سميعا بصيرا موصوفا بنعوت الجلال وصفات الكمال واستقصينا ذلك في تفسير قوله الله لا اله
الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان يعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث ونعلم ببديهة عقلك ان الممكن المحدث
لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو الله تعالى فهذا الدليل يحملك على ان تجزم بان كل ما سواه فانما حصل
بتخليقه وايجاده وتكوينه وابداعه ودخل في البين عملك وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم
الاول وهي ايضا ممكنة محدثة فلا بد من اسنادها الى واجب الوجود سبحانه فان قلت اني احدث من نفسي اني ان شئت
الحركة تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي وسكناتي لي لا لغيري فنقول فقد علقت حركتك بمشيئتك
فحركتك وسكونك بمشيئة حركتك وسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون
لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك اذا ثبت هذا فنقول هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها
اما ان يكون لا لمحدث اصلا او يكون لمحدث ثم ان ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله فان حدثت لا لمحدث
فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة اخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها
هو الله سبحانه وتعالى اذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار
له في ترتب الفعل عليها فلا المشيئة ولا حصول الفعل بعد المشيئة به فان الانسان مضطر في صورة مختار فهذا الكلام
ما هو قوي في معارضته اشكالان احدهما انه كيف يليق بكمال حكمة الله ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر
والفسوق والثاني انه لو كان الكل بتخليقه فكيف يوجد الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على
العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة
واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهو معرفة احكامه ويجب ان يعلم في احكامه امورا اربعة احدها انها
غير معللة بعلة اصلا لان كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه
محال وثانيها ان يعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع
ودفع المضار وثالثها ان يعلم ان له الالزام والحكم في الدنيا كيف شاء واراد ورابعها ان يعلم انه لا يجب
لاحد على الحق بسبب اعماله وافعاله شيء وانه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله
وانه لا يقبح منه شيء لان الكل ملكه فالمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك
الحقيقي واما المرتبة الخامسة في الايمان بالله معرفة اسمائه قال في الاعراف ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها
وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتب الله
المنزلة على السنة انبيائه المعصومين فهو اشارة الى ما يتعلق بالايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة
اوجه اولها الايمان بوجودها فاما البحث عن انها روحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير
كونها جسمانية فهي اجسام لطيفة او كثيفة وان كانت لطيفة فهي اجسام نورانية او هوائية وان كانت كذلك
فكيف يمكن ان يكون مع لطافة اجرامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم
الحكمة القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان لذتهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله
وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهوى فكذلك حياتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته
المرتبة الثالثة انها وسائط بين الله وبين البشر فكل قسم منهم موكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصافات صفا
فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال
والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات اسرارا مخفية اذا طالعها الراسخون في العلم و
وقفوا عليها المرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال تعالى انه لقول
رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما
كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها
ان يعلم ان هذه الكتب وحي من الله الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين و
والارواح الخبيثة وثانيها ان يعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن
احدا من الشياطين من القاء شيء من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان القى
قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة
ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ولم يدخل فيه فساد لقول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضي الله

عنه

بان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان نعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه
يكشف عن متشابهه وأما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان نعلم كونهم معصومين عن الذنوب وقد
احكمنا هذه المسألة في تفسير قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الآيات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجوه
تاويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه المرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان نعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن
الصوفية من ينازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم افضل الملائكة وقال كثير من العلماء ان الملائكة
السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسألة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولارباب
المكاشفات في هذه المسألة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة ان نعلم ان بعضهم افضل من بعض وقد بينا ذلك
في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الآية لا نفرق بين احد من
رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شيء آخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء اذا كانوا حاضرين
مع ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق فان صح هذا الطريق وجب في كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه
ان يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم على صحة رسالته فاما ان يدل على رسالة البعض
فقوله فاسد متناقض والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المقصود من قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم من انه لا يجوز ان يكون بعضهم
افضل من بعض فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وكتبه ورسله المسألة الثالثة قرأ حمزة والكسائي وكتابه
على الواحد والباقون كتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان احدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن
الايمان بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجميع ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان معرفا بالالف واللام وهنا مضاف قلنا
قد جاء المضاف من الاسماء ويعني به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمة الله وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
وهذا الاحلال شائع في جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر
القراء عليه واعلم ان القراء اجمعوا على في قوله ورسله على ضم وعن ابي عمرو تسكينها وعن نافع كتبه ورسله مخففتين وحجة
الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو ومن وافقه تتوالى اربع متحركات لانهم لا يتوالى ذلك وهذا المنقول عن
الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون ان ذلك مرفوع في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام
غير لازم في وجعل لك مع انه قد توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصلت بها ضمير فهي كلمات لا كلمة واحدة المسألة الرابعة
قوله لا نفرق بين احد من رسله وقال الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا ما نعبدهم
محذوف والتقدير يقولون لا نفرق بين احد من رسله وكقوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا معناه يقولون اخرجوا
وقال الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا هذا المسألة الخامسة
قرأ ابو عمرو ويعقوب بالياء على ان الفعل لكل وقراءة عبد الله لا يفرقون المسألة السادسة احد
في معنى الجميع كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير لا نفرق بين جميع رسله وهذا الاشارة في كونهم متفرقين بين
بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد
صلى الله عليه وسلم فثبت ان التاويل الذي ذكروه باطل بل معنى الآية لا نفرق بين احد من رسله وبين غيره في النبوة واذا
فسرناه بهذا حصل المقصود من الكلام ثم قال تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير
في الآية مسائل المسألة الاولى الكلام في نظم هذه الآية من وجهين الاول وهو ان كمال الانسان
في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة
النظرية اشرف من القوة العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال ابراهيم رب
هب لي حكما والحقني بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شرح هذا
المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الآية ايضا كذلك فقوله كل آمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله
وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه
النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عظيمة عجيبة غفل عنها الاكثرون والوجه الثاني من النظم في هذه الآية
ان للانسان اياما ثلاثة الامس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدأ واليوم الحاضر البحث عنه يسمى بالوسط والغد البحث عنه

يسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على هذه المراتب الثلاثة قال في آخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر
كله وذلك اشارة الى معرفة المبدأ ولما كان اشرف الكمالات الحقيقية ليس الا العلم والقدرة لا جرم ذكرهما في هذه الآية بقوله ولله غيب
السموات والارض اشارة الى كمال العلم واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ واما علم
الوسط وهو علم ما يجب ان تشتغل اليوم به فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية واما
النهاية فقطع النظر عن الاسباب وهو تفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال
فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون اي ليوم غد ستفصل فيه نتائج اعمالك اليك فقد
اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ونظيرها ايضا قوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون
هو اشارة الى علم المبدأ ثم قال وسلام على المرسلين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى
علم المعاد على ما قال في صفة اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاثة
مذكور في آخر سورة البقرة بقوله آمن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدأ وقوله وقالوا سمعنا واطعنا
اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب ان يكون الانسان عاملا بها مشتغلا بها ما دام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله
غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار ينور القلب ويجذبه عن حضيض عالم الاجسام الى اوج
عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث في النظم ان المطالب قسمان احدهما البحث عن حقائق
الموجودات والثاني البحث عن احكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فيستفاد من العقل و
والثاني يستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل آمن بالله والقسم الثاني هو المراد بقوله وقالوا سمعنا
واطعنا المسألة الثانية قال الواحدي قوله سمعنا واطعنا اي سمعنا قوله واطعنا امره الا انه حذف
لان في الكلام دليلا عليه من حيث واقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله ان حذف المفعول
فيه ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره فاذن هاهنا قول آخر غير قوله وامر آخر يطاع
سوى امره فاما اذا لم تقدر فيه ذلك المفعول افاد انه ليس في الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس في الوجود امر يقال في مقابلته
اطعنا الا امره فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع اولى المسألة الثالثة اعلم انه تعالى لما
وصف ايمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان
ذلك لا يفيد بل المراد انا سمعناه باذان عقولنا اي عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء
عليهم السلام الينا فهو حق صحيح ولفظ السمع يراد به القبول والفهم وارد في القرآن قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن
كان له قلب او القى السمع وهو شهيد المعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان في اذنيه وقرا ثم قالوا
بعد ذلك واطعنا فدل هذا على انه كما صح اعتقادهم في هذه التكاليف فهم ما اهملوا شيئا منها فجمع تعالى بهذين اللفظين كل ما
يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل المسألة
الاولى في هذه الآية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها فاي حاجة بهم الى طلب المغفرة والجواب من وجوه
الاول انهم وان بذلوا مجهودهم في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر منهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك
ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون والثاني روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تأويلات
من جملتها انه عليه السلام كان في الترقي في درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى مقام اعلى من الاول رأى الاول حقيرا
فكان يستغفر الله منه فحمل طلب الغفران في هذه الآية على هذا الوجه ايضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات في
مقابلة حقوق الهيبة جنايات وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل و
ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد في اي مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا
قوبل بجلال كبرياء الله صار عين التقصير الذي يجب الاستغفار منه وهذا هو السر في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم
فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه تنكشف له في درجات مكاشفاته
انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها
سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسبحان اشارة الى التنزيه ثم قال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعني ان الحمد
وان كنا لا نقدر على ذلك الحمد بعقولنا وعلى ذكره بالسنتنا المسألة الثانية قوله غفرانك
تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل والدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر
فنصب ومثله الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهذا اولى من قول من يقول حمدا وشكرا شأنك غفرانك لا [illegible]

الصفة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتدأ بها كانت اولى بطلبه ونظيره قولك حمدا وشكرا اي احمد حمدا واشكر شكرا **المسألة**
الثالثة انه طلب هذا الغفران مقرونا بامرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني اذ ذكر بقوله
ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احدها انت الكامل في هذه الصفة فانت غافر الذنب وانت غفور وذلك الغفور
وهو الغفور الودود وانت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا يعني انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل كان كذا
قبل الوقت غفار الذنوب فهذه الغفارية كالحرفة فقولها هنا غفرانك يعني اطلب الغفران منك وانت الكامل في
هذه الصفة والمطلوع من الكامل في صفة ان يعطي عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وما ذاك الا بان
يعفو جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بحسنات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روي في
الحديث الصحيح ان لله مائة جزء من الرحمة قسم جزءا واحدا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون وادخر تسعة
وتسعين جزءا ليوم القيامة فاظن ان المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كان العبد يقول الهي ان جرمي كبير لكن غفرانك
اعظم من جرمي وثالثها كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك وهيبتك فلها ظهور اثرها في محل معين فلولا الوجود بعد
العدم لما ظهرت اثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتاليف الانيق لما ظهرت اثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته
لما ظهرت اثار غفرانك فقوله غفرانك معناه اطلب الغفران الذي لا يمكن ظهور اثره الا في حقي وفي حق امثالي من المجرمين و
واما القيد الثاني وهو قوله ربنا ففيه فوائد اولها ربيتني حين ما لم اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني عندما
افنيت عمري في توحيدك وثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولو لم تربني في ذلك الوقت لما تضررت به لاني كنت اتقى حينئذ
في العدم واما الان فلو لم تربني اقع في الضرر الشديد فاسالك ان لا تهملني وثالثها ربيتني في الماضي فاجعل تربيتك لي في
الماضي شفيعا اليك في ان تربيني في المستقبل ورابعها ربيتني في الماضي واتمام المعروف خير من ابتدائه فتمم هذه التربية بفضلك
ورحمتك **ثم قوله تعالى** واليك المصير ففيه فائدتان احدهما بيان انهم كما اقروا بالمبدأ فكذلك اقروا
بالمعاد لان الايمان بالمبدأ اصل للايمان بالمعاد فان من اقر بان الله عالم بالجزئيات وقادر على كل الممكنات لابد وان يقر بالمعاد
والثانية بيان ان العبد متى علم انه لابد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله
كان اخلاصه في الطاعات واحترازه عن السيئات اكمل وهاهنا اخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين **قوله تعالى**
لا يكلف الله نفسا الا وسعها **اعلم** ان في الاية مسائل **المسألة الاولى**
قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله وقالوا
سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما ادرك من قولهم ربنا لا تؤاخذنا فكانه
تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها **المسألة**
الثانية في كيفية النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع
وانه تعالى لا يكلفنا الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا كان تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية
وجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا واليك
المصير دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا
للمغفرة في تلك التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم
في التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين عنه فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم في
دعائهم في قولهم غفرانك ربنا **المسألة الثالثة** يقال كلفته الشيء فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان
وما يضيق عليه ولا يحرج عليه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع هو دون المجهود في المشقة وهو ما يتسع له قدرة
الانسان **المسألة الرابعة** المعتزلة عولوا على هذه الاية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه
ونظيره قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ثم قالوا هذه
الايات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا الاصل فالاول ان العبد يوجد الافعال بنفسه فانه لو كان موجدها هو
الله تعالى كان تكليفه العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله والموجود لا يوجد
ثانيا واما انه لا قدرة له على الدفع فلان قدرته اضعف من قدرة الله فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله واذا لم يخلق الله الفعل استحال
ان يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان موجد افعال العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليف ما لا يطاق
والثاني الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المامور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف تكليفا بما لا يطاق
فهذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب
المصير الى تاويل الاية فالحجة الاولى ان من مات على الكفر تبين بموته على الكفر ان الله تعالى في الازل كان عالما بانه يموت على الكفر ولا يؤمن

قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في مواضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها فكان
تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم فهي ايضا جارية في الخبر
الحجة الثانية ان صدور الفعل من العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك
كان تكليف ما لا يطاق لازما انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك فلو
ترجح جانب احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها
لو كانت من العبد لافتقر ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية
المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الاخر مرجوحا والمرجوح ممنوع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج
عن النقيضين فاذا صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليفا بما لا يطاق والحجة الثالثة ان التكليف اما
ان يتوجه على العبد حال استواء الداعيين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فالتكليف تكليف بما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان
فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فان وقع التكليف بالراجح
فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع **الحجة الرابعة** انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق الله في
كل ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن من حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحياز التي حرك اصبعه فيها ولان الحركة البطيئة
عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات والعبد لم يخطر بباله انه حرك في بعض الاحياز وسكن في بعضها وانه اين تحرك
واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لما لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من كل الافعال فلو دخل ذلك القدر
دون الازيد ودون الانقص فقد ترجح الممكن وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا كان تكليف ما لا يطاق لازما على ما ذكرنا
فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لابد للآية من التاويل وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت انه
متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان يصدقهما وهو محال لانه ابطال للنقيضين واما ان يكذب القاطع العقلي
ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومن كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي
يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان نقطع بصحة الدلائل العقلية ونحمل الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام
هو الذي تقوله المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي تمسك بها اهل السنة فبهذا الطريق علمنا ان لهذه الاية تاويلا في الجملة سواء عرفناه
او لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف والامر والنهي الا الاعلام
بانه ان فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المامور به ممكنا كان ذلك امرا وتكليفا في الحقيقة والا لم يكن
في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب في الدار الاخرة واشعارا بانه انما خلق للنار والجواب الثالث هو ان الانسان ما دام
لم يمت فانا لا ندري ان الله علم منه انه يموت على الكفر وليس كذلك فنحن شاكون في قيام المانع فلا جرم نامره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على
الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما في حقه فثبت ان شرط التكليف كان زائلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر
الجواب الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف و
ذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا
كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع ونسأل الله العظيم ان يرحم تحيرنا وقصورنا فهما وان يعفو عن
خطايانا فانه لا يطلب الا الحق ولا يروم الا الصدق **اما قوله تعالى** لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل **المسألة**
الاولى اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدي رحمه الله الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب
واحد ولا فرق بينهما قال ذو الرمة الفى اباه بذاك الكسب يكتسب والقرآن ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال
ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا
على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الاخر ومن الناس من سلم الفرق وفيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان
الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب اهله ولا يقال مكتسب لاهله
والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة اليه
وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال
المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا لان الاية
صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ولجرى مجرى لونه وطوله وشكله
وسائر الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم قال القاضي لو كان تعالى خالقا افعالهم فما الفائدة في التكليف واما
والوجه في ان سألوه ان لا يثقل عليهم والتثقيل على قولهم كالتخفيف في انه تعالى يخلقه فيهم وليس بخلقه مصيب ولا لغوب

المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على سقوط القول بالمحابطة قالوا لانه تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الاخر قال الجبائي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما ايضا محالا و واعلم ان الكلام في هذه المسئلة مر على الاستقصاء في تفسير قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده **المسئلة الرابعة** احتج كثير من المتكلمين بهذه الاية في بيان ان الله لا يعذب الاطفال بذنوب ابائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى **المسئلة الخامسة** الفقهاء تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتاكد هذا بقوله عليه السلم كل امرئ احق بكسبه من والده وولده وسائر الناس اجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه مسائل كثيرة من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبر ومنها انه اذا غصب ساحة فادرجها في بنائه او غصب حنطة وطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار مقدم على الشريك وذلك يمنع حصول الاستواء ولان التضرر بمخالطة الجار اقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع مقتضيا زوال الملك عنه ومنها ان منكري وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكوة اخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الاية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه عليه السلم قال الدعاء مخ العبادة لان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعزته وعظمته نعت الاستغناء والتعالي والمقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا وارحمنا **النوع الاول** فهو قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا تؤاخذنا اي لا تعاقبنا وانما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان المسيء قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندي فيه وجه اخر وهو ان الله ياخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كانه ياخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه عن عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما ياخذ الاخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة **المسئلة الثانية** في النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر فان قيل اليس ان فعل الناسي في محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان في محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من راى في ثوبه دما فاخر ازالته الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه كان مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته واما اذا لم يره في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فاصاب انسانا فقد يجب ان لا يرمي الرامي انه لا يصيب ذلك الصيد او غيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما اما اذا لم يكن امارات الغلط ظاهرة ثم رمى واصاب انسانا كان هاهنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القران يكون ملوما اما اذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسي القران فهاهنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منها ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروي انه عليه السلم كان اذا اراد ان يذكر حاجة شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ واعرض عن اسباب الذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء **الوجه الثاني** في الجواب ان يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطا فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به **الوجه الثالث** في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بان الله يفعله سواء دعا او لم يدع قال تعالى قل رب احكم بالحق وقال ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقال

سلم

الملائكة

الملائكة في دعائهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الاية ان العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء **الوجه الرابع** في الجواب ان مؤاخذة الناسي ممتنعة عقلا وذلك لان الانسان اذا علم انه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه بخوف المؤاخذة يستديم الذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقول لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء **الوجه الخامس** ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الاية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه جائز عقلا من الله تعالى ان يعاقب عليه والا لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه والقول الثاني في تفسير النسيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقال تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوا العمل لله فترك ان يثيبهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان يترك الفعل بتاويل فاسد والمراد بالخطا ان يفعل الفاعل لتاويل فاسد **المسئلة الثالثة** اعلم ان النسيان والخطا المذكورين في هذه الاية اما ان يكونا مفسرين بتفسير يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او لا يكون احدهما او يكونا مفسرين بتفسير لا يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكون احدهما كذلك دون الاخر فاما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد الى المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطا ثم انه تعالى امر المسلمين بان يدعوا بقولهم لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فكان ذلك امرا من الله لهم بان يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر واما القسم الثاني والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم وما يقبح من الله فعله يمتنع ان يطلب بالدعاء فان قيل الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ على ما قررتم في المسئلة المتقدمة قلنا فهو في الحقيقة مؤاخذة بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمؤاخذة انما حصلت على تركه عمدا فظهر بما ذكرنا دلالة هذه الاية على رجاء العفو لاهل الكبائر ٥ **قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا** اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاصر في اللغة الثقل والشدة قال النابغة

يا مانع الضيم ان تغشى سراتهم … والحامل الاصر عنهم بعدما غرقوا

ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال ما ياصرني عليه اصر اي رحم وقرابة وانما سمي العطف اصرا لان من عطفت عليه ثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره **المسئلة الثانية** ذكر اهل التفسير فيه وجوها الاول لا تشدد علينا في التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكوة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا اتوا خطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال ومن نظر في السفر الخامس من التوراة التي تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق وراى الاعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سالوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال عليه السلم رفع عن امتي المسخ والخسف والغرق وقال تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه السلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله فلا جرم طلبوا السهولة في التكاليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا فاشبه ميثاق من قبلنا من الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على الملفوظ فيكون القول بالاول اولى **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما السبب في ان شدد التكليف على اليهود حتى ادى ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجائز ان الشيء يكون مصلحة في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا يصلحون الا بالتكاليف الشاقة الشديدة وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب الاصحاب بان السؤال الذي ذكرنا في المقام الاول ننقله الى المقام الثاني فنقول ولماذا خص اليهود بغلظة وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكاليف ولم خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تامل وانصف علم ان هذه التعليلات عليلة وجل حجاب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسال عما يفعل وهم يسالون **قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به** واعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع موضع المصدر **المسئلة الثانية** من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله اجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله

لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر

انك ان كلفتني ما لم اطق ساءك ما سرك مني من خلق

وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة شديدة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بتحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الاية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله ولا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله تعالى ان لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل ذلك لدل قوله قل رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بباطل وبدل قول ابرهيم عليه السلم ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبياء وقال تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول وكذا الكلام في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك هذا جملة وجوه المعتزلة اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على ان لا يشدد عليهم في التكليف لكان الذي من قبلنا واحدا فيكون هذه الاية تكرارا محضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا ان الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز لان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف قال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وحملها الانسان ثم انه هب لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشيء اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ونصير ذلك جاريا مجرى ما يقول في دعائه ونضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديمين محدثا كما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو ان صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل

المسئلة الثالثة اعلم ان في هذه الايات سؤالات **السؤال الاول** لم قال في الاية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه الاية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل **الجواب** ان الشاق يمكن حمله اما ما لا يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل منها لا يطاق هو هذا التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن واما الشاق فالحمل والتحميل ممكنان فيه فلهذا السبب خص الاية الاخرة بالتحميل **السؤال الثاني** انه لما طلب ان لا يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه بما لا يطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي لم يحصله فيه والعلم عند الله ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في بدء المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمه ففي المقام الاول طلب ترك التشديد وفي الثاني قال لا اطلب مني حمد اليق بجلالك وشكرا اليق بالائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان جلالك اليق بشكري وذكري وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة مقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به **السؤال الثالث** انه تعالى حكى عن المؤمنين ان هذه الادعية بصيغة الجمع فانهم قالوا لا تؤاخذنا او اخطأنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به في الغائب في هذه الجمعية وشئ الدعا والجواب المقصود منه ان قبول الدعاء عند الاجتماع اكمل وذلك لان للهم ما تراق فاذا اجتمعت الارواح والدواعي على شيء واحد كان حصوله اكمل

قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا اعلم ان تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب منها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعا الواقع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل وفيه سؤالات **السؤال الاول** لم حذف ربنا وذكر لفظ ربنا **الجواب** النداء انما يحتاج اليه عند البعد اما عند القرب فلا فانما حذف النداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع بان القرب من الله وهذا سر عظيم يطلع به على اسرار اخرى **السؤال الثاني** ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة **الجواب** العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو واذا عفوت عني فاستره علي فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة والاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بان يصير غايبا عن كل ما سوى الله مستغرقا بالكلية في نور صمود جلال الله فقوله وارحمنا طلبا للثواب الجسماني وقوله فعدت انت مولانا طلب لان يصير العبد مستغرقا بكليته على الله لان قوله انت خطاب للحاضر

ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صرحوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى وفي قوله تعالى انت مولانا فائدة اخرى وذلك لان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف فانه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكروه يصرفون بها فلا جرم اظهروا عند الدعاء انهم في كونهم متكلين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه فهو سبحانه قيم السموات والارضين والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المولى في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظير هذه الاية الله ولي الذين امنوا اي ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه اي ناصره وقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال انصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله القوة العقلية الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله وهذا اخر السورة وروى الواحدي عن مقاتل بن سليمان انه لما اسري بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت له الملائكة ان الله عز وجل قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله امن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل كيف يدعو فقال محمد عليه السلم غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا اواخذكم فقالوا لا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال محمد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فقال الله قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين

سورة ال عمران مائتان اية وهي مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة والتوفيق وبه نستعين

قوله تعالى الم الله لا اله الا هو الحي القيوم اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابو بكر عن عاصم الم الله لا اله بسكون الميم ونصب الهمزة الله والباقون موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني ان يكتب ذلك على لغة من يقطع الف الوصل واما فتح الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسم الحروف موقوفة الاواخر تقول الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير فيجب الابتداء بقوله الله واذا ابتدأنا بالله نثبت الهمزة متحركة الا انهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه الكلمة مبتدأة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة واذا امتنع بقاء حركتها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قال سيبويه هو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقيق لطيف والكلام في تلخيصه طويل واقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني سبب كون تلك الحركة مفتوحة اما البحث الاول فهو مبني على مقدمات

المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة **المقدمة الثانية** مذهب سيبويه ان حرف التعريف هو اللام وحدها وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا اخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق باللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف اخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فيحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الاثار وقد بينا انه ليس كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وباثارها سقوطا كليا وبهذا ابطل قول الفراء **المقدمة الثالثة** ان اسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وضح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء اما البحث الثاني فللقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح هاهنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر هاهنا لا يليق لان ميم في قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء فذلك ثقيل فتركت الكسرة واختير الفتح وطعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج فقال ينتقض قوله بجوحير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة يصعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير سيبويه والله اعلم

المسئلة الثانية في سبب نزول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثاني ان من

ابتداء السورة الى اية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم
اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وذو رايهم وكانوا يقولون له
السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة اخو بكر بن وايل وملوك الروم كانوا
شرفوه وموّلوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه اخوه كرز
ابن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك
فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك عنه وانت تعلم هذا فقال لان هؤلاء الملوك اعطونا
اموالا كثيرة واكرمونا فلو امنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشياء فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم
فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون
عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلثة ويحتجون لقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر
بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث
ثلثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال
عليه السلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون الخنزير فقالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله
عليه وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة ال عمران الى بضع وثمانين اية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال
عليه السلم الستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفنا قالوا بلى
قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم
كيف يشا فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته
المراة ووضعته كما تضع المراة ثم غذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فكيف يكون كما زعمتم فعرفوا ثم ابوا الا الجحود ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه فقال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله
تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ ثم ان الله تعالى امر محمدا بالملاعنة فقالوا يا ابا القاسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك بما تريد ان نفعل فانصرفوا
ثم قال بعض اولئك الثلثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم
ولقد علمتم ما لاعن قوم نبيا قط الا وفني كبيرهم وصغيرهم وانه الاستيصال منكم ان فعلتم فان ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم عليه
فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم قد راينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع
نحن على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشيا قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلم ايتوني العشية
ابعث معكم القوي الامين وكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان اكون صاحبها فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الظهر ثم سلم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى راى ابا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال
اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير الدين
وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلم

المسئلة الثالثة

اعلم ان مطلع هذه السورة له نظم عجيب لطيف وذلك
لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما ان تنازعوه في معرفة الاله او في النبوة فان كان
النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلايل العقلية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي
قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان الطريق الذي عرفتم ان الله تعالى
انزل التورية والانجيل على موسى وعيسى هو بعينه قايم في محمد وما ذاك الا المعجزة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته في صحة
النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا فلنفسره ههنا الى بحثين البحث الاول ما يتعلق بالالهيات فنقول انه
تعالى حي قيوم وكل ما كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد انما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فهو ممكن لذاته
محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بيناه ذلك بتفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا
امتنع كون الشي منها ولدا له كما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وايضا لما ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما
وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت
انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهو قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلايل على بطلان
قول النصارى في التثليث واما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك
لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا ايها
اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التورية والانجيل كتابا الهيا لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما
وبين قول الكاذبين فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وقول المبطل فالمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة

قالوا لا قال الستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السماء فهل يعلم عيسى شيا من ذلك صح

والدعوى

والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التورية والانجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل
في كون القران نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل
على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذاك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله وعلى ما جاء به محمد
عليه السلم وما هو في اثبات نبوة محمد عليه السلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين
كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط وحسن الترتيب وجودة التاليف
من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لا حد لها ولا حصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي من الاية
فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله تعالى الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلم
فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك
واما القيوم فهو القايم بذاته والقايم بتدبير الخلق ومصالحهم فيما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح
والامطار والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرا عمر رضي الله عنه الحي
القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم الذي لا ند له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات
المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون حيا قيوما وثبت بالبديهة والحس على ان عيسى عليه السلم ما كان حيا قيوما
وكيف وهم يقولون بانه قتل واظهر الجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا ولدا للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون
علوا كبيرا اما قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه فاعلم ان الكتاب ههنا هو القران وقد ذكرنا في اول سورة
البقرة اشتقاقه وانما خص القران بالتنزيل والتورية والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القران نجما نجما فكان معنى
التكثير حاصلا فيه واما التورية والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقايل ان يقول هذا يشكل
بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القران المنزل بوصفين
الاول قوله الحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان ما فيه
من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقايد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق بمعنى
انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار
الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما
قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوصف الثاني لهذا
الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبيا عليهم السلم ولما اخبروا به عن الله ثم في الاية وجهان الاول انه
تعالى دل بذلك على صحة القران لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لساير الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا
تلمذ لاحد ولا قرا على احد شيا فالمعنى اذا كان هذا امتنع ان يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه
القصص بوحي الله الثاني قال ابو مسلم المراد انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعا الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر
بالعدل والاحسان وبالشرايع التي هي صلاح كل زمان فالقران مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الاية سؤالان السؤال الاول
كيف سمى ما مضى بانه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم السؤال الثاني كيف
يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القران ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقران وبالرسول
ودالة على ان احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القران كانت موافقة للقران مصدقا لها لان دلايل
المباحث الالهية لا تختلف ولذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التورية والانجيل ثم قال تعالى وانزل التورية
والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسايل

المسئلة الاولى

قال صاحب الكشاف التورية والانجيل اسمان
اعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم
في اوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادبا اما لفظ التورية ففيه ابحاث
البحث الاول في اشتقاقه قال الفرا التورية معناها الضيا والنور من قول العرب ورى الزند يرى اذا قدح وظهرت
النار قال تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادي معناه ظهر بك الخير لي فالتورية سميت بهذا الاسم لظهور
الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضيا البحث الثاني في وزنه ثلثة
اقوال الاول قال الفرا اصل التورية تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا
بتحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني قال الفرا ويجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها
تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناحية ناحاة قال الشاعر
فما الدنيا ببقاة لحي ° وما حي على الدنيا بباق

القايم على خلقه باعمالهم واجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم صح

والقول الثالث وهو قول الخليل في البصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث
وتخمة وتكلان ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفرا اما الاول
فقالوا هذا البنا نادر واما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فانه لا يتم الا بحمل اللفظ
على لغة طي والقران ما نزل بها البتة

البحث الثالث

في التورية قراءتان الامالة والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف يمنع الامالة
لما فيه من التكرير اما الانجيل ففيه اقوال قال الزجاج افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب
من الاسم لانه اصل للرجوع اليه في ذلك والثاني قال قوم ويقال للقوم للماء الذي يخرج من البئر نجل ويقال قد استنجل الوادي
اذا اخرج الماء من البئر فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك
الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلا سمي بذلك لانه نور وضيا
اخرجه لهم واقول امر هؤلاء الادباء عجيب لانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا عن شي اخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور
ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى تجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك
فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذلك الاخر ومن الذي اخبرهم
بان هذا فرع وذلك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي يجعلونه اصلا في غاية
الخفا وايضا فلو كانت التورية انما سميت تورية لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتورية فوجب
تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب في كل ما كان اصلا لشي اخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا و
والذهب اصلا للخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه
الالزامات عليهم لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم
المقصود في اخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلان نتمسك به في اول الامر نريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتورية
والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرية والاخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يلتفت الى هذه المباحث اما قوله تعالى
من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التورية والانجيل قبل ان انزل القران ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس قال
الكعبي هذه الاية دالة على بطلان قول من زعم ان القران عمى على الكافرين وليس هدى لهم ويدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله
اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلم فلم يزدهم دعاي الا فرارا لما فروا عنده واعلم ان قوله تعالى هدى
للناس فيه احتمالات الاول ان يكون ذلك عايدا الى التورية والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القران بانه حق ووصف
التورية والانجيل بانه هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القران في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا
قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم
لا لغيرهم اما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقران فلا جرم لم يقل ههنا في القران انه هدى بل قال انه حق
في نفسه سواء قبلوا او لم يقبلوا واما التورية والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون بانا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله
تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا ما خطر بالبال والله اعلم بمراده

القول الثاني

وهو قول الاكثرين انه تعالى
وصف الكتب الثلاثة بانها هدى وهذا الوصف عايد الى الكل ما تقدم وغير مختص بالتورية والانجيل ثم قال وانزل الفرقان وجمهور
المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد هو الزبور كما قال واتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القران وانما اعاده تعظيما لشانه
ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل او يقال انه تعالى اعاد ذكره ليبين انه انزل بعد التورية والانجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف
فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل
هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها مفرقة بين الحلال والحرام وساير الشرايع فصار هذا الكلام دلالة على انه تعالى
بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله اهل التفسير في هذه الاية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فبعيد
لان الزبور ليس فيه شي من الشرايع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التورية والانجيل مع اشتمالهما على الدلايل وبيان الاحكام
بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القران فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان فعطفه
على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقران مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقران وبهذا الوجه
يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد
ورد في بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللايقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه
الاية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجز التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا
انها نازلة من عند الله عليهم افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعويهم وبين دعوى الكاذبين فلما
اظهر الله تعالى على وفق دعويهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجز هو الفرقان فلما

ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التورية والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز
القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين ساير الكتب المختلقة فهذا ما عندي في تفسير هذه الاية وهب ان احدا من المفسرين ما
ذكره الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك
فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم بمراده واعلم انه سبحانه لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بتقريره اتبع ذلك بالوعيد زجرا
للمعرضين عن هذه الدلايل الباهرة فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى فقصر
اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلايل الله
ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث
يقال لم ارض عنه حتى نقمت وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة
الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل

قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم

اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه
كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات
حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى
عليه شي في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات وحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير
الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سوال عن سوال ولا يشتبه الامر عليه بسبب كثرة اسولة السايلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا
اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين ظهر
كونه قايما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكاينات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما كما ذكرناه
اشارة الى كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى
عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على
كونه عالما فلما كان عالما دليل كونه عالما كما ذكرنا احتج على كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما اتبعه بالدليل
العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصوركم في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبهم من اعضا مختلفة في
الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها شراين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب
الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبايع والشكل
واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا دالا على
كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شي واذا ثبت انه عالم بجميع المعلومات وقادر على كل
الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا انه هو الحي القيوم ومن تامل في هذه
اللطايف علم انه لا يعقل كلام اكثر فايدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان
نزول هذه الايات على سبب نزولها وذلك ان النصارى ادعوا الهية عيسى وعولوا في ذلك على نوعين من الشبهة احد النوعين
شبهة مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبهة مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبه
فاعتمادهم في ذلك على نوعين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلم كان يخبر
عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذلك انك صنعت في دارك كذا فهذا هو النوع من شبه
النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلم كان يحيي الموتى ويبري الاكمه
والابرص ويخلق من الطين كهية الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا فهذا هو النوع من شبه النصارى متعلق بالقدرة وليس للنصارى
شبهة في المسالة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الاله يجب ان يكون
حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع بانه ما كان الها فاتبعه بهذه الاية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين
الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه
بقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه
علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل على انه قاطعة على انه ليس بالاله لان
الاله هو الذي لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم
بالضرورة ان عيسى عليه السلم ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب
لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى بذلك ويتالم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما

ما كان تاما لجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له واما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور تدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب على خلق الاحياء والاماتة على هذا الوجه فكيف لو قدر على ذلك لاماتوا اولئك الذين اخذوه وعلى زعم النصارى قتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها وظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها ترجع الى نوعين

النوع الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقونا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله تعالى فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول عليه السلام الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التاويل وذلك هو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله هو الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله واما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله واما قوله هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القران ان عيسى روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس من المسلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الايات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الايات فما ذكرناه لانه لا حاجة اليه فمن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الاية ابحاث لفظية اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فالمراد لا يخفى عليه شيء فان قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو اطلق كان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض فتعين العقل على عظمة معرفة علم الله والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل ولذلك ان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم اما قوله هو الذي يصوركم في الارحام قال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التاليف بين اجزائه واصله من صاره يصوره اذا اماله فهو صورة لانها مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا اسمي ذلك العضو رحما والله اعلم

قوله تع هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات

المسلة الاولى اعلم ان في الاية مسائل قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني انه كالجواب عن شبهة النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء واما الروحانية فاشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمراة المجلية تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب واما الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القران من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلم انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية ان القران مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة

المسلة الثانية اعلم ان هذا القران دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى [illegible] الر كتاب احكمت اياته فذكر في هاتين الايتين ان جميعه محكم والمراد بالمحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام يساوي القران في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا

كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الاية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم في تفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب تقول حاكمت وحكمت واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه من الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي اما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال عليه السلم الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات وفي رواية اخرى متشابهات ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف الحق ثبوته او عدمه كان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له غير متميز احدهما عن الاخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مشتركا او مؤولا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما بان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فها هنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض انما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الاخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القران قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول وظاهر هذا القول انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة وان الايات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد ها هنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهو المحكم واما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالته والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان لكنا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليها في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا تعين التاويل فظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا اقامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك اما ان يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تاويل على تاويل

وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلايل اللفظية والدلايل اللفظية على ما بينا ظنية لاسيما الدلايل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر يكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلايل اللفظية في المسايل القطعية محال فلهذا المحقق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد

المسألة الثالثة

في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث الايات في سورة الانعام قل تعالوا الى اخر الايات الثلاث والمتشابهات التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوايل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه وثانيها اقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوة وشرايط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الايات الثلث في سورة الانعام مشتملة على هذا التقسيم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على التسوية لا بد لدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي يكون دلايلها واضحة لايحة مثل ما اخبر الله تعالى من انشاء الخلق في قوله فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبير والتامل نحو الحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلايلها واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظها على معناها متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو المجمل المتساوي او المول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عنى به انه الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته بدليل العقلي وعلى هذا يصير جملة القران متشابها لان قوله فخلقنا النطفة علقة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلايل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك الطبايع والفصول وتاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجها وكما ان اثبات الحشر والنشر تفتقر الى الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى تفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث يكون مقدماته قليلة ومرتبة منسقة يؤمن اللفظ فيها نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه خفيا اكثر المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او بدليل خفي فذاك هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك العلم بوقت قيام القيامة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق كل المكلفين ونظيره قوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها

المسألة الرابعة

في الفوايد التي لاجلها جعل بعض القران محكما وبعضه متشابها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القران لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكليف الخلق مرتبطة بهذا القران الى اخر قيام القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ليس كمثله شيء ثم ان كل احد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلما ذكروا في فوايد المتشابهات وجوها **الوجه الاول** انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين **الوجه الثاني** لو كان القران محكما بالكلية لكان مطابقا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب ساير المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يويد مذهبه ويويد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب مذهب واذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق **الوجه الثالث** ان القران اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلايل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد **الوجه الرابع** ان القران لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات هذه الفوايد الكثيرة **الوجه الخامس** السبب الاقوى في هذا الباب

ان القران

ان القران كتاب مشتمل على دعوة الخاص والعام بالكلية وطبايع العوام تنبوا في اكثر الامر عن ادراك الحقايق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر هو المحكم فهذا ما حصرنا في هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فالمراد هو القران منه ايات محكمات وهي التي يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلايل القطعية العقلية القاطعة وذلك في المسايل القطعية او يكون مدلولاتها خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالان

السؤال الاول

ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في حقيقة اللغة الاصل الذي يتكون منه الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما صارت مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل انما جرى في الاجل من ذكر الاب هو انه قال ان البارئ تعالى القديم المكون للاشياء الذي به قامت الخلايق وبه ثبت الى ان يفنيها فعبر عن هذا المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذي حصل منه تكون الابن ثم وقع في الترجمة ما اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما كان لله من ولد محكم معناه متاكد بالدلايل العقلية القطعية فكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم

السؤال الثاني

لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات في تقرير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقرير شيء اخر واحدهما ام الاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل ايتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما اية واحدة فكذا هاهنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها في حكم واحد وذلك ان اخر جمع واخرى تانيث اخر واخر على وزن افعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل من عمرو فالالف واللام معاقبتان لمن في باب افضل فكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو او يقال زيد الاخر من عمرو الا انهم حذفوا منه لفظة من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوه اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقبتان لمن فسقط الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخر جمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظايرها في سقوط الالف واللام عن جمعها ووحدانها ثم قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اي مال ميلا واختلفوا في هولاء الذين ارادوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله تعالى هذه الاية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب قال الكلبي هم اليهود طلبوا علم بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في اوايل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في اخر الاية وما يعلم تاويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى الملايكة والانبيا عليهم السلام وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وذلك من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فيدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله الرسول من النصرة وما وعد الكفار من النقمة فيقولون ايتنا بعذاب الله ومتى تاتينا الساعة ولو ما تاتينا بالملايكة فموهوا الامر على ضعفه ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل مركب فانه ممكن ومحدث فهذا الدليل الظاهر يمنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ بطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله وقدرته ومشيته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فبين تعالى ان كل هولاء الذين يعرضون عن الدلايل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم متمسكون بالمتشابهات لاجل ان في قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقريب الباطل واعلم انك لا ترى طايفة في الدنيا الا وتسمي الايات المطابقة لمذهب خصمه متشابهة ثم يهول الامر في ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني الزيغ الطالب للفتنة وهو ما يتعلق بايات الضلال ولا يتاول على المحكم الذي بينه الله بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها على انه تعالى يريد اراده نفعهم وان الله تعالى يبطل العمل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وقولوا قوله تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم العمه وتعصوا بذلك ما في القران لقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم

فكيف يزيل التهمة فهذا ما قال ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الايات الموافقة لمذهبه بانها محكمات وعلى الايات المخالفة لذلك بانها متشابهات
ولم اوجب في تلك الايات المطابقة لمذهبه اجراها على الظاهر وفي الايات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع
الى الدلائل العقلية فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية الباهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عنه احد الفعلين دون
الثاني من غير مرجح وذلك يصرح بنفي الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله وحينئذ يكون قد
خصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص لا لمخصص وذلك نفي الصانع ويلزم ايضا ان لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل
عالما وحينئذ ينسد الاستدلال باحكام افعال الله على كونه عالما فلو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها
فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية القاهرة فكيف يجوز للعاقل ان يسمي الايات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه فظهر مما ذكرنا ان القانون
المستمر عند جمهور الناس ان كل اية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل اية تخالفها فهي المتشابهة فاما المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الايات على
ثلثة اقسام احدها ما يتاكد ظاهرها بالدلائل القطعية فذاك هو المحكم حقا وثانيها الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها
فذاك هو الذي يحكم فيه بان مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها الذي لم يوجد مثل هذا الدليل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون من حقه
فيه التوقيف فيكون ذلك متشابها بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظواهرها
فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم واعلم انه تعالى لما بين ان الزايغين يتبعون المتشابه بين ان لهم فيه غرضين فالاول قوله تعالى فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة والثاني وهو قوله وابتغاء تاويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه يقال فلان
مفتون بطلب الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها اولها قال الاصم انهم متى اوقعوا تلك
المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة وثانيها ان التمسك
بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه لا ينقطع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة في الدين
هو الضلال عنه ومعلوم انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني لهم وهو قوله تعالى وابتغاء
تاويله فاعلم ان التاويل هو التفسير واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تاويلا اذا صيرته اليه هذا معنى
التاويل في اللغة ثم يسمى التفسير تاويلا قال تعالى سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تاويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه
اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التاويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب
والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون قال القاضي هؤلاء الزايغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين احدهما ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله
ابتغاء الفتنة والثاني ان يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تاويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هولاء
الزايغين فقال وما يعلم تاويله الا الله واختلف في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله والراسخون في العلم واو الابتداء
وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعايشة والحسن ومالك بن انس والكسائي والفراء ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو
المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله وعند
الراسخين في العلم وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الحجة
الاولى ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة والمجازات
كثيرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسئلة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل
الظنية الضعيفة غير جايز مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه
بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الاية فعلمنا ان مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي المجازات
كثرة وترجيح بعض على بعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية فوجب ان يكون
القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى ودل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعرفنا انه ليس
مراد الله من هذه الاية ما اشعر به ظاهرها الا ان في مجازات هذا اللفظ كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية
الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جايز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسئلة والقلب الخالي عن التعصب يميل
اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته الحجة الثانية وهو ان ما قبل هذه الاية يدل على ان طلب تاويل المتشابه مذموم حيث قال فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب تاويل المتشابه جايزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير
الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لو ما تاتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل
العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة
من طلب تاويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز الحجة الثالثة ان الله تعالى مدح الراسخين
في العلم بانهم يقولون امنا به وقال في اول البقرة فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهولاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل

ذلك

ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يومن به انما الراسخون في العلم
هم الذين علموا بالدلائل القطعية ان الله عالم المعلومات التي لا نهاية لها من الكليات والجزئيات وعلموا ان القران كلام الله وعلموا انه لا يتكلم بالباطل
والعبث فاذا سمعوا اية ودلت الدلائل القاطعة على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى وعلموا ان مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر
ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب فهولاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم
قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القران **الحجة الرابعة** لو كان قوله والراسخون
معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون امنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون امنا به او
يقال ويقولون امنا به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هولاء العالمون بالتاويل يقولون
امنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار
اولى والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل قوله يقولون امنا به حالا من
الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى
الحجة الخامسة قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم امنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتاويله فلو كانوا عالمين
بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فايدة **الحجة السادسة** نقل عن ابن عباس انه قال تفسير القران على اربعة اوجه تفسير لا
يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسيل مالك بن انس عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسئلة في اول سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم
الكلام في هذه المسئلة ثم قال والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الرسوخ
في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله تعالى وصفاته بالدلائل اليقينية فاذا راى متشابها ودل الدليل القاطع
على ان ظاهره وان ذلك المراد حق لا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القران ثم حكى عنهم ايضا يقولون كل من عند ربنا والمعنى ان كل
واحد من المحكم ومن المتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان **السؤال الاول** لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفايدة في لفظ عند الجواب
الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التاكيد فذكر كلمة عند لمزيد التاكيد **السؤال الثاني** لم جاز حذف المضاف من كل الجواب
لان دلالته على المضاف قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب وهذا ثناء من الله تعالى
على الذين قالوا امنا ومعناه ما يتعظ بما في القران الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا الوصف كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم
القران فيعلمون ما الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما واما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام
من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله وهذه الاية دالة على علو شان المتكلمين
الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولا يفسرون القران الا بما يطابق دلائل العقول
ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فلما كان مفسر القران موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم
الله الثناء عليها فكذا من يتكلم في القران من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار

قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين بانهم يقولون امنا به حكى انهم يقولون
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
وفي هذه الاية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى
الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة
والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القران وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق
والارشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القران وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب
المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان وكما ان الشيء الذي يكون بين اصبعي الانسان كما تقلبه الانسان بواسطة
تلك الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما تقلبه للحق تينك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف وجوب نفسه وجد هذا
المعنى كالشيء المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزم نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب
والابصار ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما امن الراسخون في العلم بكل ما انزل الله في المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه في
ان لا يجعل قلبهم مايلا الى الباطل بعد ان جعله مايلا الى الحق فهذا الكلام برهاني مثاله محقق قرايي ومما يوكد ما ذكرنا ان الله تعالى مدح هولاء
المومنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يومنون بها على سبيل الاجمال وترك الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه
فلا بد وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم
قالوا ذلك وهذا يدل على ان الاية من اقوى المحكمات وهذا الكلام مبين واما المعتزلة فقالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون

بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الآية الى التأويل فاما ذا لا يليق فقد ذكرنا ما في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ومما
احتجوا به في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وهو صريح في ان ابتداء الزيغ منهم واما تأويلاتهم في هذه الآية فمن
وجوه الاول وهو الذي قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعها الالطاف التي معها تستمر قلوبهم على صفة
الايمان وذلك انه تعالى لما منعهم الطافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز ان يقال ازاغهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله
قلوبهم الثاني قال الاصم لا تبتلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا وهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا
قليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزيغ وقد يقول القائل لا تحملني على ايذائك
اي لا تفعل ما اضجر عنده من ايذائك **الثالث** قال الكعبي لا تزغ قلوبنا اي لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر فلانا
اي سماه كافرا **والرابع** قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك بعد اذ هديتنا وهذا اقرب من الوجه الاول الا ان يحمل على شيء آخر
وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على انه يميته قبل ان يصير كافرا وذلك لان
بقاءه حيا الى السنة الثانية يجري مجرى ما اذا ازاغه الله عن طريق الجنة **الخامس** قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا
بنور العقل **السادس** قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه في تأويل هذه الآية
وهي باسرها ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم ان كل ما صح في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت
الهيته ولصار جاهلا او بخيلا والشيء الذي يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا القدر يستمر على قول بشر بن المعتمر واصحابه الذين
لا يوجبون على الله تعالى فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف ان علم الله تعالى ان له اثرا في حمل المكلف على القبيح
قبح من الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا اثر له البتة في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا وعاصيا
فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر دائر مع فعل الكفر وجودا او عدما والكفر والزيغ باختيار العبد فلا
فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيغ والكفر واما الرابع وهو انه لو كان علمه تعالى بانه يكفر في السنة الثانية لوجب عليه ان يميته لكان علمه بانه
لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه واما الخامس وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف لان هذا متعلق بما قال في هذه الآية فاما الذين
في قلوبهم زيغ واما السادس فهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة في الدعاء وان لم يكن مقدورا
تعذر فعله فلا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك القول فكيف الكلام في تفسير قوله
تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى يزيغهم ابتداء فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى
سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى بعد اذ هديتنا اي بعد اذ جعلتنا مهتدين من لدنك رحمة واعلم ان تطهير
القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهؤلاء المؤمنين سألوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا
ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة وجوارحهم واعضاءهم مزينة بزينة الطاعة وانما قال رحمة حتى يكون ذلك شاملا لجميع انواع
الرحمة فاولها ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة
وثالثها ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة السؤال وسهولة
ظلمة القبر وخامسها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العتاب والخطاب وغفران
السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة انه لا هادي الا هو ولا مدبر الا هو لا جرم
اكد ذلك بقوله من لدنك رحمة تنبيها للعقل والقلب والروح على ان المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة
الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كانه يقول اطلب رحمة واية رحمة اطلب رحمة من لدنك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال
انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الي لكنه بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك
وكرمك وانت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجودها فكل ما سواك فهو من جودك واحسانك وكرمك يا دائم
المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا اكرم الاكرمين **قوله تعالى**
ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد اعلم ان هذا الدعاء من بقية
كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانهم قالوا ليس الغرض من هذا
السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة انما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم
القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الآباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة
وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة والكرامة ابد الآباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة وفي الآية مسائل **المسألة
الاولى** قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا
المسألة الثانية قال الجبائي ان كلام المؤمنين تم عند قوله لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فكان ولو
كان هذا من تمام كلام المؤمنين لوجب ان يقول انك لا تخلف الميعاد كما قال حكاية عن المؤمنين في آخر هذه السورة ربنا وآتنا ما وعدتنا

على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريق العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور
ومثله في كتاب الله كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فان قيل فلم قالوا في هذه الآية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في
تلك الآية انك لا تخلف الميعاد قلنا الفرق والله اعلم ان هذه الآية مقام الهيبة يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين
فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في آخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه
بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد **المسألة الثالثة** احتج الجبائي بهذه
الآية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا والوعد
والموعد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الآية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف في الوعيد الجواب لا نسلم انه تعالى
يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة وكما انكم اثبتم ذلك الشرط
بدليل منفصل وكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه يوعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله
تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لا يجوز ان يكون ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا
لا يجوز ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسألة
الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر
الواحدي في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال
والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر اذا وعد السراء انجز وعده وان وعد الضراء فالعفو مانعه
وروي المناظرة التي دارت بين ابي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبائر
فقال اقول ان الله تبارك وتعالى وعد واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم لا اقول
اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وتعد الرجوع عن الايعاد كرما وانشد

وانى وان اوعدته او وعدته لمكذب ايعادي ومنجز موعدي

واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمي الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو
ابن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد
على الوعد وانا انما ذكرت هذا البيان للفرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم
ومن اسقط حق غيره فذاك هو اللوم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك
لو لم تفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم
العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله اعلم **قوله تعالى ان الذين كفروا
لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار** واعلم ان الله تعالى لما حكى عن المؤمنين
دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في قوله
ان الذين كفروا قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني اعلم انه رسول الله حقا ولكني
ان اظهرت ذلك اخذ ملوك الروم مني ما اعطوني من المال فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة والقول
الثاني اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ **المسألة الثانية** اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان
منتفعا به ثم تجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله تعالى لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب
في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق
الى دفع المضار اذا لم يتأت في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظير هذه الآية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم
وقوله المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله
ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب
المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان تشتعل النار فيهم كا
شتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار وبالضم مصدر وقرئ وقود النار بالضم
المسألة الثالثة في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله فحذف المضاف
لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا **قوله تعالى**
كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب
يقال دأبت الشيء اداب دأبا ودؤوبا اذا اجتهدت في الشيء وتعبت فيه قال تعالى تزرعون سبع سنين دأبا اي بجد ودوام ويقال سار فلان يو

دأبا اذا اجتهد فيه في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والامر والعادة يقال هذا دأب فلان
اي عادته وقال بعضهم الدؤوب والدأب الدوام اذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان نفسر الدأب بالاجتهاد
كما هو معناه في اصل اللغة وهذا قول الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان دأب هولاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم محمد
صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كدأب ال فرعون مع موسى عليه السلم ثم انا اهلكنا اولئك بذنوبهم فكذلك نهلك هولاء الوجه
الثاني ان نفسر الدأب بالشأن والصنع وفيه وجوه الاول كدأب ال فرعون اي شأن هولاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم
كشأن ال فرعون في التكذيب لموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد في هذا الوجه
على الصنع والعادة والثاني ان تقدير الاية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيا ويجعلهم الله وقود النار كعادته
وصنعته في ال فرعون فانهم لما كذبوا برسولهم اخذهم الله بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة الى المفعول والمراد هاهنا كدأب
الله في ال فرعون ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله وقال سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن ارسلنا قبلك والثالث
قال القفال رحمة الله عليه يحتمل ان تكون الاية جامعة للعبادة المضافة الى الله والعبادة المضافة الى الكفار وكانه قيل ان عادة هولاء
الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في اهلاك اولئك الكفار المتقدمين والمقصود
على جميع التقديرات ان يصبر النبي عليه السلم والمسلمين على ايذاء الكفار وبشارتهم بان الله سينتقم منهم **الوجه الثالث**
في تفسير الدأب والدؤوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الاية واولئك هم وقود النار ثم قال كدأب ال فرعون اي دوامهم
في النار كدوام ال فرعون **الوجه الرابع** ان الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى
ان مشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة ال فرعون بالعذاب وتعبهم به فان الله تعالى بين ان عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله اغرقوا
فادخلوا نارا وفي غاية الشدة ايضا وهو قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
الوجه الخامس في التشبيه ان المشبه هو ان اموالهم واولادهم لا تنفعهم في ازالة العذاب وكان التشبيه بال فرعون حاصلا في هذين
الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بال فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا
مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم ايها الكفار المكذبون بمحمد عليه السلم بانه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم او تاخر ولا تغني عنكم الاموال
والاولاد **الوجه السادس** يحتمل ان يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستيصال فكذلك
ينزل بكم ايها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم ذلك القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى
جهنم كالدلالة على ذلك فكانه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب محمدا صلى الله عليه وسلم
امران احدهما المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير الى العذاب الدايم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي
رحمه الله اما قوله تعالى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا باياتنا المراد بالايات المعجزات ومتى كذبوها فقد كذبوا لا محالة
بالانبياء ثم قال فاخذهم الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العقاب يصير كالماخوذ الماسور الذي لا يقدر على التخلص ثم
قال والله شديد العقاب وهو ظاهر **قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد** في الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون
بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقطة فيهما من فوق وكذلك يحشرون فمن قراه بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على
صحة الياء قوله قل للذين امنوا يغفروا قل للمومنين يغضوا ومن يقل يغضوا ومن قراه بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالياء امر بان يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم
والقراءة بالتاء امر بان يحكي لهم **المسألة الثانية** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله
عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع يهود في سوق قينقاع وقال يا معشر اليهود اسلموا قبل ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا
يا محمد لا يغرنك نفسك ان قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية ان يهود اهل
المدينة لما شاهدوا واقعة اهل بدر قالوا والله ان هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى وفي التورية نعته وانه لا ترد له راية ثم
قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم احد ونكب اصحابه قالوا ليس هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية
الثالثة ان هذه الاية واردة في جميع الكفار باعيانهم علم الله تعالى انهم يموتون على كفرهم وليس في الاية ما يدل على رعيهم **المسألة
الثالثة** احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الاية فقال ان الله تعالى اخبر عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم
فلو امنوا واطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الايمان والطاعة منهم محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال
وبما لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون **المسألة الرابعة** قوله تعالى
ستغلبون اخبار عن امر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقته فكان هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ونظيره في حق عيسى عليه السلم وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم **المسألة الخامسة**

ذلك

ذلك الاية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وان مرد الكافرين الى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر حشرهم الى
جهنم قال وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال الله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله
مصير الكافرين الى جهنم حسن منه بالشر لان بئس ماخوذ من البأس وهو الشر والشدة قال الله تعالى واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس اي شديد
وجهنم معروفة **قوله تعالى قد كان لكم اية في فئتين التقتا** اعلم ان في الاية مسائل **المسألة
الاولى** لم يقل قد كانت لكم اية بل قال قد كان لكم اية وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى والمعنى قد كان لكم اتيان
هذه اية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم **المسألة الثانية** وجه النظم انا ذكرنا ان الاية
المتقدمة وهي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى الاسلام اظهروا التمرد وقالوا
لسنا امثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وان
كنتم اقويا ارباب العدد والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم اية في فئتين التقتا
يعني ان واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدة والعدد كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم
ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتاييد الله ونصرته ومن كان كذلك
فانه يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا اقويا او لم يكونوا كذلك فهذا ما يجري مجرى الدلالة على انه عليه السلم يهزم هولاء اليهود ويقهرهم
وان كانوا ارباب السلاح والقوة فصارت هذه الاية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون فهذا هو الكلام في وجه النظم
المسألة الثالثة الفية الجماعة اجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله مع اصحابه يوم بدر ومشركوا مكة
روي ان المشركين يوم بدر كانوا تسعماية وخمسين رجلا فيهم ابو سفيان وابو جهل وقادوا ماية فرس وكان معهم من الابل سبعماية بعير
واهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم ماية نفر وكان في الرجالة دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثماية وثلاثة عشر رجلا بين كل اربعة
منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين الكفار على هذه الصفة انه بينة ومعجزة ظاهرة
واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة اية بينة وجوه الاول ان المسلمين كانوا قد اجتمع فيهم من اسباب الضعف عن المقاومة
امورا منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتاهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء غزاة
الحرب لانها اول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متاهبين
متاهبين للمحاربة ومنها كثرة سلاحهم وفرسهم ومنها ان اولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الازمنة الماضية واذا كان
كذلك فلم تجر العادة ان مثل هولاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بامر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع
الكثير مع كثرة سلاحهم وتاهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا الوجه الثاني في كون هذه الواقعة اية انه صلى الله
عليه وسلم كان قد اخبر قومه بان الله ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطايفتين انها لكم يعني جمع قريش او عير ابي سفيان
وكان قد اخبر قبل الحرب بان هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك اخبارا عن
الغيب وكان معجزا الوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة اية ما ذكره الله تعالى بعد هذه الاية وهي قوله يرونهم مثليهم
راي العين والاصح في تفسير هذه الاية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المومنون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المومنين مثلي عدد
المشركين قريبا من الفين او مثلي عدد المسلمين ستماية وذلك معجز فان قيل تجويز روية ما ليس بموجود يقتضي السفسطة قلنا نحمل الروية
على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما ان يقول ان الله تعالى انزل الملائكة
حتى صار عسكر المسلمين كثيرا والجواب الاول اقرب لان الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيها قصة الملائكة **الوجه
الرابع** في بيان كون هذه القصة اية قال الحسن ان الله تعالى امد رسوله في تلك الغزوة بخمسة الاف من الملائكة
لانه تعالى قال فاستجاب لكم اني ممدكم بالف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة
فالالف مع الاربعة الالاف خمسة الاف وكان سيماهم انه كان على اذناب خيولهم ونواصيها صوف ابيض وهو المراد بقوله والله يويد بنصره
من يشا ثم قال تعالى فية تقاتل في سبيل الله وفيه مسألتان **المسألة الاولى** القراءة المشهورة فيه بالرفع وكذا
قوله واخرى كافرة وقري فية تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقري بالنصب اما على الاختصاص او على الحال من الضمير
في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لان المعنى احديهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استيناف الكلام **المسألة
الثانية** المراد بالفية التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله واخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال
تعالى يرونهم مثليهم راي العين وفيه مسألتان **المسألة الاولى** قرا نافع وابان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة
من فوق والباقون بالياء فمن قرا بالتاء فلان ما قبله خطاب اليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا او مثلي
الفية الكافرة او يكون الاية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش مثلي فية المسلمين ومن قرا بالياء فللمغايبة
التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فية تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم فقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين ٥

المسئلة الثانية اعلم انه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة والمراد بها الفئة المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان وايضا فقوله مثليهم يحتمل ان يكون المراد مثلي الرائين وان يكون المراد مثلي المرئيين فان هذا يحتمل وجوها اربعة الاول ان يكون المراد ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من الفين والاحتمال الثاني ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى اكثر المسلمين في اعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل فهذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما لاقوهم كثرهم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم في آخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الآية

والاحتمال الثالث ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المشركون والمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وازيد والسبب فيه ان الله تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم رأي العين وكانوا ثلثة امثالهم والجواب ان الله تعالى انما اظهر للمسلمين من عدد المشركين بالقدر الذي علم المؤمنون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم

والاحتمال الرابع ان الرائين هم المسلمون واظهروا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب نصرة الكفار وايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية تنافي ذلك وفي الآية احتمال خامس وهو ان اول الآية قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلثة امثالهم فقد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع امران

البحث الاول ان الاحتمال الاول والثاني يقتضي ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر لم يصر مرئيا **اما الاول** فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلاجرم يجب حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند اصحابنا لان عندنا حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا كان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد ان يقال انه حصل ذلك المعجز واما المعتزلة فهم فعندهم الادراك واجب الحصول عند استجماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه احدها ان عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلاجرم رأى البعض دون البعض وثانيها لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز ان يقال انه تعالى خلق في الهواء ما يصير مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكان ذلك محالا

البحث الثاني اللفظ وان احتمل ان يكون الراؤن هم المشركون وان يكون المسلمون واي الاحتمالين اظهر فقيل ان كون المشرك رائيا اولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا من العكس واقرب المذكورين هو قوله واخرى كافرة يرونهم والثاني ان مقدمة الآية وهي قوله قد كان لكم آية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا لاولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الرائي مشركا والثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة آية للكفار قال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فوجب ان تكون هذه الحالة آية للكفار قال قد كان لكم آية في فئتين التقتا حتى تكون حجة عليهم اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمنين لم يصح جعلها حجة على الكافر واحتج من قال الراؤون هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركون لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤون هم المؤمنون لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال وكان ذلك اولى ثم قال رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيته في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا يختص بالمنام ويقول هو مني مرأى العين اي حيث يقع عليه بصري فقوله رأي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم امامكم ومثله هو مني مناط العيوق ومزجر الكلب ثم قال تعالى والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون بالحجة والعاقبة الحميدة ثم قال ان في ذلك لعبرة وهي الآية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الآخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تعبرها وقوله لاولي الابصار اي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا الامر اي علم ومعرفة

قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث

وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول ما يتعلق بالقصة وذلك ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف صدق محمد في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من ان يأخذ ملوك الروم منه المال والجاه وايضا روينا انه عليه السلم لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهروا من انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الآية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة وان الآخرة هي خير وابقى والقول الثاني وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعده ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس حب هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة فقال قل اؤنبئكم

بخير

بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية

المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين ذلك اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا قالوا لو كان المزين هو الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن في الانسان كذلك وان كان من الله هو الحق فليكن في حق الانسان كذلك وفي القرآن اشارة الى هذه النكتة في هذه القصص في قوله هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقد احد انا اغوينا هؤلاء فمن الذي اغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلثة اقوال الاول حكي عن الحسن انه قال الشيطان زينها لهم وكان يحلف بالله على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه احدها انه تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحيوة الدنيا ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الآية قل اؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحتها لعبيده تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الآخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها على طاعة الله والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال القلب والعبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب وذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة وثالثها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يدل على ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان وكل ما كان من هذا الباب واجبا او مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى هذا ما ذكره القاضي في تفسيره وقد بقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه لا ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان حقه ان يذكر ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى او من الشيطان

المسئلة الثالثة قوله حب الشهوات فيه ابحاث ثلثة

البحث الاول ان الشهوات هاهنا هي الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذا شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها الثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية وكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها

البحث الثاني قال المتكلمون دلت الآية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب اليها والمضاف غير المضاف اليه والشهوة فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات

البحث الثالث قال الحكماء الانسان قد يحب شيئا لكنه يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحبه اما من احب شيئا واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلم اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما في هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات من النساء يدل على امور ثلثة مرتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت هذه الدرجات الثلث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد ينحل الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق وظاهر اللفظ يقتضي ان هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا او نافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته والمنافع قسمان جسماني وروحاني فالقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارية التي تزول بادنى سبب فلاجرم كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب

اللذات الروحانية فذاك لا يحصل إلا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق إلا في أوقات نادرة فلهذا السبب عمم الله هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات أما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان **البحث الأول** من في قوله من النساء والبنين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان أي الذي هو رجس فكذا أيضا معنى هذه الآية زين للناس حب النساء وكذا وكذا الذي هو مشتهيات **البحث الثاني** اعلم أنه تعالى عدد هاهنا من المشتهيات أمورا سبعة أولها النساء وإنما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق إلا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية الولد ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الولد الأنثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثر بهم إلى غير ذلك واعلم أن الله في حب الزوجة والولد في قلب الإنسان حكمة بالغة لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولتأدى ذلك إلى انقطاع النسل وكان المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فإنها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء الإنسان **المرتبة الثالثة والرابعة** القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه أبحاث **البحث الأول** قال الزجاج القناطير مأخوذ من عقد الشيء وإحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق والقنطار مال كثير يتوثق الإنسان به في دفع أصناف النوائب وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون أنه وزن لا يحد واعلم أن هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال القنطار اثنا عشر ألف أوقية وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار وروى أبي بن كعب أنه عليه السلام قال القنطار ألف دينار ومائتا أوقية وقال ابن عباس القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة وفيه أقوال سوى ما ذكرناه تركناها لأنها غير مقصودة بحجة البتة **البحث الثاني** المقنطرة مفعلة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم ألف مؤلفة وبدرة مبدرة وإبل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة **البحث الثالث** الذهب والفضة إنما كانا محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين **المرتبة الخامسة** الخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الأفراس خيلا لخيلائها في مشيها وسميت حركة الإنسان على سبيل الخيلاء اختيالا وسمي الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والأحوال الشقراء لأنه يتخيل تارة أخضر وتارة أحمر واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة أقوال **القول الأول** أنها الراعية يقال أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعي كما يقال أقمت الشيء وقومته وأجدته وجودته وأنمته ونومته والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثاني المسومة المعلمة قال أبو مسلم هو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم من أثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال أبو مسلم المراد من هذه العلامات الأوضاح والغرر التي تكون في الخيل وهي أن تكون غرا محجلة وقال الأصم إنها البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكي والقول لأبي مسلم أحسن لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال وذلك أن يكون الغرر والتحجيل وأما سائر الوجوه التي ذكروها فهي لا تفيد شرفا في الفرس القول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة أنها الخيل المطهمة الحسان قال القفال والمطهمة المرأة المليحة المتزينة **المرتبة السادسة** الأنعام جمع نعم وهي الإبل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم إلا للإبل خاصة فإنه غلب عليها **المرتبة السابعة** الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم إنه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم أنها إنما خلق ليستمتع بها فكيف يقال إنه لا يجوز إضافة التزيين إلى الله تعالى ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها أن يترك الانتفاع مع الحاجة إليه فيكون أيضا مذموما ومنها أن ينتفع به في وجه مباح من غير أن يتوسل به إلى مصالح الآخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح ثم قال والله عنده حسن المآب اعلم أن المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل إيابا وأوبة وأيبة ومآبا قال الله تعالى إن إلينا إيابهم والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه كان الواجب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها إلى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فإن قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب الذي هو مقصود بالذات هو الجنة فأما النار فهو مقصود بالعرض لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه أسرار غامضة

قوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي أؤنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن أبي عمرو ونافع **المسألة الثانية** ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه الأول أن يكون المعنى هل أنبئكم بخير من ذلكم ثم ابتدأ فقال للذين اتقوا كذا وكذا والثاني هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم

يبتدأ فقال للذين اتقوا كذا وكذا والثاني هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبتدأ فقال عند ربهم جنات تجري **والثالث** هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبتدأ فيقال جنات **المسألة الثالثة** في وجه النظم وجوه الأول أنه تعالى لما قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والثاني أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى والآخرة خير وأبقى والثالث كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وإن كان حسنا منتظما إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا **المسألة الرابعة** إنما قلنا إن نعم الآخرة خير من نعم الدنيا لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة أما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين أن التقوى ما هو وبالجملة فالإنسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض أصحابنا التقوى عبارة عن الاتقاء عن الإشراك وذلك لأن التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالإيمان قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ومن الاتقاء عن بعض المحظورات لأن ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز وحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه وكان قوله للذين اتقوا محمولا على كل من اتقى الكفر بالله تعالى أما قوله تعالى عند ربهم ففيه احتمالات الأول أن يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين والثاني أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله تعالى أما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم أن قوله تجري من تحتها الأنهار وصفا لطيب الجنة ودخل تحت النعمة الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على المطالب كما قال فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ثم قال وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها أزواج مطهرة خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وأزواج مطهرة وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن كانت عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللاتي لا يحصل الأنس إلا بهن ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الدنيئة ومن القبح وتسوية الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله والله بصير بالعباد وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ عاصم ورضوان من الله بضم الراء والباقون بكسرها أما الضم فهي لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران **المسألة الثانية** قال المتكلمون الثواب له ركنان أحدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم أزيد في إيجاب السرور من تلك المنافع وأما الحكماء فإنهم قالوا الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية والرضوان هو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير أول هذه المقامات راضيا عن الله وفي آخرها مرضيا عند الله وإليه الإشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الآية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم **ثم قال تعالى** والله بصير بالعباد أي عالم بمصالحهم فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعم الآخرة وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا

قوله تعالى الذين يقولون ربنا إننا آمنا الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في إعراب موضع الذين يقولون وجوه الأول أنه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز أن يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا الثاني أن يكون نصبا على المدح والثالث رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا **المسألة الثانية** اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا إننا آمنا ثم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الإيمان إلى طلب المغفرة والله تعالى حكى عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على أن العبد بمجرد الإيمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله فإن قالوا الإيمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب وأيضا فمن أطاع الله في جميع الأمور وتاب عن جميع الذنوب كان إدخاله في النار قبيحا من الله عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله إما الجهل أو الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فإدخال الله إياهم في النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان في الدعاء والتضرع في أن لا يفعله الله عبث وقبيح ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار فإن قيل أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث أتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين قلنا هذه الآية تؤكد ما ذكرناه وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الإيمان وسيلة إلى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهو كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول

المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة اولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات **قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الصابرين قيل نصب على الحال المدح تقديره اعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من الذين **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما ذكرها هنا صفات خمسة الصفة الاولى كونهم صابرين والمراد كونهم صابرين في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد بان لا يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال سفين بن عيينة في قوله وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الاية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله بسبب الصبر وروي انه وقف رجل على الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله فقال لا فقال الصبر لله فقال لا فقال الصبر مع الله فقال لا قال فايش فقال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة الثانية كونهم صادقين واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على الفعل والقول والنية فالصدق في القول مشهور وهي مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على الطاعة والمواظبة عليها **الصفة الرابعة** كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة والجهاد وساير وجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وتسحر اذا اكل في ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا ان يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر مزيد اثر في كمال العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا اعرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة الصبح والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله الصابرين والصادقين احمل من قوله الذين يصبرون يدل على ان هذا المعنى عادتهم واخلاقهم والحقهم لا ينفكون عنها **المسئلة الرابعة** اعلم ان الله تعالى على عباده انواعا من التكاليف فالصابر هو الذي يصبر على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلزم من عند نفسه انواعا اخر من الطاعة اما بسبب النذر او بسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه وذلك بان ياتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متاخرة عن الاولى لا جرم ذكر سبحانه الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان اعظم الطاعات امران احدهما الخدمة بالمال والبه الاشارة بقوله والشفقة على خلق الله فذكرها ههنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس والبه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره ههنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخر في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الاية في شرح عروج العبد من الادنى الى الاشرف فالاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف الى الادنى فالادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس **المسئلة الخامسة** هذه الخمسة الاشارات الى تعديد الصفات لموصوف واحد وكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها هنا واو العطف واظن والعلم عند الله ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل تحت المدح واستوجب هذا الثناء الجزيل **قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط** اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا امنا اردفه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد عليه السلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرانية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان يجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم اما من الله تعالى فهو انه اخبر في القران انه واحد لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلائل السمعية في هذه المسئلة جائز واما من الملائكة واولي العلم فكلهم اخبروا ان الله واحد لا شريك له معه فثبت على هذا التقدير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي

العلم اما من الله تعالى فهو انه اخبر في القران انه واحد لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسئلة جائز واما من الملائكة واولي العلم فكلهم اخبروا ان الله واحد لا شريك له معه فثبت ان هذا التقدير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم الوجه الثاني ان يجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك واما الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل والرسل للعلماء والعلماء للعامة فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وفي حق الملائكة واولوا العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه قيل للرسول ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام **القول الثاني** قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة واولوا العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انه قد جمعهم اللفظ فان قيل المدعي للوحدانية هو الله تعالى فكيف يكون المدعي شاهدا الجواب من وجوه الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذي خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة لغيره ثم بعد نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل والتوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله الوجه الثاني في الجواب انه الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر وكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو والوجه الثالث ان هذا وان كان في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق ان يخل بمصالح العبد وكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب وجوب الكرم علينا ان نصلح مهمات جميع الخلق الوجه الرابع في الجواب قرا ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر ان ثم قرا ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراض في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى **المسئلة الثانية** المراد من اولي العلم في هذه الاية الذين عرفوا وحدانية الله تعالى بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال عليه السلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول **المسئلة الاولى** اما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسائل قائما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وقولك لا رجل الا عبد الله شجاعا والوجه الثاني ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح فان قيل اليس من حق المنصوب على المدح ان يكون معرفة كقوله الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة ايضا وانشد سيبويه

وياوي الى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالى

المسئلة الثانية قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه جاء على المؤمنين والتقدير واولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة والوجه الثاني هو قول جمهور المفسرين انه حال من شهد الله **المسئلة الثالثة** معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقة اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله بها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله تعالى وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب اما ما اتصل بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الاية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الاية دالة على ان من اجاز الرؤية او ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع وهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه من

ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما عرف ان الله عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله تعالى جهلا نفذ اعترافه بهذا الخبر ثم ابي ان يخوض في امثال هذه المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو العزيز الحكيم وفي الفائدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير الاية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو وتظيره قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله ومتى كان كذلك فقد صح القول بوحدانية الله الثاني انه تعالى اجرى الله شهد انه لا اله الا هو وشهدت الملائكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولوا العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذلك هذه الاية على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولوا العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذلك هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هو هذه الكلمة واذا كان في اكثر الاوقات الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها كان مشتغلا باعظم انواع العبادات فكان الغرض من التكرير في هذه الاية حث للعباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو اولا ليعلم انه لا يستحق العبادة الا الله وذكره ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان متقدما في المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم

قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فتح ان وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم اما قراءة الكسائي فالنحويون ذكروا فيه وجوها ثلاثة الاول التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا يوجب ان يكون الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين ان يجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا بان دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال على قولك ضربت زيدا راسه فان قيل فعلى هذا الوجه يجب ان لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال ضربت زيدا راس زيد قلنا قد يظهرون الاسم في موضع الكناية قال الشاعر لا ارى الموت يسبق الموت شيء وامثاله كثيرة **المسئلة الثانية** في كيفية النظم من قرأ ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرأ ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد امر شهد الله بصحته وشهد الملائكة واولوا العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام **المسئلة الثالثة** اصل الدين في اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلاثة وجوه الاول انه عبارة عن الدخول في السلم اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام اي لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني اسلم اي دخل في السلم كقولهم اسنى واقحط واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانباري المسلم المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان اي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة اما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول ان قوله ان الدين عند الله الاسلام وهذا يقتضي ان الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الاسلام غير الايمان وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولا عند الله تعالى فان قيل فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فهذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا في الظاهر والايمان ايضا كان حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذي يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله وكان تقدير الاية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر

قوله تعالى وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الغرض من الاية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير بقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب وفيه وجوه الاول المراد منهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قرب وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم من التوراة بغيا بينهم وتحاسدوا على طلب الدنيا والثاني المراد النصارى واختلافهم في امر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بانه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل الكتاب **المسئلة الثانية** قوله الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم والمراد منه الا من بعد ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناها على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الاية في كل اهل الكتاب وهم جمع عظيم **المسئلة الثالثة** في انتصاب قوله بغيا

وجهان الاول قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ومنع الشر والثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب قائم مقام قوله وما بغى الذين اوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له وبين المصدر ان المفعول له غرض للفعل واما المصدر فهو المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل **المسئلة الرابعة** قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغي بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغي وقال القفال وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انهم انما اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم والثاني يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي ثم قال تعالى ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه وجهان الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اي يجازيه على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال

قوله تعالى فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله

اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر مع ذلك بين انه تعالى كيف الرسول عليه السلام ما يفعلونه في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان الاول انه اعراض عن المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الاية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وقد ذكر قبل هذه الاية ايات دالة على صحة دينه فاولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهي المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله تعالى قد كان لكم اية في فئتين التقتا ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفي الضد والند والصاحب والولد بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما كان لاجل البغي والحسد وذلك مما يحملهم على الانقياد للحق والتامل في الدلائل لو كانوا محتاطين فظهر انه لم يبق من اسباب اقامة الحجة على صدق الكفار شيء الا وقد حصل فبعد هذا قال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن يعني انا بالغت في تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم الانف والحسد وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدون وان اعرضتم فان الله من وراء مجازاتكم وهذا التاويل طريق معتاد في الكلام فان المحق اذا ابتلي بالمبطل اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول في اخر الامر اما انا ومن اتبعني فمنقادون الى الحق مستسلمون له مقبلون على عبوديته تعالى وتقدس فان وافقتم واتبعتم الحق الذي انا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرتها فقد اهتديتم وان اعرضتم فان الله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج مع المبطل المصر في اخر كلامه الطريق الثاني وهو ان قوله اسلمت وجهي لله محاجة واظهار الدليل وبيانه من وجوه الاول ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه تعالى مستحقا للعبادة فكانه عليه السلام قال للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل فانا متمسك بهذا القدر المتفق عليه وداعي الخلق اليه وانما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى والمشركون يدعون وجوب عبادة الاوثان لهذه الاشياء فعليهم اثباتها واما انا فلا ادعي الا وجوب عبادة الله وطاعته وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الاية قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا

والوجه الثاني في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم عليه السلام والاقرار بانه كان محقا في قوله صادقا في دينه الا في زيادات في الشرائع والاحكام فامر الله تعالى محمدا عليه السلام في هذا الموضع ان يقول كقول ابراهيم حيث قال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا فيقول محمد عليه السلام اسلمت وجهي كقول ابراهيم وجهت وجهي اي اعرضت عن كل معبود سوى الله وقصدته بالعبادة واخلصت له فتقدير الاية كانه تعالى قال فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا متمسك بطريقة ابراهيم عليه السلام وانتم معترفون بان طريقته حق بعيدة عن كل شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله وجادلهم بالتي هي احسن الثالث في كيفية الاستدلال ما خطر بالي عند كتبة هذا الموضع وهو ان ما قبل هذه الاية ان الدين عند الله الاسلام فقال الدليل عليه اني اسلمت وجهي لله وذلك لان المقصود من الدين انما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فاذا اسلمت وجهي لله فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا من قهره وسطوته ولا اشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه يناسب الاية مناسبة كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يعني لا تجوز العبادة الا لمن يكون نافعا ضارا ويكون امري في يده وحكمي في قبضته وقدرته اذا كان كل واحد يعلم ان عيسى ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع في العقل ان يسلم له وان ينقاد وانا اسلم وجهي للذي منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير الخامس يحتمل ايضا ان يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابراهيم عليه السلام في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهو مروي عن ابن عباس اما قوله اسلمت وجهي لله ففيه وجوه الاول قال الفراء اسلمت وجهي اي اخلصت

عملي لله يقال اسلمت الشيء لفلان اي اخلصته له تسلمه له الشيء لم يشاركه غيره قال ومعنى الوجه ههنا العمل بقوله يريدون وجهه اي عبادته ويقال هذا وجه الامر اي خالص الامر واذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهي اليك ويقال للمتهمك في الشيء الذي لا يرجع عنه من على وجهه والثاني اسلمت وجهي لله اي اسلمت وجه عملي لله والمعنى ان كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله والانقياد لالهيته وحكمه والثالث اسلمت وجهي لله اي اسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام اعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه اما قوله تعالى ومن اتبعن ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** حذف عاصم وحمزة والكسائي الياء من اتبعن اجتزاء بالكسرة واتباعا للمصحف واثبته الاخرون على الاصل **المسئلة الثانية** من في محل الرفع عطفا على التاء في قوله اسلمت اي ومن اتبعني اسلم ايضا فان قيل لم قال اسلمت ومن اتبعني وما قال اسلمت انا ومن اتبعني قلنا لان الكلام طال بقوله وجهي لله فصار عوضا من تاكيد الضمير المتصل ولو قيل اسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول اسلمت انا وزيد ولو قال اسلمت اليوم بانشراح صدري ومن جاء معي جاز وحسن **ثم قال تعالى** وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ء اسلمتم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد عليه السلام وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان محقا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى او كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان **المسئلة الثانية** انما وصف مشركي العرب بانهم اميون لوجهين الاول لما لم يدعوا الكتاب الالهي وصفوا بانهم اميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني ان يكون المراد انهم ليسوا من اهل الكتابة والقراءة فهذه كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على ان المراد بقوله فان حاجوك عام في كل الكفار لانه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله الذين اوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال تعالى ااسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وهو استفهام في معرض التهديد والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء الامر في صورة الاستفهام لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء اليه الا ان في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهي التعيير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسئلة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيها اشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم قال تعالى في اية الخمر فهل انتم منتهون وفيه اشارة بالتقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه **ثم قال تعالى** فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هدى الله والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الاخرة وان تولوا عليه ثم قال وان تولوا يعني عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض منه تسلية الرسول وتعريفه ان الذي اليه ليس الا ابلاغ الادلة واظهار الحجة فاذا فعل فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر **قوله تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق** اعلم انه تعالى لما ذكر قبل ثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله ان الذين يكفرون بايات الله فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي كونهم كافرين بجميع ايات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك بل انهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد الجواب من وجهين الاول ان نصرف ايات الله الى المعهود السابق وهو القران ومحمد والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع ايات الله لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الايات اذ لو كان مؤمنا بشيء منها لامن بجميعها **الصفة الثانية** قوله ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الحسن يقتلون النبيين وهو للمبالغة **المسئلة الثانية** روي عن ابي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا او رجل امر بالمنكر ونهى عن المعروف وقرأ هذه الاية ثم قال صلى الله عليه وسلم يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من اخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الاية سؤالات **الاول** اذا كان قوله ان الذين يكفرون بايات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول ولم يقع منهم قتل الانبياء والقائمين بالقسط فكيف يصح ذلك فالجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذا كانوا مصوبين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجد القابل وكذا ههنا **السؤال الثاني** ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يقع الا ويكون كذلك الجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم قصدوا طريقة الظلم في قتلهم لا طريقة العدل الثالث قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمول على المعهود لا على الاستغراق **الصفة الثالثة** ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة وحده يقاتلون بالالف والباقون يقتلون وحجته انهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ ابي ويقتلون النبيين والذين يامرون الناس **المسئلة الثالثة** قال الحسن هذه الاية تدل

على منزلته في العظم القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلة الانبياء وروي ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اي الجهاد افضل فقال عليه السلام افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاث فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه الاول قوله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسئلتان **الاولى** انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم الثانية هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قام مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات **النوع الثاني** من الوعيد قوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اعلم انه تعالى بين بهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الاخرة فبازالة الثواب الى العقاب والله الهادي **النوع الثالث** من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين فاعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع الالام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع **قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب** اعلم انه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الاية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذي يزعمون انهم مؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يتمردون ويتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك ان هذا مذكور في معرض الذم الا انه قد دل دليل اخر على انه ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون **المسئلة الثانية** قوله اوتوا نصيبا من الكتاب المراد غير القران لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا مقرين بانه حق ومن عند الله **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي عن ابن عباس ان رجلا وامراة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال عليه السلام بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الفدكي فاتوا به واحضروا التوراة فلما اتى على اية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوزها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا اية الرجم فامر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما فغضبت اليهود لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم كان يهوديا فقال عليه السلام فهلموا الى التوراة فابوا ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الايات الدالة على نبوته فابوا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى انهم اذا ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك ولذلك قال تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الاية على هذه الرواية تدل على انه وجد في التوراة من دلالة صحة نبوته اذ لو علموا انه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لتسارعوا الى بيان ما فيه ولما ستروا ذلك الرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل وكانوا يابون اما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لانا لو اجريناه على ظاهره فهم قد اوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من لا علم له بذلك لا يدعى اليه اما قوله يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن انه القران فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين انه هو التوراة واحتج القائلون به بوجوه الاول ان الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون الى التوراة وكانوا يابون والثاني انه تعالى عجب رسوله من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ويقرون بحقيته الثالث ان هذا هو المناسب لما قبل الاية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره فيما تمادوا في تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم انما استعملوا طريقة المكابرة في نفس كتابهم الذي اقروا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق واما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بين تعالى انهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء والذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والمعرضون الباقون منهم كانه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لاجل تولي علمائهم والثاني المتولي المعرض ذلك الفريق والمعنى انه يتولى عن استماع الحجة في ذلك المقام ويعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب كانه قيل لا تظن انه تولى عن هذه المسئلة بل هو معرض عن الكل **اما قوله تعالى** ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات

فالكلام فيه تقدم في سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال في الآية الاولى ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون قال في هذه الآية ذلك التولي والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات قال الجبائي وفيها دلالة على بطلان قول من يقول ان اهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك في هذه الآية لصح في سائر الامم ولو ثبت ذلك في سائر الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واقول من حقه كان ان لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الامة حصوله في سائر الامم سلمنا انه يلزم لكن لم قلتم ان القوم لما استحقوا الذم بمجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه اخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال بل اربعين ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثاني انهم قد كانوا يتساهلون في اصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا فان عذابنا قليل وهذا خطأ لان عندنا المخطئ في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم والثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد استبعدوا بعث محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا انه لا تأثير له في تغليظ العقاب وكان ذلك تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائي بهذه الآية ضعيف وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة

اما قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل ويكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالتهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كيف انت وهو لم يزرني فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا ادناني واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل فكيف لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الآية اما قوله اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ولم يقل في يوم لان المراد لجزاء يوم او لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام متعلق بفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلا وايضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حملت ما كسبت على فعل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب وعقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون بان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة لا يخلد في النار اما الاول فلان صاحب الكبيرة لا شك انه يستحق العقاب بتلك الكبيرة والآية دلت على ان كل نفس توفى عليها ما كسبت وذلك يقتضي حصول العقاب لصاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق بكونه مؤمنا ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب في الجنة ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يقال بان يعاقب في النار ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ثواب ايمانه انحبط بعقاب معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وايضا فانا نعلم بالضرورة ان القول بصحة المحابطة يمنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ رحمه الله يقول ثواب لحظة ايمان يسقط عقاب كفر سبعين سنة وثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان لا يحبط عقاب ذنبه ولا شك انه كلام ظاهر

قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسوله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه لطريق هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب فقال قل اللهم مالك الملك وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض عن يا وقال الفراء كان اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضم لم اليها حجة الاولين على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفراء لما صح ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا فاغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف والثاني وهو للزجاج لو كان الامر كما قال لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال الله امنا كما يقال ويلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل امه الثالث لو كان على ما قال الفراء لكان حرف النداء لازما كما يقول يا الله اغفر لي اجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان قوله يا الله ام معناه يا الله اقصد فلو قال فاغفر لكان المعطوف

مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا والثاني قوله فاغفر لنا اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا وكان المطلوب في الحالين شيئا واحدا فكان ذلك اكد ونظائره كثيرة في القرآن واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه شيء اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه هو الاصل في معرض التعجب فكذا ههنا واما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز ان يقال يا اللهم وانشد الفراء

وما عليك ان تقولي كلما سبحت او صليت يا اللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من النحو واللغة سليما من الطعن واما قوله كان يلزم ان يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء لقوله تعالى يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يختص هذا الاسم بالتزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين بوجوه الاول انا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد اخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسماء حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر والثالث لو كانت الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة وانه غير جائز وهذا جملة الكلام في هذا الموضع

المسئلة الثانية مالك الملك في نصبه وجهان وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج انه مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا

المسئلة الثالثة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما افتتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك وروي انه عليه السلام لما خط الخندق عام الاحزاب قطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون فخرج من وسط الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كأنه مصباح في جوف ليل مظلم وكبر وكبر المسلمون وقال عليه السلام اضاءت لي منها قصور الحيرة كأنها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها قصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فاضاءت لي منها قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تفتح لكم وانتم انما تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الآية وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم ويرد ذل العرب عليهما وامره بذلك دليل على انه يستجيب له هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء اذا امروا بدعاء استجيب لهم

المسئلة الرابعة الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر على كل قادر ومقدور وعلى كل مالك ومملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة الاول قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما فالنبوة اعظم مراتب الملك لان العلماء لهم امر عظيم على بواطن الخلق والجبابرة لهم امر على ظواهر الخلق والانبياء امرهم نافذ في الظواهر والبواطن اما البواطن فلانه يجب على كل احد ان يقبل دينهم وشريعتهم وان يعتقد ان ذلك هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو خالفوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل ان بعضهم كان يستبعد ان يجعل الله بشرا رسولا لحكى الله عنهم ابعث الله بشرا رسولا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى ان يرسل رسولا من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم واما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا واسلافنا واما قريش فما كانوا اهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد عليه السلام واما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة على ما حكى الله عنهم في قوله ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وايضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم ان اليهود تكبروا على محمد صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بان بين انه سبحانه هو مالك الملك فيؤتي ملكه من يشاء وينزع الملك ممن يشاء فان قيل فاذا حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على ايتاء ملك النبوة وجب ان تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل من النبوة من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا اخرجها الله تعالى من نسله وشرف بها انسانا آخر من غير ذلك النسل صح ان يقال انه تعالى نزعها عنهم واليهود كانوا معتقدين ان النبوة لا بد وان تكون في بني اسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بها صح ان يقال نزع ملك النبوة من بني اسرائيل الى العرب والجواب الثاني ان يكون المراد من قوله وتنزع الملك

بمن يشاء اي يحرمهم ولا يعطيهم هذا الملك على معنى انه يسلبه ذلك بعد ان اعطاه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع ان هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال تعالى مخبرا عن الكفار انهم قالوا للانبياء عليهم السلام لتعودن في ملتنا وقالت الانبياء وما يكون لنا ان نعود فيها مع انهم ما كانوا فيها فهذا جملة الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء بملك النبوة والقول الثاني ان يكون المراد من الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشياء احدها كثرة المال والجاه اما كثرة المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع والحرث والنسل واما كثرة الجاه فهو ان يكون مقبولا مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون في طاعته وتحت امره ونهيه والثالث ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه واحد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم ان كل ذلك لا يحصل الا من الله اما كثرة المال فقد نرى جماعة في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد والعنا العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم قدره واما الجاه فالامر فيه اظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر خذلانا ومهانة في عين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي والداني واما القسم الثاني وهو كون الرجل واجب الطاعة فمعلوم ان هذا تشريف يشرف الله تعالى به بعض عباده واما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله فثبت بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى في قوله تؤتي الملك من تشاء واعلم ان للمعتزلة هاهنا بحثا قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المجازاة ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا ممن فسق عن امر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الملك مختص بملوك العدل فاما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله تعالى وكيف يصح ان يكون بايتاء الله تعالى وقد الزمهم ان لا يملكوه ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المخصوصون بان الله تعالى اتاهم ذلك الملك فاما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه في الرزق انه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى عن الانتفاع به وامره بان يرده على مالكه فكذا هاهنا قالوا واما النزع فبخلاف ذلك وذلك لانه تعالى كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن ملوك الظالمين ونزع الملوك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها ان يأمر تعالى المحق بان يسلب الملك الذي في يد المتغلب المبطل ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزاع الى الله تعالى لانه وقع على امره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد رسوله هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم ان هذا الموضع مقام بحث مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لا عن فاعل او انما حصل ذلك بفعل ذلك المتغلب او انما حصل بالاسباب الربانية والاول نفي للصانع والثاني باطل لان كل احد حريص على تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر له فلم يبق الا ان يقال بان ملك الظالمين انما حصل باعطاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل اليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر جليسا معه فاينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل في كيفية احوال الملوك اضطر الى العلم بان ذلك ليس الا من الله تعالى ولذلك قال الحكيم الشعر لو كان بالحيل الغنا لوجدتني باجل اسباب السما تعلقي لكن من رزق الحجى حرم الغنى ضدان مفترقان اي تفرق ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق والقول الثالث ان قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع انواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام والتخصيص من غير دليل لا يجوز واما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم ان العز قد يكون في الدين وقد يكون في الدنيا فاما في الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشياء الموجبة للعزة هو الايمان واذل الاشياء الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمشية العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعزه به ومن اذلال الله عبده بكل ما اذله به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله والاذلال بالكفر ليس الا من الله وهذا وجه قوي في المسألة قال القاضي الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون في الدين وقد يكون في الدنيا اما الذي في الدين فهو ان المؤمن لا بد وان يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة وايضا فانه تعالى يمدهم بمزيد الالطاف ويعليهم على الاعداء بحسب المصلحة واما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الاموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير النتاج في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا باق وذلك لان كل ما يفعله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لا يفعله لانعزل عن الالهية ولخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات حفظ الهية نفسه من الزوال فاما العبد فلما خص نفسه بالايمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي عز نفسه وكان اعزازه لنفسه اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان الكلام المذكور لازم على القوم

اما قوله تعالى وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يذل اعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل احدا من اوليائه وان افقرهم وامرضهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة اما بالثواب او بالعوض فصار ذلك

كالعضد

كالعضد والجارحة فانهما وان كانا يؤلمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما انهما تعذيب فان وصف الفقر بانه ذل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها ان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها ان يجعلهم حولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة واعظم انواع الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه الاول وهو ان اعزاز الاسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لان احدا لا يختار الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان والمحبة والمعرفة والهداية فلما اراد العبد الايمان ولما لم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد اما ان يكون بواسطة شبهة واما ان يقال بوصاية العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل جهل حصل انما حصل بجهل اخر سبقه وبعده لزم التسلسل وهو محال فبقي ان يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعل العبد ابتداء من غير سبق موجب الشبهة لكنا نجد من انفسنا ان العاقل لا يرضى لنفسه ان يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله عبده وتحيره اياه الثالث ما بينا ان الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الشر والجهل والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة والمعنى بقدرتك الخير والالف واللام يوجبان العموم فالمعنى بقدرتك تحصل كل الخيرات وايضا فقوله بيدك الخير يفيد الحصر فانه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك كما ان في قوله تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد الغير فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه بتكوينه وتخليقه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب ان يكون الخير من تخليق الله لا من تخليق العبد وهو الاستدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد في التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف وافضل من فعل الاخر كان ذلك الفاعل اشرف واكمل من الاخر ولا شك ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الاية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل هذه الاية حجة عليكم من وجه اخر لانه لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بخلق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد ان بيده الخير لا بيد غيره وهذا ينافي ان يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافي ان يكون بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل الخير من جهة العباد حصل فلولا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا ان هذا اضعف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات مضافا الى الله ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله تعالى انك على كل شيء قدير فهذا كالتأكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال

قوله تعالى تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل فيه وجهان **الاول** ان يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة بالعكس من ذلك وانما فعل سبحانه ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمة بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من ايلاج احدهما في الاخر ايجاد كل واحد منهما عقيب الاخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل واما قوله تعالى وتخرج الحي من الميت ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ حمزة ونافع والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى واحد قال المبرد اجمع البصريون على انهما سواء وانشدوا

ليس من مات فاستراح بميت ... انما الميت ميت الاحياء

وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب الذاهبون الى ان الميت قد مات والميت لم يمت **المسألة الثانية** ذكر المفسرون وجوها احدها يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان بن نوح عليه السلام والثاني يخرج الحيوان الطيب من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة والنخلة من النواة وبالعكس قال القفال رحمة الله عليه والكلمة محتملة للكل اما الكفر والايمان فقال تعالى او من كان ميتا فاحييناه يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحيوة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله تعالى وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول انه تعالى يعطي من يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه من يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقدر ولا محدود بل يبسطه له بسطا كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الانسان عنده ما لا يحصى والثالث وترزق من تشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لان من اعطى على قدر الاستحقاق فقد اعطى بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لا ترزق عبادك على مقادير اعمالهم والله اعلم

قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين

في كيفية النظم وجهان الأول أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لأن كمال الأمر ليس إلا في شيئين التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله فقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين الثاني لما بين أنه مالك الدنيا والآخرة بين أنه ينبغي أن تكون الرغبة فيما عنده وعند أوليائه دون أعدائه وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في سبب النزول وجوه الأول جاء قوم من اليهود إلى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد بن خيثمة لأولئك النفر من المسلمين احذروا هؤلاء اليهود واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية الثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله عنها الثالث نزلت في عبد الله بن أبي وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار ويرجون لهم الظفر على رسول الله الرابع أنها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الأحزاب قال يا نبي الله إن معي خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية في تحريم موالاة الكافرين واعلم أنه تعالى أنزل آيات أخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض واعلم أن كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه أحدها أن يكون راضيا بكفره ويتولاه لأجله وهذا ممنوع منه لأن كل من فعل ذلك كان مصوبا في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل أن يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فإن قيل أليس أنه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الآية لأنه قال يا أيها الذين آمنوا فلا بد وأن يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه والقسم الثالث وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الإسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين فأما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وأيضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مواليا فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن أصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وإن قاما في هذه الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين **المسألة الثانية** أما قراءة الجمهور لا يتخذ فهي مجزومة للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على الرفع أن من كان مؤمنا فلا ينبغي أن يتخذ الكافر وليا واعلم أن معنى النهي ومعنى الخبر متقاربان لأنه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالي الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك **المسألة الثالثة** قوله من دون المؤمنين أي من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله أي من غير الله وذلك لأن لفظ دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو أي في مكان أسفل منه ثم إن من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني أنه منسلخ من ولاية الله رأسا وهذا أمر معقول فإن موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال:

تود عدوي ثم تزعم أنني ... صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل أن يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا أبلغ ثم قال تعالى إلا أن تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ الكسائي تقاة بالإمالة وقرأ نافع وحمزة بين التفخيم والإمالة والباقون بالتفخيم وقرأ يعقوب تقية وإنما جازت الإمالة لتؤذن أن الألف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلأجل الحرف المستعلي وهو القاف **المسألة الثانية** قال الواحدي يقال اتقيته تقاة وتقى وتقية وتقوى وإذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وإنما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لأن تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال الله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وقال الشاعر:

وبعد عطائك المائة الرتاعا

فأجرى مجرى الإعطاء قال ويجوز أن يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة **المسألة الثالثة** قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أتشهد أني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم أنه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الآخر فقال أتشهد أن محمدا رسول الله فقال نعم نعم نعم ثلاثا فقال أتشهد أني رسول الله فقال إني أصم ثلاثا فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئا له وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم أن نظير هذه الآية قوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان **المسألة الرابعة** اعلم أن للتقية أحكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها **الحكم الأول** أن التقية إنما تجوز إذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز أيضا أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط أن يضمر خلافه وأن يعرض في كل ما يقول فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب الحكم الثاني للتقية أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز التقية كان ذلك أفضل ودليله ما ذكرناه من قصة مسيلمة الحكم الثالث أنها إنما تجوز فيما يتعلق بإظهار الدين وأما ما يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع

الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة **الحكم الرابع** ظاهر الآية يدل على أن التقية إنما تحل مع الكفار الغالبين إلا أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس **الحكم الخامس** التقية جائزة لصون النفس وهل هي جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز ههنا **الحكم السادس** قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا في أول الإسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الإسلام فلا وروى عوف عن الحسن أنه قال التقية جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة وهذا القول أولى لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان **الأول** أن فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس أنه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد أن الذي أريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله أو من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم أن العقاب الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب لكونه قادرا على ما لا نهاية له وأنه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد والقول الثاني أن النفس ههنا تعود إلى اتخاذ الأولياء من الكفار أي ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل ثم قال وإلى الله المصير والمعنى أن الله يحذركم عقابه عند مصيركم إلى الله

قوله تعالى قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية في الظاهر أتبعه تعالى بالوعيد على أن يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لأن من أقدم عند التقية على إظهار الموالاة فقد يصير إقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى أنه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد أنه لا بد وأن يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الآية سؤالات **السؤال الأول** هذه الآية جملة شرطية فقوله إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك أن الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى والجواب أن تعلق علم الله بأنه حصل الآن لا يحصل إلا عند حصوله الآن ثم إن هذا التبدل والتجدد إنما وقع في النسب والإضافات والتعلقات لا في حقيقة العلم وهذه المسألة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام **السؤال الثاني** محل البواعث والضمائر هو القلب فلم قال إن تخفوا ما في صدوركم الجواب لأن القلب في الصدر فجاز إقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور الناس وقال فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **السؤال الثالث** إن كانت هذه الآية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق الجواب قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام في سورة البقرة في قوله لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله **ثم قال تعالى** ويعلم ما في السماوات وما في الأرض واعلم أنه رفع على الاستئناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله جزم الأفاعيل ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله فإن يشإ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل رفعا وفي قوله ويعلم ما في السماوات وما في الأرض غاية التحذير لأنه إذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال والله على كل شيء قدير إتمام التحذير وذلك لأنه لما بين أنه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين أنه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة قادرا على إيصال حق كل أحد إليه فيكون هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب

قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيها مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها الأول قال ابن الأنباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير وإلى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الآية السابقة كأنه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم الثالث العامل فيه قوله والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وإن كان غيره من الأيام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شأنه كقوله مالك يوم الدين الرابع أن العامل فيه قوله تود الخامس يجوز أن يكون منتصبا بمضمر والتقدير تود كل نفس كذا وكذا واذكر يوم تجد كل نفس **المسألة الثانية** اعلم أن العمل عرض لا يبقى فلا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التأويل وهو على وجهين الأول أنه يجد صحائف الأعمال وهو كقوله تعالى إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه والثاني أنه يجد جزاء الأعمال وقوله محضرا يحتمل أن يكون المراد أن تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ويحتمل أن يكون جزاء العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصل أما قوله وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ففيه مسألتان **المسألة الأولى** قال الواحدي الأظهر أن يجعل ما ههنا بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على الأولى ويجوز أن تكون ما شرطية إلا أنه كان يلزم أن ينصب تود أو يحذف ولم يقرأ أحد إلا بالرفع فكان هذا دليلا على أن ما ههنا بمعنى الذي فإن قيل فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع لأنه حكاية عن الكافر في ذلك اليوم وأكثر موافقة للقراءة المشهورة **المسألة الثانية** في الواو في قوله وما عملت من سوء قولان الأول وهو قول أبي مسلم الأصفهاني أن الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء وأما قوله تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ففيه وجهان الأول أنه صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء الذي تود أن يبعد ما بينها وبينه الثاني أن يكون حالا والتقدير تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعدها عنه والقول الثاني أن الواو واو الاستئناف وعلى هذا لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين وعلى وضع الكرم واللطف هذا وذلك

بينه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد **المسئلة الثانية** الامد الغاية التي ينتهي اليها ونظيره قوله تعالى يا ليت بيني وبينك
بعد المشرقين فبئس القرين واعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان او على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم
الله نفسه وهو لتأكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه
يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال الحسن ومن رأفته بهم ان حذرهم نفسه الثاني انه رؤف بالعباد فهو
حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث انه لما قال ويحذركم الله نفسه والوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو الوعد ليعلم العبد
ان وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه الرابع وهو ان لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض
هونا وقال عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد يا لمطيعين والمحسنين

قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله اعلم انه تعالى لما دعا القوم
الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت
هذه الاية وروي انه عليه السلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابرهيم فقالت قريش
انما نعبد هذه حبا لله ليقربونا الى الله وروي ان النصارى قالوا انا نعظم المسيح حبا لله فنزلت هذه الاية وبالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعي انه
يحب الله ويطلب مرضاته وطاعته فقال لرسوله قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقرير
الكلام ان كل من كان يحب الله لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجب
وجب متابعته فان لم يحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الكلام
المستقصى في المحبة قد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله والمتكلمون مصرون على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه
واجلاله او محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك
لانه لا يمكن ان يقال في كل شيء انه انما يكون محبوبا لاجل معنى آخر والا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا لذاته كما انا
نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته وكذلك فانا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما
مع انا نقطع انه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة
محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه وتعالى وكان ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته من لذاته ومن المتقدمين من يحكى انه حكى طهرا من آثار كماله
وجلاله قال المتكلمون واما محبة الله للعبد فهو عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه **المسئلة الثانية**
القوم كانوا يدعون انهم يحبون الله ويظهرون الرغبة في ان يحبهم الله والاية مشتملة على الالزام من الوجهين احدهما ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله والله
تعالى يحب كل من اطاع الله وايضا فليس في متابعتي الا اني ادعوكم الى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غير الله ومن احب الله كان راغبا فيه لان المحبة
توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب **المسئلة الثالثة** صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن
في اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ على الطعن في اولياء الله فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك
الكلام الفاحش في تفسير كلام الله ونسأل الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاؤه
الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع
المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه

قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين روي انه لما نزل قوله ان كنتم تحبون الله الاية قال عبد الله بن ابي ان محمدا جعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا
ان نحبه كما احبت النصارى عيسى عليه السلم فنزلت هذه الاية وتحقيق الكلام ان الاية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق القى شبهة
في الدين وهي ان محمدا عليه السلم يدعي لنفسه مثل ما تقوله النصارى في عيسى ذكر الله هذه الاية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله والرسول
يعني انما اوجب الله عليكم متابعتي لا لما تقوله النصارى في عيسى عليه السلم بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول
لزم ان تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي القاها المنافق في الدين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله
لا يحب الكافرين يعني ان اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه تعالى انما يحبهم للثناء والمدح ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة

قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين
واعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى آدم وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا
على ان اصناف المكلفين اربعة الملائكة والجن والانس والشياطين اما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله خلقهم من الريح ومنهم
من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك الاول انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه الثاني قدروا لهذا السبب على حمل العرش
لان الريح تقوم وتحمل الاشياء الثالث لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت واخلصت لله تعالى

والاولى

والاولى ان يجمع بين القولين فنقول ابدانهم من الريح وارواحهم من النور فهؤلاء هم سكان السموات واما الشياطين فهم كفرة اما ابليس فكفره
ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم
وان اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء البشر قال تعالى أفتتخذونه وذريته اولياء من دوني
وهم لكم عدو وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله تعالى حكاية عن ابليس
خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم اما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا
القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو والدهم الاول والا لذهب الى ما لا نهاية له والقرآن دل على ان ذلك
الاول هو آدم على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون الحق وقال يا ايها الناس اتقوا
ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العلماء على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا
في ان البشر افضل ام الملك وقد استقصينا هذه المسئلة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه
الاية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى آدم واولاده من الانبياء على كل العالمين وجب
ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه الاية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين ادى الى التناقض
لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم افضل من الآخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل
عالمي زمانه او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تعالى في صفة
بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد عليه السلم بل قلنا المراد به عالمي زمان كل واحد منهم فكذا ههنا والجواب
ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في الباب انه ترك العمل بعمومه
في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان يتركه في سائر الصور من غير دليل **المسئلة الثانية** اصطفى في اللغة اختار
فمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة خلقه تمثيلا لما شاهدوه من الشيء الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة اوجه صفوة وصفوة
وصفوة ونظيره هذه الاية قوله يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وقال في ابرهيم واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول المعنى ان الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا الى دينهم وشرعهم
وملتهم ويكون هذا المعنى على حذف المضاف والثاني ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال
الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله الله اعلم حيث يجعل رسالته و
وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم السلم لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية
فهي اما مدركة واما محركة واما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فهي خمسة احدها
القوة الباصرة ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان الاول قوله صلى الله عليه وسلم
زويت لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها والثاني قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه
القوة ما حصل لابرهيم عليه السلم وهو قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ذكروا في تفسيره انه تعالى قوى بصره
حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا غير مستبعد لان البصراء يتفاوتون فيروى ان زرقاء اليمامة
كانت تبصر من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي صلى الله عليه وسلم اقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان صلى الله
عليه وسلم اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان احدهما قوله عليه السلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك
ساجد لله فسمع اطيط السماء والثاني انه سمع دويا وذكر انه هوي صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الآن قال الحليمي ولا سبيل
للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه حتى سمع خفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلم في قصة
النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى اسمع سليمان كلام النمل واوقفه على معناه وهذا داخل ايضا في باب تقوية الفهم
وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها القوة الشامة كما في حق يعقوب عليه السلم فان يوسف
عليه السلم لما امر بحمل قميصه والقائه على وجه ابيه قال يعقوب اني لاجد ريح يوسف فاحس بها من مسيرة ايام ورابعها
تقوية قوة الذوق كما في حق رسولنا عليه السلم حين قال ان هذا الذراع يخبرني انه مسموم وخامسها تقوية قوة اللامسة كما في حق
الخليل حين جعل الله النار بردا وسلاما عليه وكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة واما الحواس الباطنة فمنها
قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي كرم الله وجهه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من
العلم واستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج الرسول صلى الله عليه وسلم
الى المعراج وعروج عيسى حيا الى السماء ورفع ادريس والياس عليهما السلام على ما وردت به الاخبار وقال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوى الروحانية العقلية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم ان تمام الكلام
في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفوس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء

والترفع عن الجسمانيات والشهوانيات فاذا كانت الروح في غاية الصفا والشرف وكان البدن في غاية النقا والطهارة كانت هذه القوى المحركة
والمدركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فايضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الاثار
في غاية القوة والشرف والصفا اذا عرفت هذا فقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا معناه ان الله اصطفى ادم اما من سكان العالم السفلي
على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان العالم العلوي والسفلي على قول من يقول البشر افضل المخلوقات ثم وضع كمال القوى
الروحانية في شعبة معينة من اولاد ادم هم شيث واولاده الى ادريس عليه السلم ثم الى نوح عليه السلم ثم الى ابرهيم عليه السلم ثم حصل من ابرهيم
شعبتان اسماعيل واسحق عليهما السلم فجعل اسماعيل مبدا الظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدا الشعبتين
يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك
الى محمد صلى الله عليه وسلم وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى يوم القيامة ومن تامل في هذا الباب وصل الى اسرار عجيبة **المسئلة
الثالثة** من الناس من قال المراد بال ابرهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا ال فرعون والصحيح ان المراد بهم اولاده والمراد بقوله تعالى
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما ال عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى
وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم فيكون المراد من ال عمران موسى وهرون واتباعهما من الانبياء
ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشي وكان من نسل يهودا بن يعقوب بن اسحق بن
ابرهيم عليه السلم قالوا وبين العمرانين الف وثمانماية سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بامور احدها ان المذكور عقيب
قوله ال عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلم من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها ان المقصود
من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يده فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما
من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل هذا الكلام على عمران
بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى
وجعلناها وابنها اية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلايل قوية بل هي امور ظنية واصل الاحتمال قايم اما قوله ذرية بعضها
من بعض ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في نصب ذرية وجهان الاول انه بدل من قوله ال ابرهيم
والثاني ان يكون نصبا على الحال اي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض **المسئلة الثانية** قال في تاويل
الاية وجوه الاول ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم
وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى ان بني ادم كانوا من ادم عليه السلم ويكون المراد بالذرية
من سوى ادم عليه السلم واما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال والله سميع لاقوال العباد عليم بضمايرهم وافعالهم وانما يصطفي من
من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا
ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابرهيم عليه السلم ومن ال عمران فنحن ابناء الله واحباؤه
والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بان هذا الكلام باطل الا انه لتطييب قلوب العوام بقي مصرا عليه فالله تعالى كانه يقول
والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم عليم بضمايركم واعلم ان اول الاية ثنا على اشرف الانبياء والرسل واخرها تهديد لهؤلاء الكذابين الذين يزعمون انهم
مستقرون على منهجهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قصصا كثيرة والقصة الاولى واقعة حنة ام مريم عليها السلام **قوله تعالى**

اذ قالت امرات عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني انك انت السميع العليم

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في موضع اذ من الاعراب اقوال الاول قال ابو عبيدة اذ زايدة والمعنى قالت امراة عمران ولا موضع
لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة في هذا شيا لانه لا يجوز الغا حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة الثاني قال الاخفش والمبرد
التقدير اذكر اذ قالت الملايكة امراة عمران ومثله في كتاب الله كثير الثالث قال الزجاج واصطفى ال عمران على العالمين اذ قالت امراة عمران وطعن
فيه ابن الانباري وقال ان الله تعالى قرن اصطفا ال عمران باصطفا ادم ونوحا ولما كان اصطفاؤه تعالى ادم ونوحا قبل قول امراة عمران استحال
ان يقال ان هذا الاصطفا مقيد بذلك الوقت الذي قالت فيه امراة عمران هذا الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان اثر اصطفا كل واحد انما ظهر
عند وجوده وظهور طاعته فجاز ان يقال ان الله اصطفى ادم عند وجوده ونوحا عند وجوده وال عمران عند ما قالت امراة عمران هذا الكلام الرابع
قال بعضهم هذا متعلق بما قبله والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امراة عمران هذا القول فما معنى هذا التقدير قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام
مقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم والسمع انما يقع في النسب والتعلقات **المسئلة
الثانية** ان زكريا بن ادن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامراة عمران حنة بنت فاقوذ وقد تزوج زكريا بابنته ايشاع اخت مريم
فكان يحيى وعيسى عليهما السلم ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات الاولى قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد فتغبط النسا بالاولاد ثم قالت
اللهم ان لك علي نذرا ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته والرواية الثانية قال ابن اسحق محمد ان ام مريم ما كان يحصل

المعنى

لها ولد حتى شاخت وكانت يوما في ظل شجرة فرات طايرا يطعم فرخا فتحركت نفسها للولد فدعت ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك
عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما للمسجد قال الحسن البصري انها انما فعلت ذلك بالهام الله ولولاه لما فعلت كما راى ابرهيم ذبح
ابنه في المنام فعلم ان ذلك امر الله تعالى وان لم يكن عن وحي وكما الهم الله ام موسى فقذفته في اليم وليس بوحي **المسئلة الثالثة**
المحرر الذي يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم تبق فيه شي من وجوه الغلط
ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والعيوب اما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبي
وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان تجعل ذلك
الولد وقفا على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التي ذكرناها وذلك لانه
كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع
ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير فان ابى المقام
واراد ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبي الا ومن نسله محرر في بيت المقدس **المسئلة الرابعة**
هذا التحرير لم يكن جايزا الا في الغلمان اما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها
بنت الامر على التقدير او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الذكر **المسئلة الخامسة** في انتصاب قوله محررا
وجهان الاول انه نصب على الحال من ما تقديره نذرت لك الذي في بطني والثاني وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك ان اجعل
ما في بطني محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشي على الرضا قال الواحدي واصله من
المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا الطلب رضا الله تعالى والاخلاص في عبادته وقال انك انت السميع العليم والمعنى انك انت
السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم ان هذا النوع من النذر كان في بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرايع
لا يمتنع اختلافها في امثال هذه الاحكام ثم قال تعالى فلما وضعتها فاعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عايدا الى الانثى التي كانت في بطنها
وكان تعالى عالما بانها كانت انثى او يقال انها عادت الى النفس والنسمة او يقال عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب اني وضعتها انثى
واعلم ان الفايدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم تشرط ذلك في كلامها وكانت
العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الانثى فقالت رب اني وضعتها انثى خايفة ان نذرها لم يقع الموقع
الذي يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام تعالى الله عن ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل
الاعتذار ثم قال تعالى والله اعلم بما وضعت قرا ابو بكر بن عاصم وابن عامر وضعت برفع التا على تقدير انها لما قالت اني وضعتها انثى خافت
ان يظن بها انها تخبر الله تعالى فازالت الشبهة بقولها والله اعلم بما وضعت وبينت انها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم
على انها كلام الله تعالى وعلى هذه القراة يكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه
والله اعلم بالشي الذي وضعت وبما علق به من عظايم الامور وان يجعلها وولدها اية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيا فلذلك
تحسرت وفي قراة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على خطاب الله لها لانك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجايب والايات
ثم قالت تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان **الاول** ان المراد ها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل
من وجوه احدها ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكر دون الانثى والثاني ان الذكر يصح ان يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك في
الاناث لمكان الحيض وساير عوارض النسوان والثالث ان الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع
ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس الانثى كذلك والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه
الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى والقول الثاني ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كانها قالت
الذكر مطلوبي وهذه الانثى موهوبة الله وليس الذكر الذي يكون مطلوبي كالانثى التي هي موهوبة الله وهذا الكلام يدل على ان تلك المراة
كانت مستغرقة في جلال الله عالمة بان ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها واني
سميتها مريم وفيه بحثان الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من ان عمران كان قد مات في حال وضع حنة لمريم فلذلك تولت
الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الاباء البحث الثاني ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله ان
يعصمها عن افات الدين والدنيا والذي يوكد ذلك قولها بعد ذلك واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث ان قوله واني
سميتها مريم معناه واني سميتها بهذا الاسم اللفظ اي جعلت هذا اللفظ اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة
متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد
من ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى في ان يحفظها من الشيطان وان يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان
الرجيم قد تقدم في اول الكتاب ولما حكى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
انما قال فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا

أي اتخذها والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشيء اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع
الا ان الاكثر في الوقود اذا كان مصدرا الضم واجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته قبولا وفي الاية وجه
اخر وهو ان ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد في
اظهار الصبر والجلد فكذا هاهنا التقبل يفيد المبالغة في اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها
بتقبل حسن حتى صارت المبالغة اكمل الجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول
فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق
الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها
وهذا الوجه مناسب معقول **المسألة الثانية** ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوها الاول انه تعالى عصمها
وعصم ولدها عيسى عليه السلم من مس الشيطان وروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا والشيطان يمسه حين يولد
فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال ابو هريرة اقرؤا ان شئتم واني اعيذها بك وذريتها طعن القاضي في هذا الخبر و
قال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف
الخير والشر والصبي ليس كذلك والثاني ان الشيطان لو تمكن من هذا المس لفعل اكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد احوالهم والثالث
لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء عليهم السلام الرابع ان ذلك المس لو وجد بقي اثره ولو بقي اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن
كذلك علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر الوجه الثاني في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن
ما روي ان حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار ابناء هرون وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت
خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤس بني اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بها عندي
خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع قلمه
فهو الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها زكريا الوجه الثالث روى القفال
عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان يأتيها من الجنة الوجه الرابع في تفسير القبول الحسن
ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا في حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وهاهنا لما علم الله تضرع تلك المراة قبل بتلك
الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله هو الوجه المذكور في تفسير القبول الحسن ثم قال تعالى وانبتها نباتا حسنا
قال ابن الانباري التقدير وانبتها فنبتت هي نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين
اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد واما في الدين فلانها نبتت في الصلاح والسداد والعفة
والطاعة **ثم قال تعالى** وكفلها زكريا وفيه مسائل **المسألة الاولى** يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو
كافل وهو الذي ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى اكفلنيها **المسألة الثانية**
قرا عاصم وحمزة والكسائي وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرا عاصم بالمد وقرا حمزة والكسائي بالقصر والمعنى ضمها الله تعالى الى زكريا
فمن قرا زكريا بالمد اظهر النصب ومن قرا بالقصر كان في محل النصب والباقون قرؤا بالمد والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار
لان هذا مناسب لقوله تعالى ايهم يكفل مريم وعلى هذا الاكثرون وعن ابن كثير في رواية كفلها بكسر الفاء واما القصر والمد في زكريا فهما
لغتان كالهيجاء والهيجا وقرا مجاهد فتقبلها ربها وانبتها وكفلها على لفظ الامر في الافعال الثلاثة ونصب ربها كانها كانت تدعو الله فقالت
اقبلها يا ربنا وانبتها واجعل زكريا كافلها **المسألة الثالثة** اختلفوا في كفالة زكريا عليه السلم اياها فقال الاكثرون كان
ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين الاول انه تعالى قال وانبتها
نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن والثاني انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة
واصحاب القول الاول اجابوا بان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله
عليها وسؤاله عنها هذا السؤال انما وقع في اخر زمان الكفالة **ثم قال تعالى** كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه
مسائل **المسألة الاولى** المحراب الموضع العالي الشريف قال عمر بن ابي ربيعة ربة محراب اذا جئتها لم ادن حتى ارتقي سلما
واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس فاذا وضعها يروى
انه لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلم لها غرفة في المسجد وجعل بابه في وسطه لا يصعد اليه الا بسلم وكان اذا خرج غلق عليها سبعة ابواب
المسألة الثانية احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء بهذه الاية ووجه الاستدلال انه تعالى اخبر ان زكريا
لما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما ان يكون
خارقا للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من ثلثة اوجه الاول انه تعالى على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق

اظهار

عند

عند مريم دليلا على علو شانها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الاية هذا المعنى والثاني
انه تعالى قال بعد هذه الاية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة والقران دل على انه كان ايسا من الولد بسبب شيخوخته
وزوجته فلما راى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا ربه اما لو كان الذي شاهده في حق مريم
لم يكن خارقا للعادة لم يكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه في انخراق العادة بحصول الولد من المراة الشيخة العاقر الثالث ان التنكير في قوله وجد عندها
رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كانه قيل رزقا عجيبا غريبا وذلك انما يفيد الغرض اللائق بسياق هذه الاية لو كان ذلك خارقا
للعادة الرابع هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها اية للعالمين ولولا انه ظهر عليها من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال
المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر قلنا هذا ليس باية بل هذا احتاج في تصحيحه الى اية فكيف تحمل الاية على ذلك
ان المراد من الاية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات على يدها وولدها عيسى عليه السلم الخامس ما
تواترت الروايات ان زكريا عليه السلم كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم
عليها السلم كان فعلا خارقا للعادة فنقول اما ان يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء او ما كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك
الزمان هو زكريا عليه السلم ولو كان ذلك معجزة لبعض الانبياء او ما كان كذلك والاول باطل له لكان عالما بحاله وشانه فكان يجب ان لا
يشتبه امره عليه وان لا يقول لمريم انى لك هذا وايضا هنالك دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سالها عن امر تلك الاشياء ثم انها ذكرت له ان ذلك من عند
الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المراة الشيخة العقيمة العاقر وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار
مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلم فلم يبق الا ان يقال انها كانت ارهاصا لعيسى عليه السلم وعلى التقدير
فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وقوع كرامات الاولياء اعترض ابو علي الجبائي وقال لم لا يجوز ان يقال ان تلك
الخوارق كانت معجزات زكريا عليه السلم وبيانه من وجهين الاول ان زكريا عليه السلم دعا لها على الاجمال ان يوصل الله اليها رزقا وانه ربما
كان غافلا عن تفاصيل ما يأتيها من الارزاق من عند الله فاذا راى شيئا بعينه في وقت معين قال لها انى لك هذا فقالت هو من عند الله فعند
ذلك يعلم ان الله تعالى اظهر بدعائه تلك المعجزة والثاني يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان يأتيها من السماء وكان زكريا
يسالها عن ذلك حذرا عن ان يكون يأتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره المقام الثالث انا لا نسلم انه كان قد
ظهر على مريم شيء من خوارق العادات بل معنى الاية ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الانفاق
على الزاهدات العابدات وكان زكريا عليه السلم اذا راى شيئا من ذلك خاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسالها عن كيفية الحال
هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجز الزكريا عليه السلم لكان زكريا عليه السلم ماذونا من عند الله في
طلب ذلك ومتى كان ماذونا في ذلك الطلب كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك امتنع ان يطلب منها كيفية الحال ولم يبق ايضا لقوله هنالك
دعا زكريا ربه فائدة وهذا الجواب بعينه عن الوجه الثاني واما سؤاله الثالث ففي غاية الركاكة لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه
اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة وايضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما اتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فمجرد اخبارها كيف يعقل
زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسولة وبالله التوفيق اما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بانها دلالات [illegible] الانبياء
ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم لم يوجد في حق غير العالم والجواب من وجوه الاول وهو ان
ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي صاحب النبوة فان ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا
وان ادعى الولاية فذاك يدل على كونه وليا والثاني قال بعضهم الانبياء مأمورون باظهارها والاولياء مأمورون باخفائها والثالث هو ان النبي
يدعي المعجزة ويقطع به والولي لا يمكنه ان يقطع به والرابع ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا
جملة الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلم ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل ان يكون
من جملة كلام مريم وان يكون من كلام الله سبحانه وقوله بغير حساب اي بغير تقدير لكثرته او من غير مسألة على سبيل يناسب حصولها كقوله
ويرزقه من حيث لا يحتسب وهاهنا هو اخر الكلام في قصة حنة وامر زكريا عليه السلم **القصة الثانية** **قوله تعالى**

هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان قولنا هنا وهناك وهنالك يستعمل في المكان ولفظة عند وحين يستعملان في الزمان
قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين
دعوا هنالك ثبورا اي في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظ هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا
اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جائز اي في ذلك المكان
الذي كان قاعدا عند مريم عليها السلم وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو ايضا جائز يعني في ذلك الوقت دعا
ربه **المسألة الثانية** اعلم ان قوله هنالك يقتضي انه دعا بهذا الدعاء عند امر عرفه في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد

وقد اختلفوا فيه فالجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين هو ان زكريا عليه السلم راى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة
الشتاء في الصيف فلما راى خوارق العادات عندها طمع ان يخرق الله تعالى في حقه ايضا في رزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول
الثاني وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاص الانبياء قالوا ان زكريا عليه السلم لما راى اثار الصلاح والعفاف والتقوى
مجتمعة في حق مريم اشتهى الولد وتمنى فدعا عند ذلك واعلم ان القول الاول اولى وذلك لان حصول الزهد والعفاف والسيرة
المرضية لا يدل على انخراق العادات فرؤية ذلك لا تحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة اما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه في ان يطلب ايضا
فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى
فان قيل ان قلتم ان زكريا عليه السلم ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عند ما شاهد تلك الكرامات عند مريم كان هذا نسبة
للشك في قدرة الله الى زكريا عليه السلم وان قلتم انه كان عالما بقدرة الله تعالى على ذلك لم يكن مشاهدة تلك الاشياء سببا لزيادة علمه
بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات اثر في ذلك فلا يبقى لقوله هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما بالخوارق
اما انه هل يقع ام لا فلم يكن عالما به فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولي فان يجوز وقوعه معجزة كان اولى فلا جرم قوي طمعه عند مشاهدة
تلك الكرامات **المسئلة الثانية** ان دعاء الانبياء والرسل عليهم السلم لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال ان لا يكون الاجابة
مصلحة فحينئذ يصير دعوته مردودة وذلك نقصان في منصب الانبياء عليهم السلم هكذا قاله المتكلمون وعندي فيه بحث وذلك لانه تعالى
لما اذن في الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب وتارة لا يجيب فللرسول احرى ان يدعوا وذلك لانه تعالى لما اذن في الدعاء مطلقا وبين انه مان
كلما شاء واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب وتارة لا يجيب وذلك لا يكون نقصانا لمنصب الانبياء عليهم السلم لانهم على باب رحمة الله
تعالى سائلون فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فهم من المخلوقين حتى يكون له منصب على باب الخالق اما قوله تعالى حكاية عن زكريا
هب لي من لدنك ذرية طيبة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اما الكلام في لفظة لدن فسياتي في سورة الكهف والفائدة
في ذكره هاهنا ان حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهي
ان تعزل الاسباب في هذه الواقعة وان تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شي من هذه الاسباب **المسئلة الثانية**
الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد منه هاهنا ولد واحد وهو قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا قال
الفراء وانث الطيبة لتانيث لفظ الذرية في الظاهر فالتانيث والتذكير تارة يجي على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما نقوله في اسماء الاجناس
فانه لا يجوز ان يقال جاءت طلحة لان اسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها الا التذكير **المسئلة
الثالثة** قوله انك سميع الدعاء ليس المراد منه ان يسمع صوت الدعاء فذاك معلوم بل المراد منه انه مجيب دعاه ولا يخيب رجاه
وهو كقول المسلمين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمده من المؤمنين وهذا يتاكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا في سورة مريم ولم اكن
بدعائك رب شقيا **قوله تعالى** فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا حمزة والكسائي فناديه الملائكة على التذكير والامالة والباقون بالتانيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن انث
فلان الفعل للملائكة وقرا ابن عامر المحراب بالامالة والباقون بالتفخيم وفي قراءة ابن مسعود فناديه جبريل عليه السلم **المسئلة الثانية**
ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة ولا شك ان هذا من التشريف اعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادي كان جبريل عليه السلام
فقط صرنا اليه وحملنا هذا اللفظ على التاويل فانه يقال فلان ياكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اي ياكل من هذا الجنس ويلبس
من هذا الجنس ومعلوم انه لم ياكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الثياب فكذا هاهنا ومثله في القران الذين قال لهم الناس وهو نعيم بن مسعود
ان الناس يعني ابا سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان القائل رئيسا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل عليه السلم رئيس
الملائكة فلما بعث الا ومعه جمع صح ذلك اما قوله وهو قائم يصلي في المحراب فهو يدل على ان الصلوة كانت مشروعة في دينهم والمحراب قد ذكرنا
معناه اما قوله ان الله يبشرك بيحيى ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اما البشارة فسرناها في قوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات
وفي قوله يبشرك بيحيى وجهان الاول انه تعالى كان عرف زكريا انه سيكون في الانبياء رجل اسمه يحيى عليه السلم وله درجة عالية
واذا كان ان ذلك النبي المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلم والثاني ان يكون المعنى فان الله يبشرك بولد اسمه يحيى
المسئلة الثانية قرا ابن عامر وحمزة ان الله بكسر الهمزة والباقون بفتحها اما الكسر فعلى ارادة القول او لان النداء نوع من
القول واما الفتح فالتقدير فنادته الملائكة بان الله يبشرك **المسئلة الثالثة** قرا حمزة والكسائي يبشرك بالياء وضم
الشين وقرا الباقون يبشرك وقرا ايضا يبشرك قال ابو زيد يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر والتبشير يبشر لثلاث لغات **المسئلة
الرابعة** قرا حمزة والكسائي يحيى بالامالة لاجل الياء والباقون بالتفخيم واما انه لم سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم انه
تعالى ذكر من صفات يحيى ثلثة انواع **الصفة الاولى** قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** قال الواحدي قوله مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة **والمسئلة الثانية**
في المراد بكلمة من الله قولان الاول وهو قول ابي عبيدة انها كتاب من الله واستشهد بقوله انشد فلان كلمة والمراد به القصيدة

الطويلة

الطويلة والقول الثاني وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله كلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدي لقيت ام يحيى ام عيسى وهذه
حامل بعيسى وتلك بيحيى فقالت يا مريم اشعرت اني حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت امراة زكريا فاني وجدت ما في بطني يسجد لما في
بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله قال ابن عباس ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى عليه السلم بستة اشهر وكان يحيى اول من امن به وصدق
انه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليه السلم فان قيل لم سمي عيسى عليه السلم كلمة في هذه الاية وفي قوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول
الله وكلمته قلنا فيه وجوه الاول انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب والزرع لا جرم سمي كلمة كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور
قدرة والمرجو رجاء والمشتهى شهوة وهذا باب مشهور في اللغة والثاني انه تكلم في الطفولية واتاه الله الكتاب في زمان الطفولية وكان في
كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة كما يقال فلان جود واقبال اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقائق
فكذلك كان عيسى يرشد الى الحقائق والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا التاويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى احيا به من الضلالة
كما يحيى الانسان بالروح وقد سمي القران روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والرابع انه وردت البشارة في كتب الانبياء الذين
كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التاويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر فاذا حدث ذلك
الامر قال قد جاء قولي وجاء كلامي اي ما كنت اقول واتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار
وقال ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين الخامس ان الانسان قد يسمى بلطف الله وفضل الله فكذا عيسى عليه السلم كان اسمه العلم
هو كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله تعالى هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة
اصوات يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة والاصوات
التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية العقول لم يبق الا التاويل **الصفة
الثانية** ليحيى عليه السلم قوله تعالى وسيدا وحصورا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس السيد
الحليم وقال الجبائي انه كان سيد المؤمنين ورئيسا لهم في الدين اعني في العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله
وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب وقال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع اليه فلما كان سيدا
في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة في العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع
الصفة الثالثة قوله وحصورا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير الحصور الحصر في اللغة
الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اي اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر الرجل عن النساء
فهو حصور واما المفسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الالة ومنهم من قال كان ذلك
لتعذر الانزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول وكانه محصور عنهن اي محبوس ومثله
ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات النقصان وذكر صفة النقصان في معرض المدح
لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه الذي لا ياتي النساء لا للعجز بل للعفة
والزهد وذلك لان الحصور هو الذي والظلوم والغشوم والمنع انما يحصل لو كان المقتضي قائما فلولا ان القدرة والداعية
كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والداعية
والقدرة على هذا الحصول بمعنى الحاصر فعول بمعنى الفاعل **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان ترك النكاح افضل
وذلك لانه تعالى مدحه بترك النكاح وفي ذلك ما يدل على ان ترك النكاح افضل في تلك الشريعة للنص والمعقول اما النص قوله
تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان النص في الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الاصل
الصفة الرابعة قوله ونبيا واعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع
الى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت
النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة **الصفة الخامسة** قوله من الصالحين وفيه ثلثة اوجه الاول معناه
انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما يقال للرجل الخير انه من الصالحين والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح سائر الانبياء
بدليل قوله عليه السلم ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فانه لم يعص ولم يهم فان قيل لما كان منصب النبوة اعلى
من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا اليس ان سليمان عليه السلم بعد حصول النبوة
قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة
اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر يتفاوت درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر فكل من كان
اكثر نصيبا منه كان اعلى قدرا فيه والله اعلم **قوله تعالى قال رب انى يكون لي غلام**
وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** قوله رب خطاب مع الله او مع الملائكة لا يجوز ان يكون خطاب مع الله لان الاية المتقدمة
دلت على ان الذين نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جائز ان يكون خطابا مع الملك لانه

لا يجوز ان يكون بقول الانسان للملك يا رب والجواب للمفسرين فيه قولان الاول ان الملائكة نادوه بذلك وبشروه به فتعجب زكريا عليه السلم ورجع في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي **السؤال الثاني** لما كان زكريا عليه السلم هو الذي سال الولد ثم اجابه الله تعالى اليه فلم تعجب ولم استبعده الجواب لم يكن هذا الكلام لاجل انه كان احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث من الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة او نطفة خلقها الله لا من انسان **الوجه الثاني** وهو ان زكريا عليه السلم طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله فثبت بهذين الوجهين ان قوله اني يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها الاول ان قوله معناه من اين ويحتمل ان يكون معناه كيف وذلك لان حدوث الولد يحتمل من وجهين احدهما ان يعيده الله شابا ثم يعطيه الولد والثاني ان يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله اني يكون لي غلام كيف تعطيني الولد على القسم الاول ام على القسم الثاني فقيل له كذلك اي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والاصم والثاني ان من كان ايسا من الشيء مستبعدا لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح فيقول كيف حصل هذا ومن اين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه اموالا عظيمة كيف وهبت هذه الاموال ومن اين سمحت نفسك بهبتك فكذا هاهنا لما كان زكريا مستبعدا لذلك ثم اتفق اجابة الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام الثالث ان الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة انثى او من صلبه فذكر هذا الكلام لبزول ذلك الاحتمال الرابع ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق الى شيء فطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بانه سيعطيه بعد ذلك التذ السايل بسماع ذلك الكلام فربما اعاد السوال ليعيد السيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة اخرى فالسبب في اعادة زكرياء هذا الكلام يحتمل ان يكون من هذا الباب الخامس نقل عن سفين بن عيينة انه كان دعاه قبل البشارة بستين سنة حتى كان نسي ذلك السوال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا في قدرة الله تعالى فقال ما قال السادس نقل عن السدي ان زكريا عليه السلم جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان فقد سخر منك فاشتبه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب اني يكون لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام ان يريه الله تعالى اية تدل على ان ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من القاء الشيطان قال القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملائكة بكلام الشياطين عند الوحي على الانبياء عليهم السلم اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرايع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل الوثوق هناك بان الوحي من الله بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتاكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال اما قوله تعالى وقد بلغني الكبر ففيه مسايل **المسئلة الاولى** الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امراته بنت تسعين وثمان **المسئلة الثانية** قال اهل المعاني كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك فلما جاز ان يقول بلغت الكبر جاز ان يقول بلغني الكبر يدل عليه قول العرب ولقيت الحايط وتلقاني الحايط فان قيل يجوز بلغني في موضع بلغت البلد قلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشيء الطالب للانسان فهو ياتيه بحدوثه فيه والانسان ايضا ياتيه بمرور السنين عليه اما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق اما قوله وامراتي عاقر فاعلم ان العاقر من النساء التي لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا ويقال ايضا عقر الرجل وعقر بالحركات الثلاث في القاف اذا لم يحمل له ورجل عاقر لا يلد شياء واعلم ان زكريا عليه السلم ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتاكيد حال الاستبعاد اما قوله تعالى كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله قال عايد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله رب اني يكون لي غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله وان يكون هو جبريل عليه السلم **البحث الثاني** قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدا وخبر على نحو هذا الله يفعل ما يشاء بيان له اي يفعل ما يريد من الافعال الخارقة للعادة

قوله تعالى **قال رب اجعل لي اية قال ايتك الا تكلم الناس** اعلم ان زكريا عليه السلم لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم ربه وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة تدل على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال رب اجعل لي اية فقال تعالى ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام وذكر في سورة مريم ثلث ليال فدل مجموع الايتين على ان تلك الاية كانت حاصلة في الايام الثلاثة مع لياليها **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير هذه الاية وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلاثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فايدتان احدهما ان يكون ذلك اية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله والطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشيء الواحد علامة للمقصود واداء للشكر تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامر الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول تلك المعجزة في تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان

الامر قد خرج على وفق هذا الخبر يكون ايضا من المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الاية وهو قول ابي مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلم لما طلب من الله اية تدل على حصول العلوق قال تعالى ايتك ان تصير مامورا بان لا تتكلم ثلثة ايام بلياليها مع الخلق اي تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وابو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقايق واللطايف القول الثالث روي عن قتادة انه عليه السلم عوقب بذلك من حيث سال الاية بعد بشارة الملائكة فاخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله الا رمزا ففيه مسلتان **المسئلة الاولى** اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه البحر الراموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز هاهنا على اقوال احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد والراس والحاجب والعين والشفة والثاني انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية اسهل والثالث وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي فاما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي فالاشكال زايل **المسئلة الثانية** قرا يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس بمعنى الا مترامزين كما يكلم الناس الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في اول الامر ان يواظبوا على الذكر باللسان مدة فاذا امتلا القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقي القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلم امر بالسكوت باللسان وباستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال تعالى وسبح بالعشي والابكار وفيه مسلتان **المسئلة الاولى** العشي من حين زوال الشمس الى ان تغيب قال الشاعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ... ولا الفيء من برد العشي تذوق

والعشي انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فمصدر ابكر يبكر اذا خرج للامر من اول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمي اصباحا وقرا بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار تقال ايته بكرا بفتحتين **المسئلة الثانية** في قوله وسبح قولان احدهما ان المراد منه وصل ذلك لان الصلاة قد تسمى تسبيحا قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وايضا الصلاة مشتملة على التسبيح والتهليل لعرى بهو بين هذه الاية وبين ما قبلها وهو قوله واذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشيء على نفسه غير جائز الثاني وهو ان يريد الموافقة لقوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار والقول الثاني ان قوله واذكر ربك محمول على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشي والابكار محمول على الذكر باللسان

القصة الثالثة قصة مريم عليها السلم **قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفيك وطهرك واصطفيك على نساء العالمين** وفيه مسايل **المسئلة الاولى** عامل الاعراب هاهنا في اذ ما ذكرناه في قوله اذ قالت امراة عمران قيل قوله سميع عليم اذ قالت امراة عمران ثم عطف عليه واذ قالت الملائكة وقيل تقديره اذكر اذ قالت الملائكة **المسئلة الثانية** قالوا المراد بالملائكة جبريل عليه السلم وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره يعني جبريل عليه السلم وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان الكلام مع مريم عليها السلم انما هو من جبريل وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا **المسئلة الثالثة** اعلم ان مريم عليها السلم ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم واذا كان كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما ان يكون كرامة وهو مذهب من يجوز الكرامات للاولياء او ارهاصا لعيسى عليه السلم وذلك جايز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه السلم وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما قال في حق ام موسى في قوله واوحينا الى ام موسى **المسئلة الرابعة** اعلم ان المذكور في هذه الاية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في اخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا عليه السلم فكان رزقها ياتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها انه كفاها امر معيشتها فكان ياتيها رزقها من عند الله على ما قال تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما التطهير ففيه

وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم لا تحيض ورابعها طهرها عن الافعال الذميمة والعادات القبيحة وخامسها طهرها عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد منه انه تعالى وهب لها عيسى عليه السلم من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله عنها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها اية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة **المسئلة الخامسة** روي انه عليه السلم قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم واسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة عليهم السلم فقيل هذا الحديث دل على ان هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الاية دلت على ان مريم عليها السلم افضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك للظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك فقد تقدم تفسير القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب لوجوه الاول ان الواو لا يفيد الترتيب ولا يفيد الترتيب الثاني ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال عليه السلم اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات ثم قال واركعي مع الراكعين والمراد منه انه تعالى امرها بالصلوة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما الصلوة فانها تاتي بها في اوقاتها المعينة لها الثالث قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم بعد ذلك قال واسجدي واركعي يعني واستعملي السجود في وقته اللائق به واستعملي الركوع في وقته اللائق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع الرابع ان الصلوة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلوة والمراد اشرف اجزاء الصلوة السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه نوع مشهور من المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه قومي وقوله واسجدي معناه صلي فكان المراد من هذا السجود الصلوة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلوة في الجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون قوله واسجدي امرا بظاهر الصلوة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب **الوجه الخامس** في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع **السؤال الثاني** ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلوة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم **السؤال الثالث** لم لم يقل واركعي مع الراكعات الجواب ان الاقتداء بالرجل حال الاختفاء من الرجال افضل من الاقتداء بالنساء واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم شفاها قامت مريم في الصلوة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها **قوله تعالى**

ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى عليهم السلم انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الانباء من حفاظها وهو امر مجوز قلنا كان معلوما عندهم علما يقينيا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الاستبعاد الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا **المسئلة الثانية** الانباء هو الاخبار عما غاب عنك والايحاء الايحاء قد ورد الكتاب به على معاني مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه القى هذه الانباء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلم بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا اما قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول المراد الاقلام التي كانوا يكتبون بها التورية وسائر كتب الله تعالى وكان القرعة على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فصار الامر له وهذا قول الاكثرين والثاني انهم القوا عصيهم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا عند جري الماء فغلبهم وهذا قول الربيع والثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم مما كانت الامم تفعلونه من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلم له الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القداح التي يتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكلما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته ولهذا السبب سمي ما يكتب به قلما قال القاضي ووقوع لفظ القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى اصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر يوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه **المسئلة الثانية** ظاهر الاية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم على البعض في استحقاق ذلك المطلوب اذ ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه جاء في الخبر انهم كانوا يلقونها في الماء

بشرط انها من جرى قلمه على خلاف جري الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلم فلما جرم صار هو اولى بكفالتها **المسئلة الثالثة** اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران اباها كان رئيسا لهم ومتقدما فيهم فلاجل حق ابيها رغبوا في تلك الكفالة وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة الله ولخدمة بيت المقدس الله فلاجل الذين حرصوا على التكفل بها قال اخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلم حاصلا فتقربوا لهذا السبب حتى اختصموا **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والرغبة في طريق الخير اما قوله ايهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا ايهم يكفل مريم وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله تعالى وما كنت لديهم اذ يختصمون والمعنى ما كنت هناك اذ يتنازعون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقتراع ويحتمل ان يكون اختصاما اخر حصل بعد الاقتراع وبالجملة فالمقصود من الاية شدة رغبتهم في التكفل بشانها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا لدعاء امها حيث قالت اولا فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت اخرى واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم **قوله تعالى**

اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم

واعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلم في اول امرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلم فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في العامل في اذ قيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله اذ قالت امراة عمران وقيل ان التقدير اذكر وصفته من امور زكريا وهبة الله له يحيى كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بيحيى واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان زمان حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت المحل الذي يبشر لعيسى عليه السلم الا على قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز في تلك الحال ان يرد عليها البشرى من الملائكة والا فلابد من تاخر هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال ويحتمل ان يقال الاختصام والبشارة وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هذا الوجه الثالث والرابع واما قول ابي عبيدة فقد عرفت ضعفه **المسئلة الثانية** ظاهر قوله واذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلم وقد قررناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه والبيانها هذا الموضع وجهان الاول ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهو كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلم وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا التاويل كانه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا هاهنا والوجه الثاني ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك عيسى عليه السلم كان سببا لظهور كلام الله بسبب كثرة بياناته وازالة الشبهات والتحريفات عنه ولا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم لا يجوز ان يقال ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما الاجسام فتاليفها على وجه يحصل فيها الحيوة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات باسرها وكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد شخص لا من نطفة الاب واذا ثبت الامكان ثم ان المعجزة قامت على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم انه اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرنا الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم فلما لم يبعد تخليق ادم من غير اب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر ايدل عليه وجوه الاول انهم اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على مقدار معين في مدة معينة فحصول اجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع وعند امتزاجها يكون حدوث الكيفية المزاجية واجب وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب اولى بالجواز والامكان الوجه الثاني وهو انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار عن المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه الثالث وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة اليس ان تصور حضور المنافي يوجب حصول كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن اليس ان اللوح الطويل على الارض يقدر الانسان المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه بل كلما مشى عليه سقط وما ذاك الا لان تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكروا في كتب الفلسفة امثلة كثيرة لهذا

الباب وجعلوه كالاصل في بيان جواز ان المعجزات والكرامات فما المانع من ان يقال انها لما تخلقت صور جبريل كفى ذلك في انعلاق الولد في رحمها واذا كان هذا الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلم من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو انك طالبت جميع الاولين والاخرين من ارباب الطبايع والطب والفلسفة على اقامة حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء العرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك امر ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوع هذا الممكن وجب الجزم به والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة منه ليست للتبعيض هنا اذ لو كان كذلك لكان الله متجزيا متبعضا محتملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من هاهنا ابتداء الغاية وذلك لان في حق عيسى عليه السلم لما لم يكن واسطة الاب موجودة صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كونه كلمة الله مبدا الظهوره وحدوثه اكمل فكان معنى لفظ من ما ذكرنا لا ما يتوهمه النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى بن مريم ففيه سؤالات **السوال الاول** المسيح هل هو اسم مشتق او موضوع والجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله يسوع كما قالوا في موسى واصله موشى او ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه السلم مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برا من مرضه الثاني قال احمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال رجل فسيق وشريب الثالث كان مسيحا لانه كان يمسح راس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع معناه انه مسح من الاوزار والاثام والخامس سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه اخمص فكان ممسوحا القدمين والسادس سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى جعله علامة حتى يعرف الملائكة ان كل من امسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا والسابع سمي مسيحا لانه مسحه جبريل عليه السلم بجناحيه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له من مس الشيطان الثامن سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون مسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال ابو عمرو بن العلاء المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لاحد وجهين احدهما لانه ممسوح احد العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له دجال لتضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس **السوال الثاني** المسيح كان كاللقب وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا وصنع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص **السوال الثالث** لم قال عيسى بن مريم والخطاب مع مريم دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانها تحدث من غير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته **السوال الرابع** الضمير في قوله اسمه عايد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير المذكر الجواب ان المسمى بها مذكر **السوال الخامس** لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة الجواب الاسم علامة المسمى ومعرفة له فكان قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا والاخرة ففيه مسلتان **المسلة الاولى** معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم انه تعالى وصف موسى عليه السلم بانه كان وجيها قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين اذوا موسى فبراه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين اقوال الاول قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الاخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثاني انه وجيه عند الله في الدنيا بسبب انه يستجيب دعاه ويحيي الموتى ويبري الاكمه والابرص وفي الاخرة يجعله شفيعا في امته ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبيا عليهم السلم والثالث انه وجيه في الدنيا بسبب انه مبرا من العيوب التي وصفته اليهود بها ووجيه في الاخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله فان قيل كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه سمى موسى عليه السلم بالوجيه مع ان اليهود طعنوا فيه واذوه الى ان براه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح في وجاهة موسى عليه السلم فكذا هاهنا **المسلة الثانية** قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والاخرة والفراء سمي هذا قطعا كانه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف واما قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه السلم سيرفع الى السما وتصاحبه الملايكة وثالثها انه ليس كل وجيه في الاخرة يكون مقربا لان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما قوله ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسايل **المسلة الاولى** الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير كانه قال وجيها ومكلما الناس وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على

الاسمية غير جايز الا لضرورة او لفايدة والاولى عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جايز الا لضرورة او لفايدة والاولى ان يقال تقدير الاية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم الوجيه في الدنيا والاخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك **المسلة الثانية** في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني هو هذا الشي المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيفما كان فالمراد انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج فيها الى المهد **المسلة الثالثة** قوله وكهلا عطفا على الظرف من قوله في المهد كانه قال يكلم الناس صغيرا وكهلا وهاهنا سوالات **السوال الاول** ما الكهل الجواب الكهل في اللغة الذي اجتمع قوته وكمل شبابه وهو ماخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوي وتم قال الاعشى يضاحك الشمس منها كوكب شرق موزر بعميم النبت مكتهل اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال **السوال الثاني** ان تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فما الفايدة في ذكره الجواب من وجوه الاول المراد منه الرد على من توهم ان عيسى كان الها والثاني المراد منه انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لا شك انه غاية في المعجز والرابع قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة **والسوال الثالث** نقل ان عمر عيسى عليه السلم الى ان رفع كان ثلثا وثلاثين سنة واشهرا فعلى هذا التقدير فهو ما بلغ سن الكهولة والجواب من وجهين الاول بينا ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الانسان اذا كان بين الثلثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا من هذا الوقت والثاني هو قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد بقوله وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السماء في اخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الاية نص على ان عيسى عليه السلم سينزل الى الارض **المسلة الرابعة** انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلم في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل ذلك المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم لا بد وان تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك لكان ذلك الاخفاء هاهنا ممتنعا لان النصارى بالغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع ان يكون يسعى في اخفاء مناقبه وفضايله بل ربما يجعل الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلم في المهد انما كان للدلالة على براة حال مريم عليها السلم من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلا ولا يستبعد في مثله التواطو على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان غيرهم كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله سبحانه وتعالى محمدا عليه السلم بذلك وايضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل عن جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه لما قرا على النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى عليه السلم وبين المذكور في هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل كون عيسى كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والاخرة وكونه من المقربين عند الله وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا فلم ختم الله اوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون في جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات من الدين والدنيا من افعال القلوب وفي افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات **قوله تعالى قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر** قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان البشرية تقتضي التعجب عما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مسله في قصة زكريا عليه السلم وقوله واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره في سورة البقرة **قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل** وفيه مسلتان **المسلة الاولى** قرا نافع وابن عاصم بالياء والباقون بالنون فاما الياء فعطف على قوله يخلق ما يشاء وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه الكتاب ومن قرا بالنون قال تقدير الاية انها قالت رب انى يكون لي ولد فقال الله لها كذلك يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وهذا وان كان اخبارا عن جهة المغايبة الا انه اخبار الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن ان يوصلت به الاخبار على جهة غير المغايبة فيقال ونعلمه لان معنى قوله كذلك الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء ونعلمه الكتاب والحكمة **المسلة الثانية** المذكور في هذه الاية امور اربعة بعضها على البعض بواو العطف والاولى عندي ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التورية عن تعليم الخط وتعليم الحكمة لان التورية كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض في البحث على اسرار الكتب الالهية ثم قال في المرتبة الرابعة الانجيل وانما اخر ذكر الانجيل عن ذكر التورية لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط باسرار الكتاب الذي انزل الله تعالى على من قبله فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا اخر واوقفه على اسراره

فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية فهذا ما عندي في ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** في نظم الاية وجوه الاول ان تقدير الاية ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل ويبعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه الثاني قال الزجاج الاختيار عندي ان التقدير ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله اني قد جئتكم والثالث قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية **المسألة الثانية** هذه الاية تدل على انه صلوات الله عليه كان رسولا الى كل بني اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم **المسألة الثالثة** المراد بالاية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد ها هنا انواعا من الايات وهي احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات وكان المراد من قوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله اعلم انه تعالى حكى ها هنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلم النوع الاول ما ذكر في هذه الاية وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ الجمهور اني بفتح الهمزة ومن فتح اني جعلها بدلا من اية كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان احدهما الاستئناف وقطع الكلام مما قبله والثاني انه فسر الاية بقوله اني اخلق ويجوز ان يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وهذا الوجه احسن لانه في المعنى كقراءة من فتح اني على جعله بدلا من اية **المسألة الثانية** اخلق من الطين اي اقدر واصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخالق هو المقدر ولا باس بان نذكر ها هنا ايضا فنقول الذي يدل عليه القران والشعر والاستشهاد اما القران فايات احدها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب ان يفسر كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء ان هذا الا خلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا وفي سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه يقدر الكذب في خاطره ويصوره وثالثها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى اني اخلق لكم من الطين اي اصور واقدر وقال في المائدة واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله خلق على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في الارض الان فهو تعالى كان قد اوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذا وجب حمل الخالق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الان في الارض لانه تعالى كان قد اوجدها في الزمان الماضي وذلك باطل واما الشعر فقوله ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقوله ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق واما الاستشهاد فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمعيار والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا اي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال ابو عبد الله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله خالق كل شيء ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولا يلزم من قولنا انه الخالق الذي يكون هذا شانه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله واجابوا عن كلام ابي عبد الله بان التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن وان كان محالا في حق الله فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فنقول اني اخلق اي اصور واقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهيأة من قولهم هيأت الشيء اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اي في ذلك الطين المصور فيكون طيرا باذن الله فيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع فيكون طائرا بالالف على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع يروى ان عيسى عليه السلم لما ادعى النبوة واظهر المعجزات اخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال اخرون انه خلق انواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه **المسألة الثانية** قال بعض المتكلمين الاية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ها هنا بحث وهو انه هل يجوز ان يقال انه تعالى اودع في نفس عيسى عليه السلم خاصية بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحيوة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلم فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة وحكي عن ابرهيم عليه السلم انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة ليبطل ذلك الاستدلال **المسألة الثالثة** القران دل على انه عليه السلم انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل عليه السلم روح محض وروحاني محض فلا جرم كان نفخ جبريل عليه سببا للحيوة **المسألة الرابعة** قوله باذن الله معناه بتكوين الله

وتخليقه قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بان يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلم هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على انه يعمل التصوير فاما خلق الحيوة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجز على يد الرسول واما النوع الثاني والثالث والرابع من المعجزات فهو قوله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله ذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد اعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد انه الذي لا يبصر بالليل ويقال لم يكن في هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير وروي انه ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق اتاه عيسى وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده قال الكلبي كان عيسى عليه السلم يحيي الاموات بيا حي يا قيوم واحيا عاذر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى عليه السلام فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وبقي وولد له وقوله باذن الله رفعا لتوهم من اعتقد فيه الالهية واما النوع الخامس من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في هذه الاية قولان احدهما انه عليه السلم كان من اول الامر يخبر عن الغيوب وروي عن السدي انه قال كان يلعب مع الصبيان ثم يخبرهم بافعال ابائهم وامهاتهم وكان يخبر الصبي بان امك قد خبأت لك كذا فيرجع الصبي الى اهله ويبكي الى ان يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجاء عيسى عليه السلم يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت فقال فمن في البيت فقالوا خنازير فقال عيسى عليه السلم كذلك يكونون فاذا هم خنازير والقول الثاني ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخزنون ويدخرون فكان عيسى عليه السلم يخبرهم بذلك **المسألة الثانية** الاخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة وذلك لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبء لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بالة ويتوصلون بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة ولا تقدم مسألة لا يكون الا بالوحي من الله تعالى ثم انه تعالى حكى عنه عليه السلم انه ختم كلامه بقوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الخمسة معجزات قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من امن بدلالة المعجزة على الصدق فاما من انكر دلالة اصل المعجزة على صدق المدعي وهم البراهمة فانه لا يكفيه ظهور هذه الاية اما من امن بدلالة المعجزة في هذه المعجزات كلام الله

قوله تعالى ومصدقا لما بين يدي من التورية

اعلم انه عليه السلم لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولا من عند الله سبحانه بين بعد ذلك انه بماذا ارسل وهو امران احدهما قوله ومصدقا لما بين يدي من التورية وفيه مسألتان **المسألة الاولى** قد ذكرنا في قوله ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية ان تقديره ورسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التورية وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها **المسألة الثانية** انه يجب على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجزة فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بان عيسى عليه السلم يجب ان يكون مصدقا بموسى وبالتورية ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلم ازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين واما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلم فقوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم فان قيل وهو ان هذه الاية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الاية الاخيرة صريحة في انه جاء ليحل بعض الذي كان محرما في التورية وهذا يقتضي ان يكون حكمه بخلاف حكم التورية وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التورية والجواب وذلك ان التصديق بالتورية لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيه فهو حق وصواب واذا لم يكن التأبيد مذكورا في التورية لم يكن رفع ما كان محرما فيه مناقضا لكونه مصدقا وايضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلم موجودة في التورية لم يكن مجيء عيسى مناقضا للتورية ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلم كان على شريعة موسى عليه السلم كان يتعبد بالسبت ويستقبل بيت المقدس وفسر قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرائع باطلة وينسبونها الى موسى فجاء عيسى عليه السلم ورفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان في زمان موسى عليه السلم والثاني ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ثم بقي ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى ورفع تلك التشديدات عنهم وقال اخرون ان عيسى عليه السلم رفع كثيرا من احكام التورية ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا بالتورية على ما بيناه فاما معاقبة وكان محقا في كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم باية من ربكم وانما اعاد لان المعتاد من قدم الزمان عشرة فاعاد ذكر المعجزات ليبني عليه كلامه فاتقوا الله واطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله فبين انه اذا لزمكم ان تتقوا الله لزمكم ان تطيعوني فيما امركم به ثم ختم كلامه بقوله ان الله ربي وربكم ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكي لا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا انه ابن الله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق باسرهم وجب على الكل ان يعبدوه ثم اكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم

قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله

اعلم انه سبحانه لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ... فقد ذكرنا في سورة مريم على الاستقصاء وشرح في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات واظهر لهم تلك

قال تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاحساس عبارة عن وجدان الشي
بالحاسة وهاهنا فيه وجهان احدهما انه يجري اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بكلمة الكفر فاحس ذلك منهم والثاني ان نحمل على
التاويل وهو ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من
الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس **المسئلة الثانية** اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه الاول
قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه السلم
في قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان مستضعفا وكان يختفي من بني اسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار وفي
منازل من امنه ... واظله ثم انه عليه السلم خرج مع امه يسيحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته
وكان في تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فساله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه
جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه وجنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا ولدي ادع الله
فقال ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد احسن واكرم ولا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلم اذا قرب مجي الملك
فاملا قدورك وخوابيك ماء ثم اعلمني فلما فعل دعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاءه الملك اكل وشرب وساله
من اين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل يطالبه بذلك حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعا في ان
يحيي ولدي لكان يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان شرا
فقال الملك ما ابالي ما كان اذا رايته وان احييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته قد عاش تبادروا
بالسلاح واقتتلوا وصار امر عيسى مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله واظهروا الطعن فيه والكفر به والقول الثاني ان اليهود
كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التورية وانه ينسخ دينهم فكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم
واخذوا في ايذائه وطلب قتله والقول الثالث ان عيسى عليه السلم ظن في قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يؤمنون وان دعوته لا تنجح
فيهم فاحب ان يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال من انصاري الى الله فما اجابه الا الحواريون فعند ذلك احس بان من سوى الحواريين
كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله اما قوله تعالى قال من انصاري الى الله ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في الاية قولان الاول ان عيسى عليه السلم لما دعى بني اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم واخذ يسيح في الارض فمر بجماعة من صيادي السمك
وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا ابني زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى عليه السلم الان تصيد السمك فان
تبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحيوة الابد وطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئا
فامر عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستعانوا باهل سفينة اخرى وملؤا السفينة
فعند ذلك امنوا بعيسى عليه السلم والقول الثاني انه قوله من انصاري الى الله انما كان في اخر امره حين اجتمع اليهود عليه طلبا
لقتله ثم هاهنا احتمالان الاول ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم فقال لاولئك الاثني عشر من الحواريين ايكم
يحب ان يكون رفيقي في الجنة الى ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه الى ذلك بعضهم بما ذكره النصارى في انجيلهم ان اليهود لما اخذوا
عيسى عليه السلم سل شمعون سيفه وضرب به عبدا كان [illegible] فيهم لرجل من الاحبار عظيم فرمى باذنه فقال له عيسى حسبك ثم اخذ اذن العبد
فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان المراد من طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال
مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين **المسئلة
الثانية** قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حين ذهابي الى الله او حال التجائي الى الله والثاني التقدير من
انصاري الى ان اظهر دينه ويكون الى هاهنا غاية كانه اراد من يثبت على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله والثالث
قال اهل اللغة الى هاهنا بمعنى مع قال سبحانه وتعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها وقال عليه السلام
الذود الى الذود ابل اي مع الذود وقال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى كلمة مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز ان تقول ذهب زيد مع عمرو
لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشي الى الشي بل المراد من قولنا ان الى بمعنى مع هو انه يفيد فائدتها من حيث المراد من قوله
ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وكذا قوله عليه السلم الذود الى الذود ابل مضموما الى الذود ابل الرابع ان يكون التقدير من انصاري فيما
يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه عليه السلم كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند
الدعاء اليك اي اشكو اليك وكذا هاهنا المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من
انصاري لله كقوله قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق السادس تقدير الاية من انصاري في سبيل الله والى [illegible]
قوله تعالى **قال الحواريون نحن انصار الله** فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال
للدقيق حواري لانه هو الخالص منه وقال عليه السلم للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان

من امتي

والجلود

والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين اخلصوا وخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم والقول الثاني ان الحواري اصله
من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حواري ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب اي بيضتها وعلى هذا
القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين بيضوا الثياب وقيل لان قلوبهم
كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر
الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي والقول الثالث قال الضحاك مر عيسى عليه
السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فامنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار
فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت اصل هذا اللفظ صار
بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من كانوا فالقول
الاول انه عليه السلم مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن انت قال انا عيسى بن مريم عبد الله
ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما قاله فلما اظهر المعجز امنوا به فهم الحواريون والثاني قالوا سلمته امه الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه
شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له هاهنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد علامة
معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلم جبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن
الله كما اريد فرجع الصباغ وساله فاخبره بما فعل فقال قد افسدت علي الثياب قال قم فانظر وكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا
اصفر كما كان يريد الى ان اخرج الجميع على الالوان التي ارادها فتعجب الحاضرون منه وامنوا به فهم الحواريون والقول الثالث
كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلم وكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الارض فيخرج لكل واحد رغيفان
واذا عطشوا قالوا عطشنا فيضرب بيده الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمنا واذا شئنا سقيتنا وقد
امنا بك فقال افضل منكم من يعمل بيده وياكل من كسبه قال فصاروا يغسلون الثياب بالكراء فسموا حواريين والقول
الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى عليه السلم على قصعة منها فكانت
القصعة لا تنقص فذكروا امر هذه الواقعة لذلك الملك فقال اتعرفونه فقالوا نعم فذهبوا اليه بعيسى فقال من انت قال عيسى بن مريم
قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك واقاربه فاولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الحواريين
الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلم واعوانه
والمخلصين في محبته وطاعته **المسئلة الثالثة** المراد من قوله نحن انصار الله اي نحن انصار دين الله وانصار انبيائه لان
نصرة الله سبحانه في الحقيقة محال فالمراد منه ما ذكرناه اما قوله امنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا ان نكون
من انصار الله لاجل انا امنا فان الايمان يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد بانا مسلمون
وذلك لان اشهادهم عيسى على انفسهم اشهاد لله سبحانه ايضا ثم فيه قولان الاول المراد واشهد بانا منقادون لما تريده منا
في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه والثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء
عليهم السلم واعلم انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلم على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله سبحانه وقالوا ربنا امنا
بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم امنوا بالله حيث قالوا في الاية المتقدمة امنا بالله ثم
امنوا بكتب الله حيث قالوا امنا بما انزلت وامنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب
فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر
المفسرون وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين اي مع محمد صلى الله عليه وسلم وامته غفر الله لهم لانهم هم المخصوصون باداء
الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني وهو منقول ايضا
عن ابن عباس اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم
ولنسئلن المرسلين وقد اجاب الله دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلم القول الثالث اكتبنا
مع الشاهدين اي اثبتنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى على اسلام
انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد اشهدوا الله على ذلك تاكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل
مؤمن شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة القول الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في
السموات مع الملائكة قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم في الملا
الاعلى وعند الملائكة واولو العلم فجعل اولي العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية
فقالوا اكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك القول السادس ان جبريل عليه السلم لما سال
محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاستغراق بالعبودية وهو ان

العبد في مقام الشهود لا في مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال أرادوا الترقي من مقام الاستدلال إلى مقام الشهود لا في مقام الغيبة والمكاشفة فقالوا اكتبنا مع الشاهدين والقول السابع أن من كان في مقام الشهود شهود الحق لم يبال بما وصل إليه من المشاق والآلام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام أن يكونوا ناصرين له وذابين عنه قالوا اكتبنا مع الشاهدين أي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل إلينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل

المسألة الأولى أصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وأمكر إذا أظلم وقال تعالى وإذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه ومنه امرأة ممكورة أي مجتمعة الخلق وإحكام الرأي يقال الإجماع والجمع قال تعالى فأجمعوا أمركم وشركاءكم فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور لا جرم سمي مكرا

المسألة الثانية أما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو أنهم هموا بقتله وأما مكر الله بهم ففيه وجوه الأول مكر الله بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء وذلك أن يهودا ملك اليهود أراد قتل عيسى وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة واحدة وهو معنى قوله وأيدناه بروح القدس فلما أرادوا ذلك أمره جبريل عليه السلام ... من تلك الروزنة وكان قد ألقي شبهه على غيره فأخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلاث فرق فرقة قالوا كان الله فينا فذهب وأخرى قالت كان ابن الله والفرقة الثالثة قالت كان عبد الله ورسوله فأكرمه بأن رفعه إلى السماء وصار لكل فرقة جمع وظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة إلى أن بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم أن رفعه إلى السماء وما مكنهم من إيصال الشر إليه الوجه الثاني أن الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق واحد منهم ودل اليهود عليه فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى فأخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم وقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله بهم

الوجه الثاني ذكر محمد بن إسحق أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع عيسى فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم الجهد فسمع بذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له إن رجلا من بني إسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم أنه رسول الله وأراهم إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وفعل فقال لو علمت ذلك ما خليت بينه وبينهم ثم بعث إلى الحواريين فانتزعهم من أيديهم وسألهم عن عيسى عليه السلام فأخبروه فبايعهم على دينهم وأنزل المصلوب فغيبه وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها ثم غزا بني إسرائيل فقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طباريس وهو صار نصرانيا إلا أنه ما أظهر ذلك ثم إنه جاء بعده ملك آخر يقال له ططس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى عليه السلام بنحو من أربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير إلى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله والقول الرابع أن الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فهذا هو مكر الله بهم

والقول الخامس يحتمل أن يكون المراد أنهم مكروا في إخفاء أمره وإبطال دينه ومكر الله بهم حيث أعلى دينه وأظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود

المسألة الثالثة المكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى من المتشابهات وذكروا في تأويله وجوها الأول أنه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله سبحانه وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء والثاني أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك الثالث وهو أن هذا اللفظ ليس من المتشابهات لأن المكر عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع

قوله تعالى إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** العامل في إذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين إذ قال الله أي وجد هذا المكر حين قال الله هذا القول وقيل التقدير ذلك إذ قال

المسألة الثانية اعلم أنه تعالى شرف عيسى عليه السلام في هذه الآية بصفات **الصفة الأولى** قوله إني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم واختلف أهل التأويل في هاتين الآيتين على طريقين أحدهما إجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم وتأخير فيها والثاني فرض التقديم والتأخير فيها أما الطريق الأول فبيانه من وجوه الأول أن معنى قوله إني متوفيك أي متمم عمرك فحينئذ أتوفاك فلا أتركهم حتى يقتلوك بل أنا رافعك إلى سمائي ومقربك بملائكتي وأصونك عن أن يتمكنوا من قتلك وهذا تأويل حسن والثاني متوفيك أي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن إسحق قالوا والمقصود أن لا يصل أعداؤه من اليهود إلى قتله ثم إنه بعد ذلك أكرمه بأن رفعه إلى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة أوجه أحدها قال وهب توفي ثلاث ساعات ثم رفع وأحيي وثانيها قال محمد بن إسحق توفي سبع ساعات ثم أحياه الله ورفعه والثالث قال الربيع بن أنس أنه تعالى توفاه حال رفعه إلى السماء قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها الوجه الثالث في تأويل الآية أن المراد من قوله متوفيك ورافعك إلي لا يفيد الترتيب فالآية تدل على أنه تعالى يفعل به هذه الأفعال فأما كيف يفعل ومتى يفعل فالأمر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت بالدليل أنه حي وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سينزل ويقتل الدجال ثم إنه سبحانه يتوفاه بعد ذلك

والوجه الرابع في التأويل ما قاله أبو بكر الواسطي وهو أن المراد إني متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك

إلي وذلك أن من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول إلى مقام معرفة الله سبحانه وأيضا فعيسى عليه السلام لما رفع إلى السماء صار حاله كحال الملائكة في زوال الشهوات والغضب والأخلاق الذميمة والوجه الخامس في التأويل أن التوفي أخذ الشيء وافيا ولما علم الله تعالى أن من الناس من يخطر بباله أن الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على أنه عليه السلام رفع بتمامه إلى السماء بروحه وجسده الوجه السادس في متوفيك أي أجعلك كالمتوفى لأنه إذا رفع إلى السماء وانقطع خبره وأثره عن الأرض كان كالمتوفى وإطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في أكثر خواصه وصفاته جائز حسن الوجه السابع أن التوفي هو القبض يقال وفاني فلان دراهمي وأوفاني وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي إلي وتسلمتها منه وقد يكون أيضا توفي بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان إخراجه من الأرض وإصعاده إلى السماء توفيا له فإن قيل فعلى هذا الوجه كان التوفي عين الرفع إليه فيصير قوله ورافعك إلي تكرارا قلنا قوله إني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته أنواع بعضها بالموت وبعضها بالإصعاد إلى السماء فلما قال بعده ورافعك إلي كان هذا تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن أن يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافعك إلي أي ورافع عملك إلي كقوله إليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الآية أنه سبحانه بشره بقبول طاعاته وأعماله وعرفه أن ما يصل إليه من المتاعب والمشاق بسبب تنميته دينه وإظهار شريعته من الأعداء فهو لا يضيع أجره ولا يهدم ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الآية على ظاهرها من غير أن يحتاج فيها إلى تقديم أو تأخير

الطريق الثاني قول من قال لا بد في الآية من تقديم وتأخير قالوا إن قوله ورافعك إلي يقتضي أنه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق إلا أن نقول فيها تقديم وتأخير والمعنى إني رافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالي إياك من الدنيا ومثله من التقديم والتأخير كثير في القرآن واعلم أن الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم

الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك إلي والمشبهة يتمسكون بهذه الآية في إثبات المكان لله تعالى وأنه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على أنه يمتنع كونه تعالى في المكان فوجب حمل هذا الظاهر على التأويل وهو من وجوه الأول أن المراد إلى محل كرامتي وجعل ذلك رفعا إليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله إني ذاهب إلى ربي وإنما ذهب إبراهيم من العراق إلى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا الوجه الثاني في التأويل أن يكون قوله ورافعك إلي معناه أنه يرفع إلى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله لأن في الأرض قد يتولى الخلق أنواع الأحكام فأما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر إلا الله الوجه الثالث أن بتقدير القول بأن الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى إلى ذلك المكان سببا لانتفاعه وفرحه بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين لا بد من حمل اللفظ على أن المراد ورافعك إلى محل ثوابك ومجازاتك وإذا كان لا بد من إضمار ما ذكرناه لم يبق في الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى

الصفة الثالثة من صفات عيسى عليه السلام قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شأنه بلفظ الرفع إليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في إعلاء شأنه وتعظيم منصبه عند الله تعالى

الصفة الرابعة قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة وفيه وجهان الأول أن المعنى أن الذين اتبعوا عيسى عليه السلام على دينه يكونون فوق الذين كفروا به من اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء إلى يوم القيامة فيكون ذلك إخبارا عن ذل اليهود وأنهم يكونون مقهورين إلى يوم القيامة فأما متبعو المسيح فهم الذين كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله وأما بعد الإسلام فهم المسلمون وأما النصارى فهم وإن أظهروا من أنفسهم موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث إن صريح العقل يشهد بأنه عليه السلام كان لا يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فإنا نرى أن دولة النصارى أعظم وأقوى من دولة اليهود فلا نرى في طرف من أطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون أين كانوا في الذلة والمسكنة وأما النصارى فأمرهم بخلاف ذلك القول الثاني أن المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم أن هذه الآية تدل على أن المراد من الرفع في قوله ورافعك إلي هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما أن الفوقية في هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة أما قوله ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى أنه تعالى بشر عيسى عليه السلام بأنه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية وأما في القيامة فإنه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الآية التي بعد هذه الآية وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل وهو أن نص القرآن دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والأخبار أيضا واردة بذلك إلا أن الروايات اختلفت فتارة يروى أن الله تعالى ألقى شبهه على بعض الأعداء الذين دلوا اليهود على مكانه فقتلوه وصلبوه وتارة يروى أنه عليه السلام رغب بعض خواص أصحابه في أن يلقي الله شبهه عليه حتى يقتل في مكانه وبالجملة فكيفما كان ففي إلقاء شبهه على الغير إشكالات فالإشكال الأول أنا لو جوزنا إلقاء شبه إنسان على إنسان آخر لزم السفسطة فإني إذا رأيت ولدي ثم رأيته ثانيا فحينئذ أجوز أن يكون هذا الذي أراه ثانيا ليس ولدي بل هو إنسان آخر ألقي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الأمان عن المحسوسات وأيضا فالصحابة الذين رأوا محمدا عليه الصلاة والسلام يأمرهم وينهاهم وجب أن لا يعرفوا أنه محمد لاحتمال

ل

انه التي شبهه على الغير وذلك يفضي إلى سقوط الشرائع وأيضاً فمدار الأمر في الأخبار على المتواترة على أن يكون المخبر الأول إنما أخبر عن المحسوس فإذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر المتواتر أولى وبالجملة ففتح هذا الباب أوله سفسطة وآخره إبطال النبوات بالكلية **والإشكال الثاني** وهو أن الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بأن يكون معه في أكثر الأحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى إذ أيدتك بروح القدس ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل كان يكفي للعالم من البشر فكيف لم يكف في منع أولئك اليهود عنه وأيضاً أنه عليه السلام لما كان قادراً على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فكيف لم يقدر على إماتة أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى إسقامهم وإلقاء الزمانة والعلة عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له **والإشكال الثالث** أنه تعالى كان قادراً على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يرفعه إلى السماء فما الفائدة في إلقاء شبهه على الغير وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة إليه **والإشكال الرابع** أنه إذا ألقى شبهه على الغير ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء فالقوم اعتقدوا فيه أنه هو عيسى عليه السلام مع أنه ما كان عيسى عليه السلام فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى **والإشكال الخامس** أن النصارى على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولاً مصلوباً فلو أنكرنا ذلك كان طعناً فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود سائر الأنبياء وكل ذلك باطل **والإشكال السادس** أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حياً زماناً طويلاً فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لأظهر الجزع ولقال إني لست بعيسى بل إنما أنا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق ذلك فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أنه ليس الأمر على ما ذكرتم فهذا مجموع ما في هذا الموضع من السؤالات والجواب عن الأول أن كل من أثبت القادر المختار سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق إنساناً آخر على صورة زيد مثلاً ثم إن هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه أو أقدر الله عيسى على دفع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الإشكال الثالث فإنه تعالى لو رفعه إلى السماء وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء والجواب عن الرابع أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس أن الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة في الجمع القليل جائز والتواتر إذا انتهى في آخر الأمر إلى الجمع القليل لم يكن مفيداً للعلم والجواب عن السادس أن بتقدير أن يكون الذي ألقي شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلماً وقبل ذلك من عيسى جاز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالأسئلة التي ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات إليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر عنه امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع والله أعلم **قوله تعالى**

فأما الذين كفروا فأعذبهم عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين

اعلم أنه تعالى ذكر أن إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلاً ما ذلك الحكم وما ذلك الاختلاف أما الاختلاف فهو أن قوماً آمنوا وقوماً كفروا وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات فهو أن يوفيهم أجورهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** ما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين الأول القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا والثاني ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو عقاب أم لا قال بعضهم إنه عقاب في حق الكافر فإذا وقع مثله للمؤمن فإنه لا يكون عقاباً بل يكون ابتلاء وامتحاناً ويكون جارياً مجرى الحدود التي تقام على التائب فإنها لا تكون عقاباً بل امتحاناً والدليل عليه أنه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقاباً فإن قيل فقد سلمتم في الوجه الأول أنه عذاب الكافر على كفره وهذا على خلاف قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب أن لا توجد المؤاخذة في الدنيا وأيضاً قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الآية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والآيات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام **المسألة الثانية** لقائل أن يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي أن يكون عقاب الكافر في الدنيا أشد ولسنا نجد الأمر كذلك فإن الأمر يكون تارة على الكفار وأخرى على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتاً قلنا التفاوت موجود في الدنيا لأن الآية في بيان أمر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام وترى الذلة والمسكنة لازمة لهم إلى الانقضاء **المسألة الثالثة** وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك فإن قيل أليس يمنع الأئمة على المؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذلك إذا زال العهد حل قتله ثم قال تعالى وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملاً على ما تقدم من قوله فأحكم فأعذبهم وهو الأولى لأنه نسق الكلام **المسألة الثانية** ذكر الذين آمنوا ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات وذلك يدل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مراراً **المسألة الثالثة**

احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم أجورهم فشبههم في عبادتهم لأجل طلب الثواب بالمستأجر والكلام فيه أيضاً قد تقدم **المسألة الرابعة** المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لأن مريد الشيء لا بد وأن يكون محباً له إذا كان ذلك الشيء من الأفعال وإنما تخالف المحبة الإرادة إذا علقناهما بالأشخاص فقد يقال أحب زيداً ولا يقال أريده فأما إذا علقناهما بالأفعال فمعناهما واحد إذا استعملناهما في حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله والله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن إرادة إيصال الخير فهو تعالى وإن أراد كفر الكافر إلا أنه لا يريد إيصال الثواب إليه وهذه المسألة قد ذكرناها مراراً وأطواراً وبالله التوفيق ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذلك إشارة إلى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا عليهما السلام وغيرهما وهو مبتدأ خبره نتلوه ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذي نتلوه صلته ومن الآيات الخبر **المسألة الثانية** التلاوة والقصص واحد في المعنى فإن كلاهما يرجع معناه إلى شيء يذكر بعضه على إثر بعض ثم إنه تعالى أضاف القصص إلى نفسه في هذه المسألة وفي قوله نتلوا عليك من نبأ موسى وأضاف القصص إلى نفسه فقال نحن نقص عليك أحسن القصص وكل ذلك يدل على أنه تعالى جعل تلاوة الملك جارياً مجرى تلاوته سبحانه وهذا تشريف عظيم للملك وإنما حسن ذلك لأن تلاوة جبريل عليه السلام لما كان بأمره من غير تفاوت أصلاً أضيف ذلك إليه سبحانه **المسألة الثالثة** قوله من الآيات يحتمل أن يكون المراد أن ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه أنه من العلامات الدالة على ثبوت رسالته لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارئ الكتاب أو من يوحى إليه فظاهر أنك لا تقرأ ولا تكتب فبقي أن ذلك من الوحي **المسألة الرابعة** الذكر الحكيم فيه قولان الأول المراد منه القرآن وفي كونه حكيماً وجوه الأول أن معنى الحاكم مثل القدير والحليم والعليم والقرآن حاكم بمعنى أن الأحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة في تأليفه ونظمه وكثرة علومه والثالث أنه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الأزهري وهو شائع في اللغة لأن حكمت يجري مجرى أحكمت في المعنى فرد إلى الأصل ومعنى المحكم في القرآن أنه أحكم من أن يتطرق وجوه الخلل إليه قال تعالى أحكمت آياته والرابع أن يقال القرآن لكثرة حكمه كأنه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيماً على هذا التأويل القول الثاني أن المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع كتب الله المنزلة على الأنبياء عليهم السلام أخبر تعالى أنه أنزل هذه القصص مما كتب هنالك

قوله تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون

أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم أن قالوا يا محمد لما سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله فقال إن آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون ابناً لله فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وأيضاً إذا جاز أن يخلق الله آدم عليه السلام من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى عليه السلام من دم مريم بل هذا أقرب إلى العقل فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم ههنا مسائل **المسألة الأولى** مثل عيسى عند الله كمثل آدم أي صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون أي صفة الجنة **المسألة الثانية** قوله خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير لحال آدم عليه السلام قال الزجاج وهذا كما تقول في الكلام مثلك مثل زيد تريد أن تشبهه به في أمر من الأمور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا **المسألة الثالثة** اعلم أن العقل دل على أنه لا بد للناس من والد أول وإلا لزم أن يكون كل ولد مسبوقاً بوالد لا إلى أول وهو محال والقرآن دل على أن ذلك الوالد الأول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم إنه تعالى ذكر في كيفية خلقه آدم وجوهاً كثيرة أحدها أنه مخلوق من التراب كما في هذه الآية والثاني أنه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً والثالث أنه مخلوق من الطين قال تعالى الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين قال تعالى ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الخامس أنه مخلوق من طين لازب قال تعالى إنا خلقناهم من طين لازب السادس قال تعالى إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون السابع قال خلق الإنسان من عجل والثامن قال تعالى لقد خلقنا الإنسان في كبد أما الحكماء فقالوا إنما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه الأول ليكون متواضعاً الثاني ليكون ستاراً الثالث ليكون من الأرض فيكون أشد التصاقاً بالأرض وذلك لأنه إنما خلق لخلافة أهل الأرض قال تعالى إني جاعل في الأرض خليفة والرابع أراد الحق إظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي أضوأ الأجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو ألطف الأجرام وأعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم عليه السلام من التراب الذي هو أكثف الأجرام ثم أعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السماوات من أمواج مياه البحار وأبقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الأجرام برهاناً باهراً ودليلاً ظاهراً على أنه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا امتزاج وعلاج الخامس خلق الإنسان من التراب ليكون مطفئاً لنار الشهوة والغضب والحرص فإن هذه النيران لا تطفأ إلا بالتراب

وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء فالممتزج الكثيف باللطيف يصير طينا و
وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلول
فعالة بمعنى المفعول لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين
لازب ثم انه في المرتبة السادسة اثبت له في الصفات ثلثة انواع احدها انه من صلصال والصلصال اليابس الذي اذا
حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت والثاني الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه الى السواد والثالث
تغير رائحته قال تعالى وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة
في خلق آدم عليه السلم **المسئلة الرابعة** في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون
فهذا يقتضي ان يكون خلق آدم متقدما على قول الله كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق
هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على
وجود آدم عليه السلم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله
كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم انشاناه
خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلم موجودا اجاب القاضي وقال
بل كان موجودا وانما وجد بعد حيوته وليست الحيوة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم عليه السلم ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة
بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس وسحر الكلام من هذا البحث الى النفس ما هي
ولاشك انها من اغمض المسايل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلم قبل ذلك
تسمية لما سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن
ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا ويقول القايل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفا ومراده اعطيته
اليوم الفا اي اخبركم اني قد اعطيته امس العين فكذا قوله خلقه من تراب اي صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم اني انما خلقته بان قلت له
كن **المسئلة الخامسة** في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن
فيكون والجواب تاويل الكلام ثم قال له كن اعلم يا محمد ان من قال له ربك كن فيكون لا محالة **قوله تعالى**

الحق من ربك فلا تكن من الممترين فيه مسايل **المسئلة الاولى**

قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدا محذوف والمعنى الذي انبأتك من قصة عيسى عليه السلم الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة
هو استيناف بعد انقضاء الكلام وخبره في قوله من ربك وهذا كما تقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار
فعل اي جاءك الحق وقيل ايضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق **المسئلة الثانية**
الامتراء الشك قال ابن الانباري هو ماخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكه شرا كاللبن
الذي يجتذب عند الحلب ويقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كانه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد اي يجلبه **المسئلة
الثالثة** للآية تاويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلم لا ما قالت النصارى
واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلم بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي
نزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممترين مفتعلين من المرية وهي الشك والقول الثاني ان المراد ان الحق في بيان هذه المسئلة
ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلم فانه لا بيان لهذه المسئلة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة والله اعلم **المسئلة الرابعة**
قوله تعالى فلا تكونن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك
غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء

قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين

اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد واتبعها بذكر الجواب
عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لآدم
عليه السلم ان يكون ابنا لله لم يلزم ايضا من عدم الاب البشري لعيسى ان يكون ابنا لله تعالى عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام
من التراب لم يبعد ايضا انخلاق عيسى عليه السلم من الدم الذي كان يجتمع في رحم ام عيسى ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية

القصوى

القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك فيه بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند
وهو ان تدعوهم الى الملاعنة وقل تعالوا ندع ابناءنا الى آخر الآية ثم ههنا مسايل **المسئلة الاولى** اتفق لي
حين كنت بخوارزم اخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد عليه
الصلاة والسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد عيسى وموسى عليهما السلم وغيرهما من الانبياء نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد
عليه الصلاة والسلم فان رددنا التواتر وما قبلناه لكن قد قلنا ان المعجز لا يدل على الصدق فحينئذ بطل نبوة ساير الانبياء عليهم السلم وان اعترفنا
بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان في محمد عليه السلم وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني انا اقول في عيسى عليه السلم انه كان نبيا بل اقول
انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود
واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما
وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداهة
العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما والوجه الثاني في ابطال هذه
المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا اضلاعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء
عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم
عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالله انني لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به
ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان يكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان
الاله هو الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان
اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد
الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي تقتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله
ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك
يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف واما الثالث
وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان الجزء ان كان معتبرا في الالهية لم يكن جزء من الاله فثبت فساد
هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلم كان عظيم الرغبة في
العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم
ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجايب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك
من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى عليه السلام
فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول
لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول مفقود ههنا فقلت له
الآن انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن
عيسى عليه السلم فعدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا بينا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وحقك بل في حق الكلب والسنور والفار ثم قلت وان مذهبا
يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة والركاكة الخامس ان قلب العصا حية ابعد في العقل
من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية
كون موسى الها ولا ابنا للاله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام
المسئلة الثانية روي انه عليه السلم لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال عليه السلم ان الله امرني
ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا يا ابا القسم بل نرجع فننظر في امرنا ثم ناتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ما ترى
فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق من امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم
ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستيصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي رضي الله عنه خلفها
وهو يقول اذا دعوت فامنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها
فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة ثم قالوا يا ابا القاسم رأينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال

صلى الله عليه وسلم فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا قال انا اناجزكم فقالوا ما لنا بحرب العرب
طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدي اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلثين درعا
عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير
ولاضطرم عليهم الوادي نارا ولاستاصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا
وروي انه عليه السلم لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن رضي الله عنه فادخله ثم فاطمة ثم علي رضي الله عنهم ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث **المسئلة الثالثة**
لمن حاجك فيه اي في عيسى عليه السلم وقيل انها تعود الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله
صلى الله عليه وسلم وليس المراد هاهنا بالعلم نفس العلم لان العلم الذي في قلبه لا يؤثر في ذلك بل المراد بالعلم ما ذكر بالدلائل
العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا من العلو فاستثقلت الواو على الياء الساكنة
ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعالى ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء وصار بمنزلة هلم
المسئلة الرابعة هذه الاية دالة على ان الحسن والحسين عليهما السلم كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه وعد ان يدعو
ابناءه فدعا الحسن والحسين فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا
ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى عليه السلم انما انتسب الى ابرهيم عليه السلم بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا **المسئلة
الخامسة** كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثني عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله عنه افضل من
جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله
عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا على ان ذلك الغير كان علي بن ابي طالب رضي الله عنه فدلت الاية على ان
نفس علي هي نفس محمد ولا يمكن ان يكون المراد ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا
العموم في حق النبوة وفي الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا عليه السلم كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد الاجماع على ان محمدا صلى الله
عليه وسلم افضل من علي رضي الله عنه فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا عليه السلم كان افضل من سائر الانبياء فيلزم ان يكون علي
افضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الاية ثم قال ويؤكد الاستدلال بهذه الاية الحديث المقبول عند الموافق
والمخالف وهو قوله عليه السلم من اراد ان يرى ادم في علمه ونوحا في طاعته وابرهيم في خلته وموسى في قربته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي
عليه كالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه
وسلم واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الاية على ان عليا رضي الله عنه افضل من سائر الصحابة وذلك لان الاية لما دلت
على ان نفس علي مثل نفس محمد الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد افضل من الصحابة فهذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع
بين المسلمين على ان محمدا عليه السلم افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا
على ان عليا رضي الله عنه ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الاية مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص في حق سائر الانبياء
عليهم السلم **المسئلة السادسة** قوله ثم نبتهل اي نتباهل كما يقال اشتغل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال
فيه وجهان احدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني ماخوذ
من قولهم بهله الله اي لعنه واصله ماخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله اي لعنه وابعده من رحمته
من قولك ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال
والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله الى نفسه فهو هالك لا شك فيه فمن باهل انسانا فقال علي بهلة الله ان كان كذا يقول وكلني الله الى
نفسي وفوضني الى حولي وقوتي اي من كلاءته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من شاء حلبها واخذ لبنها لا قوة لها على
الدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه عصا ما يدفع عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون
قوله ثم نبتهل اي نجتهد في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم نبتهل اي ثم نلتعن فنجعل لعنة الله
على الكاذبين وهو تكرار بقي في الاية سؤالات **السؤال الاول** الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر
انه صلوات الله عليه ادخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما السلم فما الفائدة فيه والجواب ان عادة الله جارية في عقوبة الاستئصال
اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم
وايصال الالام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم واذا كان كذلك
فهو عليه السلم احضر صبيانه مع نفسه وامرهم بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه
صلوات الله عليه بان الحق معه **السؤال الثاني** هل دلت هذه الواقعة على نبوته عليه السلم الجواب انها دالة على صحة نبوته
من وجهين احدهما وهو انه عليه السلم خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك منه سعيا في اظهار كذب نفسه لان بتقدير

نفسه

اذ رجعوا

ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بنزول العقاب عليهم
وثانيهما ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التورية والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين
الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك الثاني فقد
نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا والله هو النبي المبشر به في التورية والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال وكان ذلك تصريحا
منهم بان الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل من عند الله تعالى **السؤال الثالث** اليس ان بعض الكفار
اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل العذاب
بهم البتة فكذا هاهنا ايضا وبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم والجواب
الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلم بنزول العذاب في هذه الصورة على التعيين وجب ان يعتقد الامر كذلك **السؤال
الرابع** قوله ان هذا هو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا الجواب قال ابو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على
قوله الكاذبين وتقدير الاية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان يكون مفتوحة
الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده
جملة اخرى مستقلة بما قبلها **قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق** وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره في الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام
المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويامر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي انزل على نبيه هو القصص الحق ليكون على
ثقة من امره والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل **المسئلة الثانية** هو في قوله لهو القصص فيه قولان
احدهما انه يكون فصلا او عمادا او يكون خبران لهو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها
على الخبر كان دخولها على الفصل اجوز لانه اقرب الى المبتدا منه واصلها ان تدخل على المبتدا والقول الثاني انه مبتدا
والقصص الحق مبتدا وخبره والجملة خبر ان **المسئلة الثالثة** قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام
تنزل منه منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد **المسئلة الرابعة** يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا واصله
اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص
انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة وما من اله الا الله وهذا يفيد تاكيد
النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس من احد افاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن
عندك بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال
وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم
اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وتقولون ان اليهود قتلوه والثاني انهم قالوا انه كان يخبر عن الغيوب فيكون اله فقال تعالى
فان هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم
هاهنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الاية ما ذكره تعالى في اول السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا
قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب فاعلم ان توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله
فانه تعالى عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم **قوله تعالى**

قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون

واعلم ان النبي عليه السلم لما اورد على نصارى نجران الدلائل فانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار
باداء الجزية وقد كان عليه السلم حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج اخر يشهد كل عقل
سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اي هلموا الى كلمة فيها
انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي ان نعبد الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الان تفسير
الالفاظ اما قوله يا اهل الكتاب ففيه ثلاثة اقوال احدها المراد نصارى نجران والثاني المراد يهود المدينة والثالث انها
نزلت في الفريقين ويدل عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روي في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي

للنبي صلى الله عليه وسلم ما نريد ان نتخذك ربا كما اتخذت النصارى ربا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فانزل
الله تعالى هذه الاية وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه لما اورد الدلالة عليهم اولا ثم باهلهم ثانيا عدل في هذا المقام
الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله يا اهل الكتاب
وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القران يا حامل كتاب الله
وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال
عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف اما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين
ما دعوا اليه والتوجه بالنظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل اللفظ ماخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع
هابط الى مكان عالي ثم كثر استعماله حتى صار الاعلى طلب التوجه الى حيث يدعى اليه اما قوله الى كلمة سواء فالمعنى هلموا
الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف
اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا انصف وترك
ظلمه واعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى زال الاعتدال فلما
كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء
فعلى هذا قوله كلمة سواء اي كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا اتينا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال ان لا نعبد الا الله وفيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** محل ان في قوله ان لا نعبد وجهان الاول انه رفع باضمار هي كان قائلا قال
ما تلك الكلمة فقيل هي ان لا نعبد والثاني خفض البدل من كلمة **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء اولها
ان لا نعبد الا الله وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها ان لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان
النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثالث ثلاثة اب وابن وروح
القدس فاثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ذوات ثلاثة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح
القدس تدرعت بناسوت مريم ولو لا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جاز عليهما مفارقة الاب والتدرع بناسوت عيسى
ومريم ولما اثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم يتخذون احبارهم اربابا من دون الله فيدل عليه وجوه احدها
انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم والثاني انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثالث قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في
الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا
في حقه معنى الربوبية والرابع هو انهم كانوا يطيعون احبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى افرايت
من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الثلاثة كالامر المتفق عليه بين
جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله فوجب ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول
بالشركة باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان الخالق والمنعم لجميع النعم هو الله تعالى فوجب ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد
والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى وان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون
فالمعنى فان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان تحملوا غيركم عليه **قوله تعالى**

يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده افلا تعقلون

اليهود قالوا ان ابرهيم على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك بان التورية والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون
يهوديا او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابرهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما نزل بعده بزمان طويل فان كلتم
المراد ان ابرهيم كان في اصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون فنقول فلم لا يجوز ايضا ان تقول اليهود ان ابرهيم كان يهوديا يعني انه كان
على الدين الذي كان عليه اليهود فتكون التورية والانجيل نازلين بعد ابرهيم لا ينافي كونه يهوديا او نصرانيا بهذا التفسير كما ان كون القران
نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القران اخبر ان ابرهيم كان حنيفا مسلما وليس في التورية والانجيل ان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا
فظهر الفرق ثم تقول اما النصارى فليسوا على ملة ابرهيم فالامر ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابرهيم عليه السلام فما كانت عبادته مشروعة
في زمان ابرهيم عليه السلام لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابرهيم لا محالة واما اليهود فليسوا على ملة ابرهيم وذلك لانه
لا شك انه كان لله تعالى تكليف على الخلق قبل مجي موسى عليه السلام ولا شك ان الموصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر ولا شك
ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات وان الامم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فان كان ذلك الانسان قد كان قبل مجي موسى عليه السلام
انبياء وكانت لهم شرايع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرايع وبغيرها فان جاء بتقرير ها لم يكن صاحب الشريعة
بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع اخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه

لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فظهر بطلان قول اليهود والنصارى
بان ابرهيم كان يهوديا ونصرانيا فهذا هو المراد من الاية والله اعلم **قوله تعالى**

ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا عاصم وحمزة والكسائي ها انتم بالمد والهمزة وقرا نافع وابو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الثالثة الساكنة وقرا ابن كثير
بالهمزة والقصر على وزن هعنتم وقرا ابن عامر بالمد دون الهمزة فمن حقق فعلى الاصل لانهما حرفان ها وانتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير
اخلال **المسئلة الثانية** اختلفوا في اصل ها فقيل ها تنبيه والاصل انتم وقيل اصله ءانتم فقلبت الهمزة الاولى
هاء كقولهم هرقت الماء وارقته وهؤلاء مبني على الكسر واصله اولاء دخلت عليه ها التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل ما الخبر
في قوله ها انتم قلنا فيه ثلاثة اوجه الاول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتداء وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستانفة مبينة
للجملة الاولى بمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم جادلتم فيما لكم به علم فلم تجادلون فيما ليس لكم به علم
الثاني ان يكون انتم مبتداء وخبره هؤلاء بمعنى اولاء على معنى الذي وما بعده صلة الثالث ان يكون انتم مبتداء وهؤلاء عطف بيان
وحاججتم خبره والتقدير انتم هؤلاء حاججتم **المسئلة الثالثة** المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا
ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القران فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به وهو ادعاؤكم ان شريعة ابرهيم كانت مخالفة لشريعة محمد
صلى الله عليه وسلم ويحتمل في قوله ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يصفهم بالعلم حقيقة وانما اراد انكم تستجيزون محاجة فيما
تدعون علمه فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرايع في الموافقة والمخالفة
وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما
ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في
قولهم بالهية المسيح وكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابرهيم على دين الاسلام اتريدون به الموافقة في الاصول او الفروع
فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بان ابرهيم ايضا على دين اليهود اعني ذلك الدين الذي جاء به موسى وكان ايضا على دين
النصارى اعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان اديان الانبياء لا يجوز ان يكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة في الفروع فلزم
ان لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وايضا من المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقران ما كان موجودا في
زمان ابرهيم عليه السلام فتلاوة القران مشروعة في صلواتنا وغير مشروعة في صلوتهم قلنا جاز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول
والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز ايضا ان يقال
المراد به الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى عليه السلام بتلك الشرايع التي كانت
ثابتة في زمان ابرهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون عليه السلام صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد صلى الله عليه وسلم موافقا
لشرع ابرهيم عليه السلام فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابرهيم فريقان احدهما من اتبعه
من بعده والاخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام **قوله تعالى**

ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم

اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون
في اضلال من يؤمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقر بموسى عليه السلام ومدع لنبوته ثم ايضا
ان موسى عليه السلام اخبر في التورية ان شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تشكيك المؤمنين ثم ان تعصب
اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم وقوله ودوا لو
تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من آمن قال الله عليهم بقوله منهم امة مقتصدة
ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت الاية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم
لان لو موافق للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله يود احدكم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم واستحقاق
العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وليحملوا
اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق لان
الذاهب عن الاهتداء يوصف بانه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين
حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون اي وما يعلمون ان هذا يضرهم وما يضر المؤمنين

قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون

اعلم انه لما بين حال الطائفة التي لا تسعى بما في التورية من دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطائفة العادلة بذلك من احبارهم فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وفي هذه الآية مسائل **المسألة الاولى** اصلها لما لانها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة لان حرف الجر صار كالعوض ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو فيمه ولمه **المسألة الثانية** في قوله بآيات الله وجوه الاول ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما في هذين الكتابين ان ابراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المتحمل لهذه الوجوه نقول ان الكفر بالآيات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتورية بل كانوا كافرين بما يدل عليه التورية فاطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التورية لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على حقية نبوة محمد عليه السلام فاما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التورية والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم تشهدون واعلم ان تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه اخبرهم بما يكتمونه من انفسهم ويظهرون غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز القول الثاني في تفسير آيات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا القول الثالث ان المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بان المعجز انما دل على صدق سائر الانبياء عليهم السلام من هذا الوجه ثم شاهدتم حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم

قوله تعالى

يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون

اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احديهما انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الآية الاولى وثانيتهما انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الآية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ تلبسون بالتشديد وقرا يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء اي تلبسون الحق بالباطل كقوله كلابس ثوبي زور وقوله اذا هو بالمجد ارتدى وتازرا **المسألة الثانية** اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل واما باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل هاهنا وجوها احدها تحريف التورية فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد وثانيها انهم تواطؤا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في آخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التورية ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي ورابعها انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى عليه السلام حق فان التورية دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات اما قوله وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتامل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل المحققين اما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها انتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم **المسألة الثالثة** قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دال على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا والله اعلم

قوله تعالى

وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون

اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع تلبيساتهم وهو المذكور في هذه الآية وفيها مسائل **المسألة الاولى** قوله بعضهم لبعض آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل وان يكون المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ما ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما آمنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التامل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر من احبار خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه انه متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه الوجه الثاني يحتمل ان يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف امرهم واضمحل دينهم ويرجعون الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا اتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثاني انه تعالى اتبع هذه الآية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه وكان قوله آمنوا وجه النهار امرا بالنفاق الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم الاحتمال الثاني ان يكون قوله آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح واكفروا آخره يعني صلاة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يعني آمنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح فهي الحق واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر وهي آخر النهار وهي الكعبة الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والا لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة **المسألة الثانية** الفائدة في اخبار الله تعالى عن تواطئهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف الثالث ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم في الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس **المسألة الثالثة** وجه النهار هو اوله والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب وروى ثعلب عن ابن الاعرابي انه يقال اتيته بوجه النهار وصدر النهار وشباب النهار اي اول النهار وانشد للربيع ابن زياد من كان مسرورا بمقتل مالك فليات نسوتنا بوجه نهار ثم قال تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم واتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول المعنى ولا تصدقوا الا نبيا يقرر شرائع التورية فاما من جاء بتغيير شيء من احكام التورية فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير تكون اللام في قوله الا لمن صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذا اللام صلة زائدة جائز كقوله ردف لكم والمراد ردفكم والثاني انه ذكر قبل هذه الآية قوله آمنوا به وجه النهار واكفروا به آخره ثم قال في هذه الآية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اي لا تاتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل واحد حفظ اتباعه واشياعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول فهو قولهم لا دين الا ما انتم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الدين هو عليه انما ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى امر به فارشد اليه واوجب الانقياد له واذا كان كذلك فمتى امر بعد ذلك بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد الى غيره كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيث ما كان حكمه وجبت متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اي جهة شاء واما على الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جئتكم به فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله او يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم

وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول قرأ ابن كثير ان يؤتى بمد الالف
على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام وان اجزنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة
موضوعة للتوبيخ لقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه اياتنا قال اساطير الاولين والمعنى أمن أجل أن يؤتى احد
شرائع مثل ما اوتيتم من الشرائع تنكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول
العتاب لصاحبه وتعديد عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه أمن قلة احساني اليك أمن اهانتي اليك والمعنى أمن هذا فعلت
ما فعلت ونظيره قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه وهذا الذي
روي عن مجاهد وعيسى اما قراءة من قرأ بقصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم
أأنذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله ان كان ذا مال وبنين قرئ بالمد والقصر وقال امرؤ القيس

تروح من الحي أم تبتكر وماذا عليك ولا تنتظر

اراد أتروح من الحي فحذف الالف واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحنا في القراءة الاولى
الوجه الثاني اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الهدى هدى
الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى مثل ما اوتيتموه او يحاجوكم يعني هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا
ذلك منهم اقصى ما في الكتاب انه يقتصر في هذا التأويل الى اضمار قوله فلا تنكروا الا ان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله
كان له تعالى ان يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار الوجه الثالث ان الهدى اسم للبيان لقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل عنه وقوله ان يؤتى احد مثل
ما اوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لا شك ان بيان الله هو ان لا يؤتى احد مثل ما اوتيتم وهو دين الاسلام الذي هو افضل
الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود عند ربكم في الآخرة لانه يظهر لهم في الآخرة انكم محقون وانهم مبطلون و
وهذا التأويل ليس فيه الا انه لابد من اضمار حرف لا وهو جائز كما في قوله تعالى ان تضلوا اي لا تضلوا الوجه الرابع الهدى اسم
وهدى الله بدل منه وان يؤتى احد خبره والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التأويل فقوله او
يحاجوكم عند ربكم لابد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضي لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم
به من دين الاسلام الذي من حاجكم به عندي قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا
لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم الاحتمال الثاني ان يكون قوله يؤتى احد مثل ما اوتيتم
من تتمة كلام اليهود وفيه تقديم وتأخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند
ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا
تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا
ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم
لاحد لانه في معنى الجميع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين يحاجوكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة وعندي
هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان جد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام كان اعظم من جدهم
في حفظ غير اتباعهم عنه فكيف يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند اتباعهم
واشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد والثاني ان على هذا التقدير يختل النظم ويقع فيه
تقديم وتأخير لا يليق بكلام الله الفصحاء والثالث ان على هذا التقدير لابد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى
الله وان الفضل بيد الله ولابد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله
فيما بين جزئي كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم قال القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله
كلاما امر الله نبيه ان يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولا باطلا لا جرم
أدب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى الحكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه
كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة آمنت بالله او يقول لا اله الا الله او يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية
فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله او يحاجوكم عند ربكم
ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى آخره الاشكال
الخامس في هذا الوجه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت
زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم
ويحتاج الى الباء فيما يجري مجراه في قوله ان يؤتى لان التقدير ولا تصدقوا الا من تبع دينكم بان يؤتى احد مثل ما

اوتيتم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار
فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم على هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لابد من اضمار حرف الباء
وما يجري مجراه على كل حال هذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتيه
من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا آخره ليصير
ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون
لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا اثر والثاني انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من الكتاب والحكمة
والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة
واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ثم كثر الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله
الى الاحسان الى الغير وقوله بيد الله انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء اي هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا
يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك
في المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل على
كمال العلم فيصح منه لمكان كمال القدرة ان يتفضل على اي عبد شاء باي تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شيء
من افعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم
والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين تعالى بقوله ان الفضل
بيد الله انه قادر على ان يؤتي بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته والرحمة
المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا يكون من جنس ما آتاهم
بل يكون اعلى واجل من ان يقاس الى ما آتاهم ويحصل من مجموع الآيتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه بعباده وان قصر انعامه
واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله في القدرة والحكمة

قوله تعالى

ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك

اعلم ان تعلق الآية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية
ما لم يؤت احد غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على انهم
والثاني انه تعالى لما حكى في الآية المتقدمة قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاعمال وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال
الناس في القليل والكثير وههنا مسائل

المسألة الاولى الآية دالة على انقسامهم على قسمين بعضهم اهل
الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال الاول ان اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون
على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم فنظيره من الآية قوله تعالى ليسوا سواء من اهل
الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني اهل الامانة
هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان
الثالث قال ابن عباس اودع رجل عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية من ذهب فادى اليه واودع آخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه
فنزلت الآية

المسألة الاولى يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق
الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شيء فقد صار ذلك الشيء في معنى الملصوق به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته
وايضا صار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتي العبارتين وقيل ان معنى
قولك امنتك بدينار اي وثقت بك فيه وقولك امنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له

المسألة الثانية المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل يعني ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى لو
اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه الخيانة
ونظيره قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة
بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها الاول ان القنطار الف ومائتا اوقية قالوا لان الآية نزلت في عبد الله بن سلام
حين استودعه رجل من قريش الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار الثاني
روي عن ابن عباس انه ملء جلد ثور ذهبا الثالث قيل القنطار هو الف دينار او الف الف درهم وقد تقدم القول في تفسير
القنطار

المسألة الرابعة قرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر يؤده بسكون الهاء وروي ذلك
عن ابي عمرو وقال الزجاج هذا غلط من الراوي عن ابي عمرو كما غلط في بارئكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس الحركة

واحتج الزجاج على فساد مذهب الفراء بان قال الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكني والاسماء لا تجزم في الوصل و
قال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم انتم وقمتم واصلها الرفع و
انشد لما رأى ان لا دعه ولا شبع وقرئ ايضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسر
في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما فيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدي يعني الا ما دمت قائما على راسه فانك ان انظرته واخرته انكر ومنهم
من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضي
والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عاملة
بامر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قائم به وان لم يكن ثم قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام في
اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك في قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله دينا قيما اي دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله
الا ما دمت عليه قائما اي دائما ثابتا في مطالبتك اياه بذلك المال **المسئلة الثانية** يدخل تحت قوله من ان تأمنه بقنطار
وبدينار العين والدين لان الانسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس في الاية ما يدل
على التعيين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن
الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الاية نزلت في ان رجلا اودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص
ابن عازوراء فخان هذا اليهودي في القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ يحتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك
بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال
العرب سبيل وههنا مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في السبب الذي لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها
الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان روي في الخبر انه لما نزلت
هذه الاية قال عليه السلام كذب اعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر
الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما
ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية
فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل
من دين الى دين آخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان اليهود كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين
اسلموا بالردة **المسئلة الثانية** نفي السبيل المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين
من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على
الذين يظلمون الناس **المسئلة الثالثة** الامي منسوب الى الام وسمي النبي صلى الله عليه وسلم اميا قيل لانه كان
لا يكتب وذلك لان الام اصل الشيء فمن لا يكتب فقد بقي على اصله في ان لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى ثم قال تعالى
ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التورية وكانوا كاذبين
في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته اعظم وجرمه افحش الثاني انهم يعلمون كون الخيانة محرمة
الثالث انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم ان في بلى وجهان
احدهما انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال الله تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك وهذا اختيار
الزجاج قال وعندي وقف التمام على بلى وبعده استئناف والثاني ان كلمة بلى كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده وذلك لان
قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن احباء الله تعالى فذكر تعالى ان اهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى
لا غيرهم وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على بلى وقوله من اوفى بعهده معنى الكلام في المعنى الوفاء بالعهد والضمير في بعهده
يجوز ان يعود على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وههنا فانه يحتمل انه لو وفى اهل الكتاب بعهودهم وتركوا
الخيانة فانهم يكتسبون محبة الله الجواب الامر كذلك فانهم اذا اوفوا بالعهود اوفوا اول كل شيء بالعهد الاعظم وهو ما اخذ الله عليهم
في كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا في ترك الخيانة لاتقوا في ترك الكذب على الله وفي ترك تحريف التورية السؤال
الثاني اين الضمير الراجع من الجزاء الى من الجواب عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم ان هذه الاية دالة على تعظيم
امر الوفاء وذلك لان الطاعات محصورة في امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لانه سبب
لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما امر الله به كان الوفاء به لامر الله فثبت ان هذه العبادة مشتملة على جميع انواع الطاعات و
الوفاء بالعهد كما يكون في حق الغير يمكن ايضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس هو الآتي بالطاعات والتارك للمحرمات لان عند
ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اعلم ان في تعلق هذه الاية

الوفي

بما قبلها

بما قبلها وجوها الاول انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في اموال الناس لا تتمشى الا
بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الاية هذه الاية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم
انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف ان لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد
عقيب ذلك الثالث انه تعالى ذكر في الاية السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الاية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم
اسمائه حين يحلفون بها كاذبا ومن الناس من قال هذه الاية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام
والروايات الكثيرة دلت على انها انما نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد
عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفت الروايات
في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله احوالهم في الاية المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان الاول
قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التورية من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من
عند الله لئلا يفوتهم الرشى واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي اوف بعهدكم الثاني انها نزلت
في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كتابا في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن واما الاحتمال الثاني
ففيه وجوه الاول انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم له في ارض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينتك
فقال ليس لي بينة قال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فانزل الله تعالى هذه الاية فنكل الاشعث ورد الارض الى
الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته الثالث نزلت في عبدان
وامرئ القيس اختصما الى الرسول صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من الغد
واقر له بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله به ويدخل فيه المواثيق الماخوذة
من جهة الرسل ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن
آتانا من فضله لنصدقن الاية وقال اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا وقال يوفون بالنذر وقال من المؤمنين رجال صدقوا
ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشري وذلك لان المشتري يأخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطى والماخوذ
ثمن الآخر واما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره من وعد او وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى اولئك
لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشرى
بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم
في اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لا خلاق
لهم في الآخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الآخرة واما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم فهو اشارة الى
حرمانهم عن التعظيم والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم
في شرح كل واحد من هذه الخمسة اما الاول وهو قوله لا خلاق لهم في الآخرة فالمعنى لا نصيب لهم في خير الآخرة ونعيمها واعلم ان هذا
العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو فانه
تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما الثاني وهو قوله ولا يكلمهم الله ففيه سؤال وهو انه
تعالى قال فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الآيتين
وبين تلك الاية قال القفال في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع غيره كلامه في الدنيا
فانما ذلك بسخط عليه واذا سخط انسان على آخر قال له لا اكلمك وقد يأمر بحجبه عنه ويقول لا ارى وجه فلان واذا جرى ذكره لم يذكره
بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع
الله جل جلاله اولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام
الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الاية انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول واما
الثالث فهو قوله تعالى ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد به نفي الاعتداد به وترك
الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره اليه مرة بعد اخرى فلهذا السبب صار قوله لا
ينظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ولا يجوز ان يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم
ولا يجوز ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الهنا عن ان يكون جسما
وقد احتج الخلق بهذه الاية على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية والا لزم في هذه الاية ان لا يكون الله تعالى رائيا لهم وذلك باطل
واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها والثاني لا يزكيهم اي لا يثني
عليهم كما يثني على اوليائه الازكياء والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه واعلم ان تزكية الله عباده قد تكون على السنة الملائكة

بين

كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وقال وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وقد يكون بغير واسطة اما في الدنيا فكقوله التائبون العابدون الحامدون واما في الآخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم واما الخامس فهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين حرمانهم عن الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم

قوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب

اعلم ان هذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود لان هذه الاية نازلة في اليهود بلا شك وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضي كون تلك الاية المتقدمة نازلة في اليهود ايضا واعلم ان اللي عبارة عن عطف الشيء ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشيء اذا انحرف والتوى فلان علي اذا غير اخلاقه عن الاستواء الى ضده ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلانا عن رايه اذا اماله عنه وفي الحديث لي الواجد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين اذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه الاول قال القفال رحمه الله قوله يلوون ألسنتهم معناه ان يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها في حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى وهكذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك في الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام من التورية كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون ألسنتهم وهذا تأويل في غاية الحسن الثاني نقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله اذا عرفت هذا فنقول ان لي اللسان تشبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلي اللسان ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين الفاظ المدح والذم في الشيء الواحد فيقولون في المدح خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار فقوله وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم قال وما هو من الكتاب اي وما هو من الكتاب الحق النازل من عند الله بقي سؤالان السؤال الاول الى ماذا يرجع الضمير في قوله لتحسبوه الجواب الى ما دل عليه قوله يلوون ألسنتهم وهو المحرف السؤال الثاني كيف يمكن ادخال التحريف في التورية مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون التحريف ممكنا والاصوب عندي في تفسير الاية وجه اخر وهو ان الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسولة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلي الالسنة وهذا مثل ما ان المحق في زماننا اذا استدل باية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الاسولة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذا في هذه الصورة ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فاعلم ان من الناس من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكرروا هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التاكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس فالكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه نفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام مثل اشعياء وارمياء وحبقوق وذلك لان القوم في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتورية نسبوا ذلك المحرف الى انه من التورية وان وجدوا قوما عقلاء اذكياء زعموا انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي به على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالا لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود في قولهم انه من عند الله ولزم الكذب في قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم اضافوا الى الله ما هو من عنده والله نفى عن نفسه ما هو من عنده ثم قال وكفى خزيا لقوم يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله قال وليس لاحد ان يقول المراد من قولهم هو من عند الله انه كلامه وكتابه قال لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق لقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق لم يحسن العطف واجاب الكعبي عن هذا السؤال ايضا من وجهين آخرين الاول كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المامور به من عند الامر به وحمل الكلام على الوجه الاقوى اولى والثاني ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم والجواب اما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار فجوابه ما ذكرنا ان قوله وما هو من الكتاب معناه انه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا

بقول

بقول الرسول او بطريق اخر فلما قال وما هو من عند الله ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار واما الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبي فجوابه ان الجواب لا بد وان يكون منطبقا على السؤال والقوم ما كانوا في ادعاء ان ما ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله وانه نازل في كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكره في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد من التحريف تغيير الفاظ التورية واعراب الفاظها فالمقدمون عليه يجب ان يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجوه الاستدلال لا لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه والله اعلم واحكم قوله تعالى

ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا

اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى كان يدعي الالهية وانه كان يامر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر الاية وههنا مسائل **المسألة الاولى** في سبب نزول هذه الاية وجوه الاول قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الاية الثاني قيل ان ابا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه السلام معاذ الله ان نعبد غير الله وان نامر بغير عبادة الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت هذه الاية الثالث قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض فلا نسجد لك فقال عليه السلام لا ينبغي ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله الرابع ان اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب ان تامروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم ان تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الاية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله مثل قوله واتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله **المسألة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه الاول قال الاصم معناه انهم لو ارادوا ان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات الثاني ان الانبياء عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحصل مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى آتاهم الكتاب والوحي وهذا لا يكون الا في النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان النظرية والعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد والثالث ان الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه مبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة نفسه فحينئذ يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك ان يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق وظاهر الاية يدل على انه انما لم يكن له ذلك لاجل ان الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له ان يفعل ذلك لم يكن مكذبا له فيما ادعى عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني وامي الهين من دون الله فالمراد اذا ما قدمناه ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لا على وجه التحريم والحظر وكذا قوله ما كان لنبي ان يغل ومن يغلل والمراد النفي لا النهي **المسألة الثالثة** قوله تعالى ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة اشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكم فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ الى الخلق وهو النبوة فما احسن هذا الترتيب قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسألتان **المسألة الاولى** القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروي عن ابي عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير لا يجتمع النبوة وهذا القول والعامل فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى ثم ان يقول واما الرفع فعلى الاستيناف **المسألة الثانية** حكى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما

انه قال في قوله تعالى كونوا عبادا لي انه لغة مزينة يقولون للعبيد عبادا ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسائل

المسئلة الاولى في هذه الاية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم اي فيقال لهم

المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الرباني اقوالا الاول قال سيبويه الرباني المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا شعري والى الرقبة رقبي والى اللحية لحيي الثاني قال المبرد الربانيون ارباب العلم واحدها رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وطاعته وعلى قول المبرد الرباني ماخوذ من التربية الثالث قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس فالربانيون هم ولاة الامر والعلماء وذكر هذا ايضا في قوله تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار اي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاع امرهم ومعنى الاية على هذا التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا عبادا لي ولكن ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم امر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله ويحتمل ان يكون الوالي سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه الرابع قال ابو عبيدة احسب ان هذه الكلمة ليست بعربية انما هي عبرانية او سريانية وسواء كانت عربية او عبرية فهي تدل على الانسان الذي علم وعمل بما علم ثم اشتغل بتعليم طرق الخير ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل

المسئلة الاولى في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراتان احداهما تعلمون من العلم وهي قراة عبد الله بن كثير وابي عمرو ونافع والثانية تعلمون من التعليم وهي قراة الباقين من السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمونه في انفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج ابو عمرو على ان قراته ارجح بوجهين الاول انه قال تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد الثاني ان التشديد تقتضي مفعولين والمفعول هاهنا واحد واما الذين قرؤا بالتشديد فزعموا ان المفعول الثاني محذوف والتقدير بما كنتم تعلمون الناس الكتاب او غيركم الكتاب وحذف لان المفعول به قد يحذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على ان التشديد اولى بوجهين الاول ان التعليم تشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم اولى الثاني ان الربانيين لا يكتفون بالعلم فيضمون اليه التعليم لله تعالى الا ترى انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ويدل عليه

المسئلة الثانية نقل ابن جني في المحتسب قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القران عن ابي حيوة انه قرا تدرسون بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي ان يكون هذا منقولا من درس هو وادرس غيره وكذلك قراوا اقرا غيره واكثر العرب على درس واكثر ودرس وعليه جاء المصدر على التدريس

المسئلة الثالثة ما في القرائين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة يوجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي ان يكون كونه ربانيا امرا مغايرا لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا ان يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله والصارف له عن كل الافعال الهرب عن عقاب الله واذا ثبت ان الرسول يامر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه ان يامر الخلق بعبادته وتحاصل الحرف شيء واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون منتهى جهده وجد صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان ما كان يمكن ان يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى طاعة نفسه وعند هذا ظهر انه يمتنع في احد من الانبياء صلوات الله عليهم ان يامر غيره بعبادته

المسئلة الرابعة دلت الاية على ان العلم والتعليم والدراسة يوجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة بمنظرها ولا ينتفع بثمرها ولهذا قال عليه السلم نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى ولا يامركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة وعاصم وابن عامر ولا يامركم بنصب الراء والباقون بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان احدهما ان تجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويامركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا كما تقول ما كان لزيد ان اكرمه ثم يهينني ويستخف بي والثاني ان تجعل لا غير مزيدة والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح فلما قالوا انريد ان نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر ان يجعله الله نبيا ثم يامر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والانبياء واما

القراة

القراة بالرفع فعلى سبيل الاستيناف فظاهر لانه بعد انقضاء الاية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع من الاول ما روي عن ابن مسعود انه قرا ولن يامركم

المسئلة الثانية قال الزجاج ولا يامركم الله وقال ابن جريج ولا يامركم محمد وقيل لا يامركم عيسى وقيل لا يامركم الانبياء ان تتخذوا الملائكة اربابا كما فعلته قريش

المسئلة الثالثة انما خص الملائكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من اهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون وفيه مسائل

المسئلة الاولى الهمزة في ايامركم استفهام بمعنى الانكار بمعنى انه لا يفعل ذلك

المسئلة الثانية قال الجبائي الاية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل والايمان به هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله ايامركم بالكفر ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر هاهنا مع المعرفة بالله دل ذلك على ان الايمان به ليس هو المعرفة والكفر به تعالى ليس هو الجهل به والجواب ان قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعني به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك له في المعبودية فلما حصل هذا فقد جهل بعض صفاته

قوله تعالى

وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه

اعلم ان المقصود من هذه الايات تعديد تقرير الاشياء المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الاية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء والذين اتاهم الكتاب والحكمة بانهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم امنوا به ونصروه واخبر انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الاية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة الواحدة لا تكفي في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم يضم اليها مقدمة اخرى وهي ان محمدا رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا للقائل ان يقول هذا اثبات للشيء بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا بكونه رسولا والجواب ان المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السوال ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله واذ اخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج واذكر يا محمد في القران اذ اخذ الله ميثاق النبيين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى المفعول فيحتمل ان يكون الميثاق ماخوذا منهم ويحتمل ان يكون ماخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الاية على هذين الوجهين اما الاحتمال الاول وهو انه تعالى اخذ الميثاق منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس رحمهم الله وقيل ان هذا الميثاق مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو مروي عن ابن عباس وقتادة والسدي رضوان الله عليهم واحتج اصحاب هذا القول على مذهبهم من وجوه الاول ان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين يشعر بان اخذ هذا الميثاق هو الله تعالى والماخوذ منهم هم النبيون فليس في الاية ذكر الامة فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول فلم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه الذي قلتم يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق اقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا اقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ اخذ الله ميثاق الذين وثقهم الانبياء على اممهم الثاني ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد اولادهم وقومهم فكذا هاهنا والثالث ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد عليه السلم لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون الرابع انه كان كثيرا ما يرد في القران لفظ النبي والمراد امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الحجة الثانية لاصحاب هذا القول ما روي انه عليه السلم قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي الحجة الثالثة ما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى لما بعث ادم عليه السلم ومن بعده من الانبياء عليهم السلام الا اخذ عليه العهد لئن بعث محمد عليه السلم وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا ما يمكن نصرة هذا القول به

الاحتمال الثاني ان المراد من الاية ان الانبياء عليهم السلام كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه الاول ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الاية يدل على ان الذين اخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبياء عليهم السلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين اخذ الميثاق عليهم يجب الايمان عليهم بمحمد عليه السلم عند مبعثه ولا يمكن ايجاب

الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام علمنا ان الذين اخذ الميثاق عنهم ليسوا هم النبيين بل هم امم النبيين قال ومما يؤكد هذا انه تعالى
حكم على الذين اخذ عنهم الميثاق انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبياء وانما يليق بالامم اجاب القفال رحمه الله لم لا
يجوز ان يكون المراد من الآية ان الانبياء لو كانوا في الحيوة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام ونظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك قد علم
الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض وكذا ههنا وقال ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا
منه باليمين وقال في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين مع انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يسبقونه
بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا ههنا وقوله انه سماهم فاسقين على تقدير التولي
قلنا تقدير الفسق ليس باقبح من اسم الشرك وقد ذكره تعالى على سبيل التقدير في قوله لئن اشركت فكذا ههنا الحجة الثانية ان المقصود من
هذه الآية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا كان الميثاق ماخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل المقصود من
ان يكون ماخوذا على الانبياء عليهم السلام وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم السلام اعلى واشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه
الآية على ان الله تعالى اوجب على جميع الانبياء ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا في الاحياء وانهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين
فلان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على اممهم كان ذلك اولى فكان صرف هذا الميثاق الى الانبياء اقوى في تحصيل المطلوب
من هذا الوجه الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس انه قيل له ان اصحاب عبد الله يقرؤون واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
ونحن نقرأ واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال ابن عباس رضي الله عنه انما اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة الرابعة ان هذا الاحتمال
متأكد بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده

المسئلة الاولى

قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة لما بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة اما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول ان ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله
لتؤمنن به والتقدير الذي آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق به لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع
الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف من قوله اهذا الذي بعث الله رسولا وعليه سؤالان
الاول اذا كانت ما موصولة لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الى الموصول والا لم يجز الا ترى انك لو قلت الذي قام ابوه ثم انطلق
زيد لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه
قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ولم يقل فان الله لا يضيع اجره وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من
احسن عملا ولم يقل انا لا نضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمر وكذا ههنا السؤال الثاني ما فائدة اللام في قوله لما قلنا
هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه لان قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين
بمنزلة المقسم والمعنى استحلفهم وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني
والزجاج ان ما ههنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له لتؤمنن به فاللام في قوله
لتؤمنن به هي المتلقية للقسم اما اللام في لما فهي لام تحذف تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو ان فعلت لفعلت
فلفظة ان لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها وكذا ههنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب باتيتكم وجاءكم جزم
بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وانما لم يرض سيبويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قراءة
لما بكسر اللام فهو ان هذه اللام للتعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا لان من يؤتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليهم
تصديق سائر الانبياء والرسل وما على هذه القراءة يكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما قراءة لما بالتشديد
فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول ان المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته
والثاني ان اصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احداها فصارت لما

المسئلة الثانية

قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين ولان هذا
اول على العظمة وكان اكثر هيبة في قلب السامعين وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي ينزل على عبده آيات بينات
والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه الآية وبما بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الآية واذ اخذ الله
وقال بعدها اصري واجاب نافع عنه بان احد ابواب الفصاحة تغيير العبارة عن الواحد الى الجمع وعن الجمع الى الواحد قال تعالى
وجعلناه هدى لبني اسرائيل ان لا تتخذوا من دوني وكيلا ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله اعلم

المسئلة الثالثة

قال اهل المعاني
انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم
لما آتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الآية اضمارا آخر واراح نفسه عن تلك التكلفات التي
حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية واذ اخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف لتبلغن

لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما تقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم وهو محمد لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكلف تلك الصفات واذا كان لا بد من
التزام الاضمار الذي به ينتظم الكلام نظما بينا جليا اولى من تلك التكلفات

المسئلة الرابعة

في قوله لما آتيتكم من كتاب اشكال
وهو ان هذا الخطاب اما ان يكون مع الانبياء بجميع الانبياء اما اوتوا الكتاب وانما اوتي بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب
عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام اوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني اشرف
الانبياء هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشرف الانواع

المسئلة الخامسة

الكتاب هو المنزل المقرو والحكمة
هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لا يشتمل الكتاب عليها

المسئلة السادسة

كلمة من في قوله من كتاب دخلت
تبيينا لما كقولك ما عندي من الورق والعين اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات

السؤال الاول

ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين انهم فقد زال السؤال
وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اي ثم جاءكم في زمانكم

السؤال الثاني

كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم
مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان وقع
الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على ان الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في
زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وايضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية احواله مذكورة في التورية والانجيل فلما ظهر على احوال
مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم السؤال الثالث حاصل الكلام
ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل ان يكون هذا
الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة
على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق
ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية
المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله
رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به
اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به لام القسم تقديره لعبد الله والله لتؤمنن كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال
أأقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل

المسئلة الاولى

ان فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه
تعالى اخذ المواثيق على الانبياء كان قوله تعالى أأقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين أأقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق
بان الانبياء عليهم السلام اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله أأقررتم اي قال كل نبي لامته أأقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ
الميثاق الى نفسه وان كان النبيون اخذوه على الامم وكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء عليهم السلام والمقصود
اثبات هذا المعنى تاكيد فلم يقتصر على اخذ الميثاق عن الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد

المسئلة الثانية

الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشيء يقره على نفسه اي يثبته
اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل اي لا تقبل فدية
وقال يأخذ الصدقات اي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا فسمى العهد اصرا
لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يؤصر اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرئ اصري ويجوز ان يكون
لغة في اصر قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين في تفسير قوله فاشهدوا وجوه الاول فليشهد بعضكم على بعض
بالاقرار وانا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة
بعضهم على بعض الثاني ان قوله فاشهدوا خطاب للملائكة الثالث فاشهدوا اي ليجعل كل واحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره
قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة الرابع فاشهدوا اي بينوا هذا الميثاق للخاص والعام
لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو الذي يبين صدق الدعوى الخامس فاشهدوا اي فاستيقنوا
ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعاين له السادس اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا
خطاب للانبياء بان يكونوا شاهدين عليهم واما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتاكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة
اخرى وهي انه تعالى وان اشهد غيره فليس محتاجا الى ذلك لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب من المصلحة مع انه سبحانه يعلم السر واخفى
ثم انه تعالى ضم اليه تاكيدا آخر فقال فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته
بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك بعد الشرط والفعل الماضي

ينقلب مستقبلاً في الشرط والجزاء والله اعلم

قوله تعالى

افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون

اعلم انه تعالى بين في الاية الاولى ان الايمان بمحمد عليه السلام شرع شرعه واوجبه على جميع من مضى من الانبياء والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء المنقطة من تحتها لوجهين احدهما رد هذا الى قوله واولئك هم الفاسقون والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما اصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرا ابو عمرو يبغون بالياء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار وترجعون بالتاء لرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرا الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله أأقررتم واخذتم وايضا فلا يبعد ان يقال للمسلم والكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم بانه اسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله **المسألة الثانية** الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان احدهما التقدير فاولئك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل او غير دين الله يبغون جاز الا ان في الفاء فائدة زائدة كانه قيل افبعد اخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التاكيدات البليغة **المسألة الثالثة** روي ان اهل الكتاب اختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابرهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال عليه السلام كلا الفريقين بريء من دين ابرهيم عليه السلام فقالوا ما نرضى بقضائك ولا ناخذ بدينك فنزلت هذه الاية ويبعد عندي حمل الاية على هذا السبب لان على هذا التقدير تكون هذه الاية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الاية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصار كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم الله انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلاء فقال وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون وفيه مسألتان **المسألة الاولى** الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه الاول وهو الاصح عندي ان كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم في هذا الوجه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض لا لغيره فهذه الاية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الاية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده الوجه الثاني في تفسير هذه الاية انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده واما ان ينزلوا عليه طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك مستسلمون لله سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المؤمنون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا الرابع ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للالام كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول انه سبحانه ذكر في تخليق السموات والارض هذا وهو قوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وفيه اسرار عجيبة اما قوله واليه يرجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق **المسألة الثانية** قال الواحدي رحمه الله الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد اطاعه واذا وافقه فقد طاوعه قال ابن السكيت يقال طاع له واطاع سواء وانتصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعا وكارها كقولك اتاني ركضا اي راكضا ولا يجوز ان يقال اتاني كلاما اي متكلما لان الكلام ليس بضرب للاتيان والله اعلم

قوله تعالى

قل امنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون

اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبياء في تصديق الرسول الذي ياتي مصدقا لما معهم بين في هذه الاية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل امنا بالله الى اخر الاية وههنا مسائل **المسألة الاولى** وحد الضمير في قوله قل وجمع في امنا وفيه وجوه الاول انه تعالى حين خاطبه انما خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء الثاني انه خاطبه اولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ثم قال امنا تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان اصحابه يوافقونه عليه الثالث انه تعالى عينه في هذا التكليف في قوله قل ليظهر به كونه مصدقا لما معهم ثم قال امنا تنبيها على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله **المسألة الثانية** قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله اصل الايمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما انزله على محمد كالاصل لما انزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض الانبياء وهم الانبياء الذين يعترف اهل الكتاب بوجودهم ويختلفون في نبوتهم والاسباط اسباط يعقوب عليه السلام الذين ذكر الله اسمهم الاثني عشر في سورة الاعراف ولما اوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم السلام لفوائد احدها اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبرا في اخذ الميثاق وثانيها التنبيه على ان مذاهب اهل الكتاب متناقضة وذلك لانهم انما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضي ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل وثالثها انه تعالى قال قبل هذه الاية افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله فههنا اظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليزول عنه وعن امته ما وصف اهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها ان في الاية الاولى ذكر انه اخذ الميثاق على جميع النبيين ان يؤمنوا بكل من ياتي بعدهم من الرسل وههنا اخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بان يؤمن بكل من كان قبله من الرسل ولم ياخذ عليه الميثاق بمن ياتي بعده من الرسل فكانت هذه الاية دالة من هذا الوجه على انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم عدى انزل في هذه الاية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعا لان الوحي ينزل من فوق وينتهي الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالاخر وقيل ايضا انما قيل علينا في حق الرسول لان الوحي ينزل عليه والينا في حق الامة لان الوحي ياتيهم من الرسل على وجه الانتهاء وهذا ضعيف الا ترى الى قوله وانزلنا اليك الكتاب وقوله امنوا بالذي انزل على الذين امنوا **المسألة الثالثة** اختلف العلماء في ان الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعهم لما صار منسوخا فهل تصير نبوتهم منسوخة فمن قال انها تصير منسوخة قال نؤمن انهم كانوا انبياء ورسلا ولا نؤمن بانهم الان انبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن انهم انبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع **المسألة الرابعة** قوله لا نفرق بين احد منهم فيه وجوه الاول قال الاصم التفرقة قد تكون بتفضيل البعض على البعض وقد تكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله والمراد في هذا الوجه نقر بانهم كانوا باسرهم على دين واحد في الدعوة الى الله وفي الانقياد لتكاليف الله الثاني قال بعضهم المراد لا نفرق بين احد منهم بان نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى الثالث قال ابو مسلم لا نفرق بين احد منهم اي لا نفرق ما جمعوا وهو كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذكر قوما وصفهم بالفرق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله مستسلمين لحكمه وامره وفيه تنبيه على ان حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض الثاني قال ابو مسلم ونحن له مسلمون لامره بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم اهل السلم والكافر ون يوصفون بالمحاربة لله تعالى كما قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الثالث ان قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له اسلمنا لا لغرض اخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال والله اعلم

قوله تعالى

ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين

اعلم انه تعالى

لما قال في الاية المتقدمة ونحن له مسلمون احتج بانه بين في هذه الاية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله لان القبول للعمل هو ان يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين ثم قال وهو في الاخرة من الخاسرين فبين تعالى ان كل من له دين سوى الاسلام فكما انه لا يكون مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الاخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التاسف والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل. واعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه الا ان ظاهر قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا يقتضي كون الاسلام مغايرا للايمان ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الاية الاولى على العرف الشرعي والاية الثانية على الوضع اللغوي.

قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين

اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الاية مسائل

المسألة الاولى في سبب النزول اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الاية في عشرة رهط كانوا امنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم اخذوا يتربصون به ريب المنون فانزل الله فيهم هذه الاية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله الا الذين تابوا. الثاني نقل ايضا عن ابن عباس انه قال نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا. الثالث نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على ردته فارسل الى قومه ان اسألوا هل لي من توبة فارسل اليه اخوه بالاية فاقبل الى المدينة وتاب وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته. قال القفال رحمه الله للناس في هذه الايات قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله واولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار وعلى التقديرين ففيها قولان احدهما انها في اهل الكتاب والثاني انها في قوم مرتدين عن الاسلام امنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه

المسألة الثانية اختلف العقلاء في تفسير قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم اما المعتزلة فقالوا ان اصولنا تشهد بانه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل الالطاف اذ لو لم يعم الكل بهذه الاشياء لصار الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى حكم باضلال هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشيء اخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا فيه وجوها الاول المراد منع الالطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على ايمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام فدلت هذه الايات على ان المهتدي قد يزيده الله هدى. الثاني المراد انه تعالى لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار. الثالث انه لا يمكن ان يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لان على هذا التقدير يلزم ان يكون الكفر ايضا من الله تعالى لانه تعالى اذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح ان يذمهم الله تعالى على الكفر ولم يصح ان يضاف الكفر اليهم لان الاية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وبكونهم فاعلين للكفر فانه تعالى قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم فاضاف الكفر اليهم وذمهم على الكفر فهذا جملة اقوالهم في هذه الاية واما اهل السنة فقالوا المراد من الهداية خلق المعرفة وقد جرت سنة الله في دار التكليف ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد فكانه تعالى قال كيف يخلق الله فيهم المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وارادوه والله اعلم

المسألة الثالثة قوله وشهدوا فيه قولان الاول انه عطف والتقدير بعد ان امنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول حق فان قيل عطف الفعل على الاسم لا يجوز قلنا هو في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل الثاني الواو للحال باضمار قد والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم حال ما شهدوا ان الرسول حق

المسألة الرابعة تقدير الاية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وبعد الشهادة بان الرسول حق وقد جاءهم البينات فعطف بان الرسول حق على الايمان فيلزم ان الشهادة بان الرسول حق مغاير للايمان وجوابه ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان وهما متغايران فصارت هذه الاية من هذا الوجه دالة على ان الايمان مغاير للاقرار باللسان

وانه معنى قائم بالقلب

المسألة الخامسة اعلم انه تعالى استعظم كفر القوم من حيث انه حصل بعد خصال ثلث احدها بعد الايمان وثانيها بعد شهادة كون الرسول حقا والثالث بعد مجيء البينات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا بعد التبصير وبعد اظهار الشهادة فيكون الكفر بعد هذه الاشياء اقبح لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم اقبح من زلة الجاهل. اما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين ففيه سؤالات

السؤال الاول في اول الاية قال كيف يهدي الله هؤلاء وقال في اخرها والله لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين ثم انه تعالى عم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال والله لا يهدي القوم الظالمين

السؤال الثاني لم سمى الكافر ظالما الجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر اورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه. ثم قال تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها والمعنى انه تعالى حكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم منعهم الله من هداياته ثم بين ان الامر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الاخرة على سبيل التابيد والخلود واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصلح ان يكون جزاء لذلك وههنا سؤالات الاول فيه وجوه الاول قال ابو مسلم له ان يلعنه والثاني لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا انه في الاخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن للكافر من الكافر. والثالث كان الناس هم المؤمنون والكفار ليسوا من الناس ثم ذكر لعن الثلاث فقال اجمعين. الرابع وهو الاصح ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا بكافر فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك

السؤال الثاني قوله خالدين فيها اي خالدين في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان الاول ان التخليد في اللعن على معنى انهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من احوالهم من ان يلعنهم لاعن من هؤلاء. الثاني ان المراد بخلود اللعن خلود اثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود اثر اللعن بخلود اللعن نظيره قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه. الثالث قال ابن عباس قوله خالدين فيها اي في جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور. واعلم ان قوله خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله تعالى عليهم لعنة الله. ثم قال لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون معنى الانظار التاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالمعنى انه لا يجعل عذابهم اخف ولا يؤخر العقاب من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة نعوذ بالله منه. ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا منه ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى يضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بان يعلنوا بانا كنا على الباطل حتى انه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها فان الله غفور رحيم وفيه وجهان الاول غفور لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الاخرة بالعفو الثاني غفور بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء في قوله فان الله غفور رحيم لانه يشبه الجزاء وتقدير الكلام ان تابوا فان الله يغفر لهم

قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون

في الاية مسائل

المسألة الاولى اختلفوا فيما به يزداد الكفر والضبط ان المرتد قد يكون فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة وقد يكون فاعلا للزيادة بان يضم الى ذلك الكفر كفرا آخر وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الاول ان اهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين وانكارهم لكل معجزة تظهر. الثاني ان اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب انكارهم عيسى والانجيل ثم ازدادوا كفرا بسبب انكار محمد عليه السلام والقران. والثالث ان الاية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا الى مكة وازديادهم الكفر انهم قالوا نقيم بمكة نتربص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون. الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع الى الاسلام على سبيل النفاق فسمى الله تعالى ذلك النفاق بالازدياد كفرا

المسألة الثانية انه تعالى حكم في الاية الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم

في هذه الآية يعلم قبولها وهو يوهم التناقض وايضا ثبت بالدليل ان متى وجدت التوبة بشروطها فانه يكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه الاول قال الحسن وقتادة وعطاء السبب انهم لا يتوبون الا عند حضور الموت والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن الثاني ان نحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ولم يحصل في قلوبهم اخلاص الثالث قال القاضي والقفال وابن الانباري انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان وبين انه اهل اللعنة الا ان يتوب ذكر في هذه الآية انه لو كفر مرة اخرى بعد تلك التوبة الاولى تصير غير مقبولة وتصير كأنها لم تكن قال وهذا الوجه اليق بالآية من سائر الوجوه لان التقدير الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا اذ ذلك ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم الرابع قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لان الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر كأنه قيل ان اليهود والمرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فان التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل واقول جملة هذه الجوابات انما تتمشى اذا حملنا قوله ان الذين كفروا ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف فاما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق او على الاستغراق اما قوله واولئك هم الضالون ففيه سؤالان الاول ان قوله واولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل الكفار موصوفون بالضلال سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال السؤال الثاني وصفهم اولا بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر اقبح انواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل لوصف الشيء بما هو اقوى حالا منه لا بما هو اضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة

قوله تعالى

إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين

اعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام احدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله في الآية المتقدمة وقال انه لن تقبل توبته وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الآية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلاثة اشياء الاول قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به قال الواحدي ملء الشيء قدر ما يملؤه وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك اذا قلت هو احسن الناس فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين فيماذا فاذا قلت وجها او فعلا فقد بينته ونصبته على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لان النصب اخف الحركات فيجعل كأنه لا عامل فيه قال صاحب الكشاف وقرأ الاعمش ذهب ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالات

السؤال الاول لم قيل في الآية المتقدمة لن تقبل بغير فاء وفي هذه الآية فلن يقبل بالفاء الجواب دخول الفاء يدل على ان الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء لا يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الآية يدل على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر **السؤال الثاني** ما فائدة الواو في قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا وجوها الاول قال الزجاج انها للعطف والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى به من العذاب بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري قال وهذا اوكد في التغليظ لانه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله ملء الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية الثالث وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا اتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية فاذا لم يقبل منه الفدية ايضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بذكر المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بانه لا يقبل منهم ملء الارض ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبيها على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فبان لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق اولى **السؤال الثالث** ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا ينفع الذهب البتة في الدار الآخرة فما فائدة قوله لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب فيه وجهان احدهما انهم اذا ماتوا على

مرتد يا ب

فلن يقبل من احدهم

الكفر

الكفر فلو كانوا قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا لن يقبل الله تعالى ذلك منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن اعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على اعز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى خلاص نفسه من عذاب الله وبالجملة فالمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العقاب ٥ **النوع الثاني** من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب اليم اي مؤلم **النوع الثالث** من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه لا خلاص له من هذا العذاب الاليم بسبب الفدية بين انه لا خلاص له عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ولاصحابنا ان يحتجوا بهذه الآية على اثبات الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله اعلم

قوله تعالى

لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون

اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وبين في هذه الآية ان من انفق مما احب كان من جملة الابرار ثم قال في آية اخرى ان الابرار لفي نعيم وايضا ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا وقال ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى لما بين في هذه الآية سائر الآيات كيفية ثواب الابرار التي هاهنا بان ذكر من انفق مما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة الى آخر الآية فذكر في هذه الآية اكثر اعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الآية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان اتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا انفق ما يحبه كان ذلك افضل الطاعات وهاهنا بحث وهو ان يقال كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي ان من انفق ما احب فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للابرار فهذا يقتضي ان من انفق ما احب وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاقه وذلك المحبوب الى وجدان محبوب اشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن بسعادة الآخرة ولا يمكنه ان يعرف سعادة الآخرة الا اذا اقر بوجود الصانع القادر العالم واقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين ولنرجع الى التفسير فنقول في الآية مسائل **المسألة الاولى** كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله روي انه لما نزلت هذه الآية قال ابو طلحة يا رسول الله حائط لي بالمدينة وهو احب اموالي اتصدق به فقال عليه السلام بخ بخ ذاك مال رابح واني ارى ان تجعلها في الاقربين فقال ابو طلحة افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه ويروى انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب رضي الله عنهما وروي ان زيد بن حارثة رضي الله عنه تصدق عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه السلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **المسألة الثانية** للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما ما به يصيرون ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة فكأنه قال لن تنالوا البر هذه المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه اما بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله ولكن البر من آمن بالله الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقال ابو روق البر هو الخير وهو قريب مما تقدم اما الذين قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر اي لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا او بر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الى قوله ان تبروهم **المسألة الثالثة** اختلف المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه لحب الخير لشديد ومنهم من قال ان تكون الهيبة الهيبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا اخذا بتفسير الحب في هذه الآية على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب **المسألة الرابعة** اختلف المفسرون في هذا الانفاق هل هو الزكاة او غيرها قال ابن عباس اراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة اموالكم وقال الحسن كل شيء انفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه

بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى الثمرة قال القاضي اختار القول الاول واحتج عليه بان هذا الانفاق وقف الله عليه
كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب
وانا اقول لو خصصنا الاية بغير الزكوة لكان اولى لان الاية مخصوصة بايتاء الاحب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب
فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف امواله واكرمها بل الصحيح ان هذه الاية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب **المسئلة
الخامسة** نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الاية منسوخة باية الزكوة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكوة
كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه **المسئلة السادسة** قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض
وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وكان بين ذلك قواما وقال اخرون انه للتبيين واما قوله وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم ففيه سؤال وهو ان يقال لم قيل
فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين الاول ان فيه معنى الجزاء
تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم قل ام كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شيء منه فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء
الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه الذي لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعي
اليه هو الاخلاص ام الرياء ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود ام الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الاية قوله وما تفعلوا
من خير يعلمه الله وقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف من في قوله من شيء
لتبيين ما تنفقونه اي من اي شيء كان طيب تحبونه او خبيث تكرهونه فان الله عليم به ومجازيكم على قدره **قوله تعالى**

كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التورية

اعلم ان الايات المتقدمة الى هذه الاية كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الالزامات
الواردة على اهل الكتب في هذا الباب واما هذه الاية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الاية يدل على انه صلى الله
عليه وسلم كان يدعي ان كل الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلا والقوم نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الان
حرام كان حراما ابدا اذا عرفت هذا فنقول الاية تحتمل وجوها الاول ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه
وسلم على انكار النسخ فابطل الله عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذاك الذي حرمه على نفسه
كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ فبطل قولكم النسخ غير جائز ثم ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال
انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان ادم عليه
السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول عليه السلام منهم ان يحضروا التورية ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان
اسرائيل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من احضار التورية فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة محمد
صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم في انكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم
وانهم ينسبون الى التورية ما ليس فيها تارة ويمتنعون من الاقرار بما هو فيها اخرى وثالثها ان الرسول صلى الله عليه وسلم
كان رجلا اميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التورية الا بخبر من السماء فهذا وجه حسن في
تفسير الاية وبيان النظم الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعي انك على ملة ابرهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تاكل
لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابرهيم فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فاجاب النبي صلى الله
عليه وسلم عن هذه الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا لابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب عليهم السلام الا ان يعقوب حرمه على نفسه
بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود ذلك فامرهم الرسول عليه السلام باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا
منها اية تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابرهيم عليه السلام فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا انهم كانوا
كاذبين في ادعاء حرمة هذه الاشياء على ابرهيم عليه السلام الوجه الثالث انه تعالى لما انزل قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي
ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون
وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت هذه الايات على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء
لهم على بغيهم وظلمهم وقبيح فعلهم وانه لم يكن شيء من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود
من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك الاشياء حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه
والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الافعال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشياء
متجددة بل زعموا انها كانت محرمة ابدا فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم باية من التورية تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه فافتضحوا فهذا
وجه الكلام في تفسير هذه الاية وكله حسن مستقيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل ففيه مسائل **المسئلة**

الاولى

الاولى قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات او كل انواع المطعومات واقول اختلف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى
بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا فذهب قوم من الفقهاء والادباء الى انه يفيده واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى
ادخل لفظ كل على لفظ الطعام في هذه الاية ولولا ان لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات والا لما جاز ذلك **وثانيها**
انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح
هذا الاستثناء والذي يؤكد هذا قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا **وثالثها** انه تعالى وصف هذا اللفظ
المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى
الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف اما من قال الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذي نصرناه في اصول
الفقه احتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف **المسئلة الثانية** الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل
وزعم بعض اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه انه اسم للبر خاصة وهذه الاية دالة على ضعف هذا القول لانه استثنى عن لفظ الطعام
ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك الذي حرمه اسرائيل على نفسه كان شيئا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها
ومما يؤكد ذلك قوله تعالى في صفة الماء ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم واراد
الذبائح وقالت عائشة رضي الله عنها ما لنا طعام الا الاسودان والمراد التمر والماء اذا عرفت هذا فظاهر هذه الاية يدل على ان
جميع المطعومات كان حلا لبني اسرائيل ثم قال القفال لم يبلغنا انه كانت الميتة مباحة لهم مع انها طعام وكذا القول في الخنزير
ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الاطعمة التي كان يدعي اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم انها كانت محرمة على ابرهيم وعلى هذا
التقدير لا يكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للمعهود السابق وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ومثله
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه انما خرج هذا الكلام
على اشياء سالوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الاية **المسئلة الثالثة** الحل مصدر
يقال حل الشيء حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع
قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة ههنا الحل والحلال والمحلل واحد قال ابن عباس رضي الله عنهما
في زمزم هي حل وبل رواه سفين بن عيينة فسئل سفين ما حل فقال محلل اما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ففيه مسائل
المسئلة الاولى اختلفوا في الشيء الذي حرمه اسرائيل على نفسه على وجوه الاول روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر لئن عافاه الله ليحرمن احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحمان
الابل واحب الشراب اليه البانها وهذا قول ابي العالية وعطاء ومقاتل والثاني قيل انه كان به عرق النسا فنذر ان شفاه
الله ان لا ياكل شيئا من العروق الثالث جاء في بعض الروايات ان الذي حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل
القفال رحمه الله عن ترجمة التورية ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بريدا الى عيص اخيه الى ارض ساعير فانصرف الرسل اليه
وقالوا ان عيص هو ذا يتلقاك ومعه اربعمائة رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لاخيه وذكر القصة الى ان
ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن اجل هذا
لا ياكل بنو اسرائيل العروق **المسئلة الثانية** ظاهر الاية يدل على ان اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو ان
التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون عنه
من وجوه الاول انه لا يبعد ان الانسان اذا حرم شيئا على نفسه فان الله يحرمه عليه الا ترى ان الانسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم
جاريته بالعتق فكذلك جاز ان يقول الله تعالى ان حرمت شيئا على نفسك فانا ايضا احرمه عليك الثاني انه عليه السلام ربما اجتهد فادى
اجتهاده الى التحريم فقال بحرمته وانما قلنا ان الاجتهاد جائز من الانبياء لوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا شك
ان الانبياء رؤساء اولي الابصار والثاني قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والانبياء اولى بهذا المدح والثالث
قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فلو كان ذلك الاذن بالنص لم يقل لم اذنت فدل انه كان بالاجتهاد الرابع
انه لا طاعة الا وللانبياء عليهم السلام فيها اعظم النصيب ولا شك ان استنباط احكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب
ان يكون للانبياء عليهم السلام فيها نصيب لا سيما ومعارفهم اكثر وعقولهم انور واذهانهم اصفى وتوفيق الله وتسديده معهم اكثر ثم اذا حكموا
بسبب الاجتهاد يحرم على الامة مخالفتهم في ذلك الحكم كما ان الاجماع اذا انعقد على الاجتهاد فانه يحرم مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل
صلوات الله عليه انما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرم الله على اسرائيل فلما اضاف التحريم الى
اسرائيل دل هذا على انه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعي يحلل لحم الخيل وابو حنيفة يحرمه يعني ان اجتهاده ادى اليه فكذا
ههنا الثالث يحتمل ان التحريم في شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم واعلم ان هذا
لو كان فانه كان مختصا بشرعه اما في شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الرابع قال الاصم لعل نفسه

كانت مايلة الى كل تلك الانواع فامتنع من اكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضات الله كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم
الخامس قال قوم من المتكلمين انه يجوز من الله تعالى ان يقول لعبده احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا
الباب وللمتكلمين في هذه المسئلة منازعات كثيرة ذكرناها في اصول الفقه **المسئلة الثالثة** ظاهر هذه الاية يدل على ان الذي
حرمه اسرايل على نفسه فقد حرمه الله على بني اسرايل وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني اسرايل فحكم بحل كل انواع المطعوم
لبني اسرايل ثم استثنى عنه ما حرمه اسرايل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما على بني اسرايل والله اعلم اما
قوله تعالى من قبل ان تنزل التورية فالمعنى ان قبل نزول التورية كان حلا لبني اسرايل كل انواع المطعومات سوى ما حرمه
اسرايل على نفسه اما بعد التورية فلم يبق كذلك بل حرم الله تعالى عليهم انواعا كثيرة روي ان بني اسرايل كانوا اذا اتوا بذنب عظيم
حرم الله نوعا من انواع الطعام او سلط عليهم سببا للهلاك والمضرة دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم ثم قال تعالى فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما لانهم ادعوا ان تحريم هذه الاشياء كانت موجودة من لدن ادم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
او لانهم ادعوا ان هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانما حرمت بسبب ان اسرايل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك فطلب الرسول
عليه السلام احضار التورية ليستخرج منها المسلمون من علماء اهل الكتاب اية موافقة لقول الرسول وعلى كلا الوجهين فالتفسير
ظاهر وللمنكري القياس ان يحتجوا بهذه الاية وذلك لان الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ولو كان القياس حجة لكان
لهم ان يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في التورية عدمه لانا نثبته بالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان النزاع ما وقع في حكم شرعي
وانما وقع في ان هذا الحكم هل هو كان موجودا في زمان ابرهيم ونوح وساير الانبيا عليهم السلام ام لا ومثل هذا لا يمكن اثباته
الا بالنص فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله عليه بنص التورية ثم قال فمن افترى على الله الكذب الافترا اختلاق الكذب
والفرية الكذب والقذف واصله من فري الاديم وهو قطعه فقيل للكذب افترا لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقق في الوجود
ثم قال من بعد ذلك اي من بعد ظهور الحجة بان التحريم انما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون
لعذاب الله لان كفرهم ظلم منهم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله وتحتمل وجوها احدها قل صدق الله
في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرايل واولاده بعد ان كان حلا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود
وثانيها صدق الله في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابرهيم عليه السلام وانما حرمت على بني اسرايل لان اسرايل حرمها
على نفسه وثبت ان محمدا لما افتى بحل لحوم الابل والبانها فقد افتى بملة ابرهيم وثالثها صدق الله في ان ساير الاطعمة كانت محللة
لبني اسرايل وانما حرمت على اليهود جزاء على قبايح افعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا اي اتبعوا ما يدعوكم
اليه محمد صلوات الله عليه من ملة ابرهيم وسواء قال بملة ابرهيم حنيفا او قال ملة ابرهيم الحنيف لان الحال والصفة سواء في
المعنى ثم قال وما كان من المشركين اي لم يدع مع الله الها اخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر او كما فعله
العرب من عبادة الاوثان او كما فعله اليهود في ادعاء ان عزيرا ابن الله وفعله النصارى في ادعاء ان المسيح ابن الله والغرض منه بيان ان محمدا صلوات
الله عليه على دين ابرهيم عليه السلام في الفروع والاصول اما في الفروع فلما ثبت ان الذي حكم بحله كان ابرهيم قد حكم بحله وانما في الاصول
فلان محمدا صلوات الله عليه لا يدعوا الا الى التوحيد والبراة عن كل معبود سوى الله وكما كان ابرهيم صلوات الله عليه الا على هذا الدين

قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين

في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المراد منه الجواب عن شبهة اخرى من شبه اليهود في انكار نبوة محمد عليه
السلام وذلك لانه عليه السلام لما حول القبلة الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس افضل من الكعبة واحق
بالاستقبال وذلك لانه وضع قبل الكعبة وهو ارض المحشر وقبلة جملة الانبياء واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه الى الكعبة
باطلا فاجاب الله تعالى بقوله ان اول بيت وضع للناس فبين تعالى ان الكعبة اشرف من بيت المقدس فكان جعلها قبلة اولى والثاني
ان المقصود من الاية المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز ام لا فان النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بان الاطعمة كانت مباحة
لبني اسرايل ثم ان الله تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله فيه واعظم الامور التي اظهر رسول الله نسخه هو القبلة
لا جرم ذكر تعالى في هذه الاية بيان ما لاجله حولت القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة افضل من غيرها الثالث انه تعالى لما قال
في الاية المتقدمة فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعظم شعاير ملة ابرهيم الحج ذكر في هذه الاية فضيلة البيت ليفرع
عليه ايجاب الحج الرابع ان اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم انه على ملة ابرهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الايات المتقدمة
فالله تعالى بين كذبهم من حيث ان حج الكعبة كان ملة ابرهيم واليهود والنصارى لا يحجون فيدل هذا على كذبهم في ذلك وفي الاية
مسايل **المسئلة الاولى** قال المحققون الاول هو الفرد السابق فاذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فلو اشتري

عليهم

٣٢٢

عبدين في المرة الاولى لم يعتق واحد منهما لان الاول هو الفرد ثم لو اشتري في المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لان شرط الاول كونه
سابقا فثبت ان الاول هو الفرد السابق اذا عرفت هذا فنقول ان قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس لا يدل على انه اول بيت خلقه
الله ولا انه اول بيت ظهر في الارض بل الاية تدل على انه اول بيت وضع للناس وكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فاما ساير البيوت فيكون كل
واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شي من البيوت موضوعا للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل الا اذا كان البيت موضع
الطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس على ان هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات
والخيرات والعبادات فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه فان
قيل كونه اولا في هذا الوصف يقتضي ان يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب حجه ومعلوم انه ليس كذلك
والجواب من وجهين الاول ان لفظ الاول في اللغة اسم للشي الذي يوجد ابتداء سواء حصل عقيبه شي اخر او لم يحصل يقال هذا
اول قدومي مكة وهذا اول مال اصبته ولو قال اول عبد ملكته فهو حر فملك عبدا عتق وان لم يملك بعده عبدا اخر فكذا
هنا الثاني ان المراد من قوله اول بيت وضع للناس اي اول بيت وضع لطاعات الناس والعبادات بدليل قوله عليه السلام لا تشد
الرحال الا لثلث مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة اول بيت وضع للناس
فاما ان يكون بيت المقدس مشاركا له في جميع الامور حتى في وجوب الحج فهذا غير لازم **المسئلة الثانية** اعلم ان قوله
ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة يحتمل ان يكون المراد كونه اولا في الوضع والبناء وان يكون المراد كونه اولا في كونه مباركا
وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه الاية قولان الاول انه اول في البناء والوضع والذاهبون الى هذا المذهب لهم اقوال
احدها ما روى الواحدي رحمه الله في البسيط باسناده عن مجاهد انه قال خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيا من
الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيا من الارض بالفي سنة وان قواعده لفي الارض
السابعة السفلى وروى ايضا عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم اجمعين عن الله تعالى قال ان الله تعالى
بعث ملايكته فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله من في الارض ان يطوفوا به كما يطوف اهل السما
بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق ادم وايضا ورد في ساير كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي انه اول بيت
ظهر على وجه الماء عند خلق الارض والسماء وقد خلقه الله تعالى قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضاء على الماء ثم دحيت الارض
تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال وجد في كتاب في المقام او تحت المقام انا الله ذو بكة
وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة املاك حنفاء وثانيها ان ادم صلوات
الله وسلامه عليه لما اهبط الى الارض شكى الوحشة فامره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام
فلما ارسل الله الطوفان رفع البيت الى السماء السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملايكة يدخله كل يوم سبعون الف ملك سوى من
دخل من قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه الى ابرهيم عليه
السلام ودله على مكان البيت وامره بعمارته وكان المهندس جبريل والبنا ابرهيم والمعين اسمعيل عليهم السلم واعلم ان هذين القولين
يشتركان في ان الكعبة كانت موجودة في زمان ادم عليه السلم وهذا هو الاصوب ويدل عليه وجوه الاول ان تكليف الصلوة كان
لازما في دين جميع الانبياء عليهم السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ادم وممن
حملنا مع نوح ومن ذرية ابرهيم واسرايل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت هذه الاية على ان
جميع الانبيا عليهم السلم كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح عليهم السلام
موضعا اخر سوى القبلة لبطل قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب ان يقال ان قبلة اولئك الانبيا المتقدمين
هو الكعبة فدل هذا على ان هذه الجهة كانت ابدا مشرفة مكرمة الثاني ان الله تعالى سمى مكة ام القرى وظاهر هذا يقتضي
انها كانت سابقة على ساير البقاع في الفضل والشرف مذ كانت موجودة الثالث روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في خطبته يوم فتح مكة الا ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة
الرابع ان الاثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على انها كانت موجودة قبل زمان ابرهيم عليه السلام واعلم ان
لمن انكر ذلك ان يحتج بوجوه الاول ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابرهيم مكة فظاهر
هذا يقتضي ان مكة بناء ابرهيم عليه السلم ولقايل ان يقول لا يبعد ان يقال البيت كان موجودا قبل ابرهيم وما كان محرما ثم حرمه
ابرهيم عليه السلام الثاني تمسكوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ولقايل ان يقول لعل البيت كان
موجودا قبل ذلك ثم انعدم ثم امر الله ابرهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في اكثر الاخبار الثالث قال القاضي ان الذي يقال
في انه رفع زمان الطوفان الى السماء بعيد وذلك لان موضع التشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن رفعها الى
السماء الا ترى ان الكعبة والعياذ بالله لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون

رضوان الله عليهم

شرف تلك الجهة باقية بعد الانهدام وجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فايدة في نقل تلك الجدران الى السماء ولقايل ان يقول لما صارت تلك الاجسام في العزة الى حيث امر الله بنقلها الى السماء وانما حصلت لها تلك العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة صار نقلها الى السماء من اعظم الدلايل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولوية كون هذا البيت اولا في كونه مباركا وهدى للخلق روي ان النبي عليه السلم سئل عن اول مسجد وضع للناس فقال عليه السلام المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل كم بينهما قال اربعون سنة وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابرهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهم ملوك من اولاد عملاق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قريش واعلم ان دلالة الاية على الاولية في الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلي من ذكر هذه الاولية بيان الفضيلة لان المقصود ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تاثير للاولية في البناء في هذا المقصود الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البناء وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى ايضا

المسئلة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت فالاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلم وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام فمن هذا الوجه يجب ان يكون الكعبة اشرف من بيت المقدس واعلم ان الله تعالى امر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال واذ بوانا لابرهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل عليه السلام فلهذا قيل ليس في العالم بناء اشرف من الكعبة فالامر هو الملك الجليل والمهندس جبريل والباني هو الخليل والتلميذ اسمعيل عليهم السلام

الفضيلة الثانية هذا البيت مقام ابرهيم وهو الحجر الذي وضع ابرهيم قدمه عليه فجعل الله ما تحت قدم ابرهيم عليه السلام من ذلك الحجر دون سائر اجزائه كالطين حتى غاص فيه قدم ابرهيم عليه السلام وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ولا يظهره الا على الانبياء ثم لما رفع ابرهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذه انواع من الايات العجيبة والمعجزات الباهرة اظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر

الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع من الحصى والجمار فيه فانه منذ الاف سنة من يرمي كل سنة خمسماية الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كثير وليس الموضع الذي يرمى اليه الجمرات مسيل ماء او مهب رياح شديدة وقد جاء في الاثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت جمراته الى السماء

الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء بل تنحرف عنها اذا ما وصلت الى ما فوقه

الفضيلة الخامسة ان عنده يجتمع الوحوش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظباء ولا اصطياد فيه للكلاب والظباء والوحوش وذلك خاصية عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب والغارة وهو بركة دعاء ابرهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى في صفة امنه اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف ولم ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية واما بيت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالكلية

الفضيلة السادسة ان صاحب الفيل وهو ابرهة الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة اوليك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فارسل الله عليهم طيرا ابابيل والابابيل هي الجماعة من الطير بعد الجماعة وكانت صغارا تحمل احجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه اية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد عليه السلام فان قال قايل لم لا يجوز ان يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه احد فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا طلسما مخالفا لساير الطلسمات فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات فلا يتمكن منها سوى الانبياء

الفضيلة السابعة ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى قطع بذلك رجاء اهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله تعالى وثانيها انه لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا فكانه قال جعلت الفقراء في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الاخرة اهل المقام الامين لهم في الدنيا بيت الامن وفي الاخرة دار الامن وخامسها كانه قال لما لم اجعل الكعبة الا في موضع خالي عن

جميع

جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل كعبة المعرفة الا في قلب خالي عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضايل الكعبة وعند هذا ظهر ان هذا البيت اول بيت وضع للناس في انواع الفضايل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة والله اعلم قوله تعالى الذي ببكة فيه مسئلتان

المسئلة الاولى لا شك ان المراد ببكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الاخر فيقال هذا ضربة لازم وضربة لازب ويقال هذا دايم ودايب ويقال راتب وراتم ويقال سمد راسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان الاول انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا يقال بكه يبكه لانهم يتباكون فيها اي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة قال بعضهم رايت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانها سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المراة وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني سميت بكة لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككت عنقه ابكه بكا اذا وضعت منه ورددت نخوته واما مكة ففي اشتقاقها وجوه الاول انها تمك الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الارض كما يقال امتك الفصيل اذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا استقصيت ما فيه الثالث سميت مكة لقلة مائها كان ارضها امتكت ماءها الرابع قيل ان مكة وسط الارض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة فالارض كلها تمك من ماء مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم للمسجد خاصة واما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في ساير المواضع وقال الاكثرون مكة اسم للمسجد والمطاف وبكة اسم البلد والدليل عليه قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في مكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا بكة اسما للبلد استقام هذا الكلام

المسئلة الثانية لمكة اسماء كثيرة قال القفال رحمه الله في تفسيره مكة وبكة وام رحم وكوساء والبساسة والحاطمة تحطم من استخف بها قال تعالى لتنذر ام القرى ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض

المسئلة الثالثة للكعبة اسماء احدها الكعبة قال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع سمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المراة الناهدة الثديين كاعبا لارتفاع ثديها فلما كان هذا البيت اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم وثانيها البيت العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال وليطوفوا بالبيت العتيق وفي اشتقاقه وجوه الاول العتيق هو القديم وقد بينا انه اقدم بيوت الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسماء والثاني ان الله اعتقه من الغرق حيث رفعه الى السماء الثالث عتق الطاير اذا قوي في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا الرابع ان الله تعالى اعتقه من ان يكون ملكا لاحد المخلوقين الخامس انه عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من النار وثالثها المسجد الحرام قال سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام والمراد من كونه حراما سيجي ان شاء الله في تفسير هذه الاية فان قال قايل كيف الجمع بين قوله ان اول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي فاضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت لي ولكن وضعته لا لاجل منفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك لتكون قبلة لدعايك ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف هذا البيت بانواع الفضايل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى كونه اولا في الفضل ونزيد ههنا وجوها الاول قال علي رضي الله عنه اول بيت خص بالبركة وبان من دخله كان امنا وقال الحسن اول مسجد عبد الله فيه في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى انتصب مباركا على الحال والتقدير الذي استقر هو ببكة مباركا

المسئلة الثانية البركة لها معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقاء والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه الاول ان الطاعات اذا اتي بها في البيت ازداد ثوابها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على ساير المساجد

ثم قال صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه هذا في الصلاة فاما الحج فقال عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث اخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه لا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها قال القفال رحمه الله ويجوز ان يكون بركته ما ذكر في قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون في قوله في ارض المقدس باركنا حوله وثالثها ان العاقل يجب ان يستحضر في نفسه ذهنه ان الكعبة كالنقطة وليتصور صفوف المتوجهين اليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز وليتامل عدد الصفوف في هذه الدائرة حال اشتغالهم بالصلوة ولا شك انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى الكعبة المعهودة واجسادهم توجهت الى هذه الكعبة الحسية لمن كان في الكعبة متصل انوار ارواح اولئك المتوجهين بنور روحه فتزداد الانوار الالهية في قلبه وتعظم لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على معنى كونه مباركا واما ان فسرنا البركة بالدوام فهو ايضا كذلك لانه لا تنفك الكعبة عن الطائفين والركع السجود وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل وقت يمكن ان يفرض فهو صبح لقوم وظهر لثاني وعصر لثالث ومغرب لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من اطراف العالم لاداء فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة ايضا وايضا بقاء الكعبة على هذه الحالة الوفا من السنين دوام ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين

الصفة الثالثة

من صفات البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

قيل المعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلاتهم وقيل هدى للعالمين اي دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد في النبوة بما فيه من الايات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه يدل اولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغنا وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان اداء الصلوات الواجبة اليها يستوجب الجنة

المسئلة الثانية

قال الزجاج المعنى وهو هدى قال ويجوز ان يكون وهدى في موضع رفع على معنى وهو هدى اما قوله تعالى فيه ايات بينات ففيه قولان الاول ان المراد ما ذكرناه من الايات التي فيه وهي امن الخائف وانمحاق الجمار على كثرة الرامي وامتناع الطير من العلو عليه واستشفاء المريض به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمته واهلاك اصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الايات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابرهيم لا تعلق له بقوله فيه ايات بينات فكانه تعالى قال فيه ايات ومع ذلك فهو مقام ابرهيم ومقره والموضع الذي اختاره وعبد الله فيه لان كل ذلك من الخلال الذي به يشرف ويعظم والقول الثاني ان تفسير الايات مذكور وهو قوله مقام ابرهيم اي هي مقام ابرهيم فان قيل الايات جماعة ولا يصح تفسيرها بشيء واحد اجابوا عنه من وجوه الاول ان مقام ابرهيم بمنزلة ايات كثيرة لان كل ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحيوته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابرهيم وان كان شيئا واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلالة كقوله ان ابرهيم كان امة الثاني ان مقام ابرهيم اشتمل على الايات لان اثر القدم في الصخرة الصماء اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والانة بعض الصخرة دون بعض اية لانه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط واية ابقاءه دون سائر ايات الانبياء عليهم السلام انه خاصة لابرهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة اعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف سنين فثبت ان مقام ابرهيم عليه السلام ايات كثيرة الثالث قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان امنا من بقية تفسير الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في اثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلثة فقال مقام ابرهيم وان من دخله كان امنا ولله على الناس حج ثم حذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بالقسط اي امر ربي بان اقسطوا الرابع يجوز ان يذكر هاتان الايتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله وكثير سواهما الخامس قرأ ابن عباس ومجاهد وابو جعفر المدني في رواية قتيبة اية بينة على التوحيد الخامس قال المبرد مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابرهيم وهي ما اقامه ابرهيم عليه السلام من امور الحج واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة فعلى هذا فالمراد بالايات شعائر الحج كما قال ومن يعظم شعائر الله ثم ان تعالى مقام ابرهيم وفيه اقوال احدها انه لما ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه والثاني انه جاء ابرهيم من الشام الى مكة وكان قد حلف لامرأته ان لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسمعيل انزل حتى تغسل راسك فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر فوضعته على جانب الايمن فوضع قدمه عليه حتى غاص احد جانبي راسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الاخر فبقي اثر قدمه عليه والثالث انه هو الحجر الذي قام

ابرهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال رحمه الله ويجوز ان يكون ابرهيم عليه السلام قام على ذلك الحجر في هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان امنا وهذه الاية نظيرها قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وقوله او لم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى اطعمهم من جوع وامنهم من خوف قال ابو بكر الرازي لما كانت الايات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان امنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفي القصاص منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجأ الى الحرم فهل يستوفى منه القصاص قال الشافعي يستوفى وقال ابو حنيفة لا يستوفى بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الاية فقال ظاهر هذه الاية الاخبار عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير امنا فيقع الخلف في الخبر فوجب حمله على الامر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها اخف من الضرر في القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص لجناية اتى بها في الحرم لانه هو الذي هتك حرمة الحرم فيبقى في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الاية والجواب ان قوله كان امنا اثبات لمسمى الامن ويكفي في العمل به اثبات الامن من بعض الوجوه ونحن نقول به وبيانه من وجوه الاول من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان امنا من النار يوم القيامة قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات في احد الحرمين بعث يوم القيامة امنا وقال ايضا من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة ماتي عام وقال من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه الثاني ان يكون المراد ما اودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لوجهين الاول انا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائما مقام الامر وهم جعلوه قائما مقام الامر الثاني انه تعالى انما ذكر هذا البيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي بينه الله في شرع محمد صلى الله عليه وسلم فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات فضيلة الكعبة الوجه الثالث في تاويل الاية ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان امنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين الرابع قال الضحاك من حج حجة كان امنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك واعلم ان تصرف الكلام في جميع هذه الاجوبة شيء واحد وهو ان قوله كان امنا حكم بثبوت الامن وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة فاذا حملناه على بعض الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه ثم يتاكد ما ذكرنا بان حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك فكان قولنا اولى والله اعلم قوله تعالى

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا

اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت وما فيه ازدفه بذكر ايجاب الحج وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل الكسر اسم للعمل والمفتوح مصدر وقال سيبويه يجوز ان يكون المكسور ايضا مصدرا كالذكر والعلم

المسئلة الثانية

في قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس المعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت الثاني قال الفراء ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطا واسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله عليه حج البيت الثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع رفع على معنى الترجمة للناس كانه قيل من الناس الذين عليهم لله حج البيت فقيل هم من استطاع اليه سبيلا

المسئلة الثالثة

اتفق المفسرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة وروى القفال عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يواجر نفسه حتى يقضي حجه فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لانطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب عليه حج البيت وعن عكرمة ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من الدليل المنفصل ولا يمكن التعويل فيه على الاخبار المروية في هذا

الباب لانها اخبار احاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه
اخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف
في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي ان لا يكون شي من ذلك معتبرا فصارت هذه الاخبار مطعونة فيها من هذا الوجه
بل يجب ان يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرايع قالوا لان ظاهر قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت يعم المومن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد عليه السلام غير حاصل والمحدث مكلف بالصلاة مع ان الوضوء
الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا هاهنا والله اعلم **المسألة
الخامسة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع
الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الاية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مامورا بالحج بسبب
هذه الاية وذلك باطل بالاتفاق اجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مامورا بالفعل
قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله اما قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل
فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فايدة
واذا كانت الاستطاعة ممتنعة في الحالين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الاية على احد **المسألة السادسة**
روي انه لما نزلت هذه الاية قيل له يا رسول الله اكتب الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال
في الرابعة لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم واذا امرتكم بامر فافعلوا منه
ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيايهم ثم احتج العلما بهذا الخبر على ان
الامر لا يفيد التكرار من وجهين الاول ان الامر ورد بالحج ولم يفد التكرار والثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار
ام لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة **المسألة السابعة** الاستطاعة
السبيل الى الشي عبارة عن امكان الوصول قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال وهل الى مرد من سبيل وقال ما على
المحسنين من سبيل فيعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع او العدو وفقدان الطعام والشراب
والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودايع وان وجب عليه الانفاق على احد لم يجب
عليه الحج الا اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجي والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقها والله اعلم ثم قال
تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وفيه مسايل **المسألة الاولى** في هذه الاية قولان احدهما انه كلام مستقل
بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقايلون بهذا القول
منهم من حمله على تارك الحج ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج اما الذين حملوه على تارك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الاية
لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه بقوله ومن كفر فهم منه ان هذا الكفر ليس الا ترك ما تقدم الامر به ثم اكدوا هذا الوجه بالاخبار
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وعن ابي امامة قال قال النبي صلى الله عليه
وسلم من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يمنعه حاجة ظاهرة او مرض حابس او سلطان جاير فليمت على اي حال شاء يهوديا او نصرانيا وعن سعيد
ابن جبير ان مات جار لي وله ميسرة ولم يحج لم اصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج اجاب رحمه الله عنه ان يكون
يكون المراد منه التغليظ اي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب الحناجر اي كادت
تبلغ ونظيره قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من اتى امراة حايضا او في دبرها فقد كفر واما
الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما نزلت اية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم
اهل الاديان الستة المسلمين والنصارى واليهود والصابيين والمجوس والمشركين فخطبهم وقال ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فامن به
المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نومن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين
وهذا القول هو الاقوى **المسألة الثانية** اعلم ان تكاليف الشرع في العبادات قسمان منها ما يكون اصله معقولا
الا ان تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة فان اصلها تعظيم الله وذلك معقول اما كيفية الصلاة فغير معقولة وكذا
الزكاة اصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة اما
الحج فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معقولة وفي اصلها ايضا غير معلوم
اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة ادل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان
بالنوع الاول وذلك لان الاتي بالنوع الاول يحتمل انه اتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه اما الاتي بالنوع الثاني

فانه

فانه لا ياتي به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج في هذه الاية على انواع كثيرة من التوكيد احدها
قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه سبحانه لكونه الها الزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سوا عرفوا وجه الحكمة فيها او لم يعرفوا
وثانيها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد اما اولا فلان الابدال تثنية للمراد وتكرير وذلك
يدل على شدة العناية واما ثانيا فلانه اجمل اولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام وثالثها انه سبحانه عبر عن هذا
الوجوب بعبارتين احدهما لام الملك في قوله ولله وثانيها كلمة على وهي للوجوب في قوله ولله على الناس ورابعها ان ظاهر
اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام وخامسها انه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا
تغليظ شديد في حق تارك الحج وسادسها ذكر الاستغنا وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان وسابعها قوله عن العالمين
ولم يقل عنه لان المستغني عن كل العالمين اولى ان يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك ادل على السخط
وثامنها ان في اول الاية قال ولله على الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عز الالهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا دفع ضر ثم
اكد هذا في اخر الاية بقوله فان الله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تاكيد الامر بالحج قوله عليه السلام حجوا قبل
ان لا تحجوا فانه قد هدم البيت مرتين ويرفع الثالثة وروي حجوا قبل ان لا تحجوا حجوا قبل ان يمنع قيل معناه انه تتعذر عليكم
السفر في البر الى مكة لعدم الامن او غيره وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل ان تنبت في البادية شجرة لا تاكل منها دابة الا هلكت

قوله تعالى

قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله والله شهيد على ما تعملون

اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول وهو الاوفق انه تعالى لما اورد الدلايل على نبوة محمد عليه السلام مما ورد في التورية والانجيل
من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم فالشبهة الاولى مما يتعلق بانكار النسخ واجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا
لبني اسرايل الا ما حرم اسرايل على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها فاجاب
عنها بقوله ان اول بيت وضع للناس الى اخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمال الجواب عن شبهات ارباب الضلال فبعد
ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال لم تكفرون بايات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب
الكلام وحسن نظمه الوجه الثاني وهو انه تعالى لما بين من فضايل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بان هذا هو الدين الحق والملة
الصحيحة قال لهم لم تكفرون بايات الله بعد ان علمتم كونها حقة صحيحة واعلم ان المبطل اما ان يكون ضالا فقط واما ان يكون مع
كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدا تعالى بالانكار عليهم في الصفة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الاية
مسايل **المسألة الاولى** قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله واختلفوا في من المراد باهل الكتاب فقال الحسن هم
علما اهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله وانتم شهدا وقال بعضهم بل المراد كل اهل الكتاب لانهم وان لم يعلموا فالحجة قايمة
عليهم فكانهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم ثم انكر فان قيل ولم خص اهل الكتاب بالذكر دون ساير الكفار قلنا
لوجهين الاول انا بينا انه تعالى اورد الدليل عليهم من التورية والانجيل على صحة نبوة محمد عليه السلام ثم اجاب عن شبههم في ذلك ثم لما
تم ذلك خاطبهم فقال يا اهل الكتاب فهذا هو الترتيب الصحيح والثاني ان معرفتهم بايات الله اقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد واصل النبوة
ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته **المسألة الثانية** قالت المعتزلة في قوله
تعالى لم تكفرون بايات الله دلالة على ان الكفر من قبلهم حتى صح هذا التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم
والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي **المسألة الثالثة** المراد من ايات الله الايات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه
السلام والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه السلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بايات الله
التي دلتكم على صدق محمد عليه السلام والحال ان الله شهيد على اعمالكم ومجازيكم عليها وهذه الحال توجب ان لا تجترؤا على الكفر باياته
ثم انه تعالى لما انكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الانكار عليهم في اضلالهم لضعفة المسلمين فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من امن
قال الفرا يقال صددته صدا واصددته اصدادا وقرا الحسن تصدون بضم التاء من اصد قال المفسرون وكان صدهم عن
سبيل الله بالقا الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين
الميل عن الاستوا في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فاما الشي المرئي فيقال فيه عوج بفتح العين كالحايط والقناة والشجر قال ابن الانباري
البغي يقتصر له على مفعول واحد اذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والاجر والثواب واراد هاهنا تبغون لها عوجا
ثم اسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهما اي وهبت لك درهما ومثله صدتك ظبيا اي صدت لك ظبيا وانشد

فتولى غلامهم ثم نادى اظليما اصيدكم ام حمارا

اراد صيد لكم والهاء في تبغونها عايدة الى السبيل لان السبيل يونث ويذكر والعوج يعني به الزيغ والتحريف اي يلتمسون لسبيله الزيغ
والتحريف بالشبه التي يوردونها على الضعفة نحو قولهم النسخ يدل على البدا وقولهم انه ورد في التورية ان شريعة موسى عليه السلام باقية

الى الابد وفي الآية وجه آخر وهو ان تكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك على هذا القول لا يحتاج الى اضمار
اللام في قوله تبغونها ثم قال وانتم شهداء وفيه وجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنه يعني انتم شهداء ان في التوراة ان دين
الله الذي لا يقبل غيره وهو الاسلام الثاني وهو انتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم الثالث وانتم تشهدون
انه لا يجوز الصد عن سبيل الله الرابع وانتم شهداء بين اهل دينكم عدول تثقون باقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظام الامور وهم الاحبار
والمعنى ان من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال والاضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون
والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد انكر طريقته لا يخفى علي ما انت عليه ولست غافلا عن امرك وانما ختم الاية الاولى بقوله
والله شهيد وختم هذه الاية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لانهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما كانوا
يظهرون القاء الشبه في قلوب المسلمين بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما اظهروه والله شهيد وفيما اضمروه وما
الله بغافل عما تعملون وانما كرر في الايتين قوله قل يا اهل الكتاب لان المقصود التوبيخ على الطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب
اللطيف الطف اقرب الى التلطيف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والاضلال وادل على النصح لهم في هذا والاشفاق قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين

واعلم انه تعالى لما حذر الفريق من اهل الكتاب في الآية الاولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين في هذه الاية عن اغوائهم واضلالهم
ومنعهم عن الالتفات الى قولهم روي ان شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق انه مر على نفر
من الانصار من الاوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام فشق ذلك
على اليهودي فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الاشعار فتنازع القوم وتغاضبوا
وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر الى النبي عليه السلام فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال اترجعون الى احوال الجاهلية
وانا بين اظهركم وقد اكرمكم الله بالاسلام والف بين قلوبكم فعرف القوم ان ذلك من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي فالقوا السلاح
وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم اقبح اولا واحسن آخرا من ذلك اليوم وانزل الله تعالى هذه الاية
فقوله ان تطيعوا فريقا من الكفار يحتمل ان يكون المراد هذه الواقعة ويحتمل ان يكون المراد جميع ما يحاولونه من انواع الاضلال فبين تعالى
ان المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم ادى ذلك حالا بعد حال الى ان يعودوا كفارا والكفر يوجب الهلاك في الدنيا بوقوع العداوة
والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء واما في الدين فظاهر ثم قال وكيف تكفرون
وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف تعجب والتعجب انما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال والمراد منه المنع والتغليظ
وذلك لان تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور
الكفر عن الذين كانوا بحضرة النبي ابعد [illegible]
الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين ان يردوا [illegible]
ان يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء [illegible]
الى صراط مستقيم والمقصود انه لما ذكر الوعيد اردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز ان يكون حثا لهم على الالتجاء اليه في دفع
شرور الكفار والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء واصله من العصمة والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان
بالشيء اذا تمسك بالشيء في منع نفسه من الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الاية امرين
يمنعان عن الوقوع في الكفر احدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول فيهم اما الرسول فقد مضى الى رحمة الله واما الكتاب
فباق على وجه الدهر واما قوله فقد هدي الى صراط مستقيم فقد احتج اصحابنا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لانه جعل
اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه اما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها
الاول ان المراد بهذه الهداية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام
وهذا الوجه اختاره القفال رحمه الله والثاني ان التقدير من يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى الصراط المستقيم ليفعل
ذلك والثالث ان من يعتصم بالله فقد هدي الى صراط الجنة والرابع قال صاحب الكشاف فقد هدي اي فقد حصل له الهدى لا محالة
كما تقول اذا جئت فلانا فقد افلحت كان الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان المعتصم بالله متوقع الهدى كما ان قاصد الكريم متوقع
الفلاح عنده

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون

اعلم انه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن يلبسا بهم في الاية الاولى امر المؤمنين في هذه الاية بمجامع
الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وهو قوله اتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واعتصموا بحبل الله
وثالثا بذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرهبة

او بالرغبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب النفع فقوله اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب
الله ثم جعله سببا للامر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهي قوله واذكروا نعمة الله عليكم فكانه قال خوف
عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم
لامر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله فظهر بما ذكرناه ان الامور الثلاثة المذكورة في هذه الاية مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير
اما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم هذه الاية منسوخة وذلك لما يروى
عن ابن عباس انه لما نزلت هذه الاية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر
فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الاية ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روي عن معاذ انه عليه السلام قال له هل
تدري ما حق الله على العباد قال هو ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وهذا مما لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته
اي كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك صار معنى
هذا ومعنى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يكلف ما لا يستطيع
من التقوى لان الله سبحانه اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الاية قوله تعالى وجاهدوا في الله
حق جهاده فان قيل اليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين في هذه الاية الحاجات في القرآن في ثلاث مواضع
وكلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان
على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله ان يشكر ولا يكفر لان ذلك واجب
عليه عند حصول نعم الله بالبال فاما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله ان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة
وكل ذلك مما يطاق فلا وجه لما ظنوه انه منسوخ اقول للاولين ان يقولوا قولهم من وجهين الاول ان كنه الالهية غير معلوم للخلق
فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق
به الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما
امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات لا في النفي لانه يوجب رفع الحجر عما يقتضي ان يكون الانسان محجورا عنه وانه غير جائز **المسألة الثانية**
قوله تعالى حق تقاته اي كما يجب ان يتقى يدل عليه قوله تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله عليه السلام
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب
والتقاة اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون ولفظ
النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت
اتاهم وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين
فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم قال واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء عن المحظورات امرهم بالتمسك بما
هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف ان تزلق رجله فاذا
تمسك بحبل مشدود الطرفين امن الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد انزلق رجل الكثير من الخلق عنه فمن اعتصم بدلائل الله
وبيناته فانه يامن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل هاهنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع كثيرة
فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالحبل هاهنا العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي
اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء
وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روى علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما
انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم وهو حبل الله المتين وروى ابن مسعود عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة لانه
تعالى ذكر عقيبه ذلك قوله ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البير يعتصم بحبل تحرزا من السقوط
فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامر بالاعتصام
به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في التاويل وجوه الاول انه نهي عن الاختلاف في الدين
وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال الثاني انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها
الثالث انه نهي عما يوجب الفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف

وسبعين فرقة الناجي منهم واحد فقيل ومن هم يا رسول الله قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه الثاني فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا. احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه سبحانه نصب عليها دلائل يقينية او نصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التعبد به جائزا لانه سبحانه نهى عنه بقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا ولقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا ولا تنازعوا ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم اعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الاية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قيل ان ذلك اليهودي لما القى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه خرج النبي صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله ذلك بالاسلام فالاية اشارة اليهم والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما اكرمهم الله بالاسلام صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الاية لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة الله لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل ان العارف اذا امر امر برفق ناصح لا بعنف معير وكيف وهو مستبصر بسر الله في القدر **المسألة الثانية** قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو المطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه والصديق مأخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا في النسب **المسألة الثالثة** قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاني الحاصلة بينهم ما حصلت الا بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه تعالى انما خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لا بد وان يكون زائدا على ما ذكرتم ثم قال وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهو ما ذكر في هذه الاية وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار والمصير منهم الى حفرتها فبين تعالى انه انقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى لطف بهم بالرسول عليه السلام وسائر الطافه حتى امنوا وقال اصحابنا جميع الالطاف مشترك بين المؤمن والكافر فلو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل هذا على ان خالق افعال العباد هو الله سبحانه **المسألة الثانية** شفا الشيء طرفه وحرفه مثل شفا البئر والجمع الاشفاء ومنه يقال اشفى على الشيء اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه وقوله فانقذكم منها قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته اي خلصته ونجيته وفي قوله فانقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما انقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول الضمير عائد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة فقد انقذهم من شفا الحفرة لان شفا الحفرة منها والثاني انها راجعة الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج الثالث ان شفا الحفرة وشفتها طرفها فجاز ان يخبر عنه بالتذكير والتانيث **المسألة الثالثة** انهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع في الحفرة الا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء ثم قال كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تهتدون الكاف في موضع نصب اي مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الايات لكي تهتدوا بها قالت المعتزلة الاية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء اجاب الواحدي عنه في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية قال هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله اعلم

قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون

واعلم انه تعالى في الايات المتقدمة عاب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عابهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله

فلما

فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين امرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في قوله منكم قولان احدهما ان من ها هنا ليست للتبعيض لدليلين الاول ان الله تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والثاني هو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على كل احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الاية كونوا امة دعاة الى الخير امرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما كلمة من فهي هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع غلمانه واولاده لا بعضهم كذلك ها هنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني ان من ها هنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا ايضا في قولين احدهما ان فائدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مشتملة على الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك انهم بعض الامة ونظير هذه الاية قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والثاني اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا ايجابا على البعض لا على الكل والله اعلم وفيه قول رابع وهو قول الضحاك ان المراد من هذه الاية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يتعلمون من الرسول ويعلمون الناس والتأويل على هذا الوجه كونوا امة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين **المسألة الثانية** هذه الاية اشتملت على التكليف بثلاثة اشياء اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ولاجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان احدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فمذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى واولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفيه مسائل **المسألة الاولى** منهم من تمسك بهذه الاية في ان الفاسق ليس له ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الاية تدل على ان الامر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الامر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر ان من امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد اصلاح نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم انهم اكدوا هذا بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة ان يامرها بالمعروف في انها لم كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك في غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق له ان يامر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب النهي عن ذلك المنكر فان احد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الاخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال وانا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يامر احد بمعروف ولا ينهى عن المنكر **المسألة الثانية** عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله عنه افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه اسفله وروى الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري اذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن **المسألة الثالثة** قال الله سبحانه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قدم الاصلاح

على القتال وهذا يقتضي ان يبدأ في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ كذا قوله تعالى
فاهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد فان عجز فباللسان فان
عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفي الذين
تفرقوا مسايل **المسئلة الاولى** في النظم وجهان الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة انه بين في التورية والانجيل
ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة
ثم انه تعالى امر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة الى الله ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين من مثل فعل اهل الكتاب وهو القاء الشبهات في تلك
النصوص واستخراج التاويلات الفاسدة لدلالة تلك النصوص فقال ولا تكونوا ايها المؤمنون عند سماع تلك البينات كالذين تفرقوا
واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التورية والانجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تلك الاية من تتمة
جملة الايات المتقدمة والثاني وهو انه تعالى لما امر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الامر بالمعروف
قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين
لا جرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه
الاية من تتمة الايات السابقة فقط **المسئلة الثانية** قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا
بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ان ابليس ترك نص الله تعالى بسبب حسده لادم الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم
يصدق من الانبياء بعضا دون بعض فصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا امثال مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة
والقدرية والحشوية **المسئلة الثالثة** قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتاكيد وقيل
بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التاويلات الفاسدة لتلك
النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل منهم نصرة قوله ومذهبه والثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد من اولئك الاحبار رئيسا
في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد منهم يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا
الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسال الله العفو والرحمة **المسئلة الرابعة** انما قال من بعد ما جاءهم البينات
ولم يقل جاءت لجواز حذف علامة التانيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين
تفرقوا لهم عذاب عظيم في الاخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين عن التفرق **ثم قال تعالى**

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

اعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض الاشياء ثم امر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك بذكر
احوال الاخرة تاكيدا للامر والنهي وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في نصب يوم وجهان الاول انه نصب بالظرف والتقدير
ولهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير ففيه فايدتان احدهما ان ذلك العذاب في هذا اليوم والاخرى ان من حكم هذا
اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود فيه وجوه والثاني انه منصوب باضمار اذكر **المسئلة الثانية** هذه الاية لها نظاير منها
قوله وترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة **ومنها** قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول
في هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسرور والسواد عن الغم
وهذا مجاز مستعمل كما قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لفلان عندي يد بيضاء اي جلية سارة ولما سلم الحسن
ابن علي لمعوية قال له بعضهم يا مسود وجه امير المومنين ولبعضهم في الشيب

يا بياض القرون سودت وجهي ● عند بيض الوجوه سود القرون
فلعمري لاخفينك جهدي ● عن عياني وعن عيان العيون
بسواد فيه بياض لوجهي ● وسواد لوجهك الملعون

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنية بالسرور يقولون الحمد لله
الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فعلى هذا معنى الاية ان المومن يرد يوم القيامة
على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك اذا راى الكافر اعماله القبيحة
محصاة اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني والقول الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان
في وجوه الكافرين والمومنين وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه **قلت**
ولابي مسلم ان يقول الدليل دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها

نسخة: وجوه المومنين

غبرة

غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله
مقابلا فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن فيصح هذا التقابل ثم قال القايلون بهذا القول الحكمة في ذلك ان اهل
الموقف اذا راوا البياض في وجه انسان عرفوا انه من اهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين احدهما
ان السعيد يفرح بان يعلم قومه انه من اهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين والثاني
انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الاخرة وبهذا الطريق يكون
ظهور السواد في وجه الكفار سببا لمزيد غمهم في الاخرة فهذا وجه الحكمة فيه في الاخرة واما في الدنيا فالمكلف حين يكون في الدنيا اذا عرف
حصول هذه الحالة في الاخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الاخرة من قبيل من يبيض وجهه لا من قبيل من يسود
وجهه فهذا تقرير هذين القولين **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المكلف اما مومن واما كافر وانه ليس ههنا
منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه تعالى قسم اهل القيامة الى قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المومنون ومنهم من
يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى قالوا وهذا ايضا متاكد بقوله تعالى وجوه
يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اجاب القاضي عنه بان عدم ذكر القسم
الثالث لم يدل على عدمه ويبين ذلك انه تعالى انما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم وايضا
المذكور في الاية المومنين والذين كفروا بعد الايمان ولا شبهة ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول
في الفساق واعلم ان وجه الاستدلال بالاية هو انا نقول الايات المتقدمة ما كانت الا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنبوة وفي الزجر
عن الكفر بهما انه تعالى اتبع ذلك بهذه الاية فظاهرها يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن امن بالتوحيد والنبوة واسوداد الوجه يكون
نصيبا لمن انكر ذلك ثم دل ما بعد هذه الاية على ان صاحب البياض من اهل الجنة وصاحب السواد من اهل النار فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين
واما قوله يشكل هذا بالكافر الاصلي فجوابنا عنه من وجهين الاول ان نقول لم لا يجوز ان يكون المراد منه ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية
من صلب ادم واذا كان كذلك كان كل الكفار داخلا فيه والثاني وهو انه تعالى قال في اخر الاية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب
هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من حيث انه بعد الايمان واذا وقع التقابل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا
اصليا والله اعلم ثم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم في الاية سؤالات **السؤال الاول** انه تعالى ذكر التقسيم
اولا فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب
ان يتقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه احدها ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب وثانيها ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة
لا ايصال العذاب قال عليه السلم حاكيا عن رب العزة سبحانه خلقتهم ليربحوا علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر اهل الثواب
وهم اهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس في الذكر احسن ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت
رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحاء والشعراء قالوا يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا واحدا يسر الطبع ويشرح الصدر ولا شك ان ذكر
رحمة الله هو الذي يكون كذلك فلا جرم وقع الابتداء بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم **السؤال الثاني** اين جواب اما
والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم اكفرتم بعد ايمانكم وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثاله في التنزيل كثير قال تعالى
والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى اذ المجرمون
ناكسوا رءوسهم عند ربهم ربنا **السؤال الثالث** من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه اقوال احدها
قال ابي بن كعب الكل امنوا حال ما استخرجهم من صلب ادم عليه السلم فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ورواه الواحدي في البسيط باسناده
عن النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها المراد اكفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلايل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة والدليل
على صحة هذا التاويل قوله تعالى قبل هذه الاية يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون فذمهم على الكفر بعد وضوح الايات وقال
للمومنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا اكفرتم بعد ايمانكم وكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى تصير
هذه الاية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الاية عامة في حق كل الكفار واما الذين خصصوا هذه الاية ببعض الكفار فلهم وجوه الاول
قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مومنين به فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به الثاني
قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان بسبب الارتداد الثالث قال الحسن الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق الرابع قيل هم اهل البدع والاهواء
من هذه الامة الخامس قيل هم الخوارج فانه عليه السلم قال فيهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد
لانهما لا يليقان بما قبل هذه الاية ولانه تخصيص بغير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة **السؤال الرابع**
ما الفايدة في همزة الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى الانكار وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الاية وهو قوله يا اهل الكتاب
لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوايد الاولى
انه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا اثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا اصليا الثانية قال القاضي

قوله اكفرتم بعد ايمانكم يدل على ان الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون الثالثة قالت المرجئة الاية تدل على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات **السؤال الاول** ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس المراد الجنة قال المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى ان العبد وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذا لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع ان يحصل منه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد وكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا **السؤال الثاني** كيف موقع قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله الجواب كانه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون **السؤال الثالث** الكفار مخلدون في النار كما ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود اهل النار في هذه الاية مع انه نص على خلود اهل الجنة فيها فما الفائدة الجواب كل ذلك اشعارات بان جانب الرحمة اغلب وذلك لانه ابتدا في الذكر باهل الرحمة وختم باهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما اضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب مع انه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع انه نص على الخلود في جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله ثم قال في آخر الاية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مما يشعر بان جانب الرحمة مغلب يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من سرد رحمتك ومن كرامة غفرانك واحسانك ثم قال تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فقوله تلك فيه وجهان الاول المراد ان هذه الآيات التي ذكرناها هي دلائل الله وانما جاز اقامة تلك مقام هذه لان هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصارت كانها بعدت فقيل فيها تلك والثاني ان الله تعالى وعد ان ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الآيات قال تلك الآيات الموعودة هي التي نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الاول اي ملتبسة بالحق والعدل من جزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه الثاني بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** انما حسن ذكر الظلم هاهنا لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه اكرم الاكرمين فكانه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم ما وقعوا فيه الا بسبب افعالهم المنكرة فان مصالح العالم لا تستقيم الا بتهديد المذنبين واذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من ادل الدلائل على ان جانب الرحمة غالب ونظيره قوله تعالى في سورة عم بعد ان ذكر وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا اي هذا الوعيد الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة **المسألة الثانية** قال الجبائي هذه الاية تدل على انه سبحانه لا يريد شيئا من القبائح لا من افعاله ولا من افعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك وبيانه هو ان الظلم اما ان يصدر منه ومن الله تعالى او من العبد ويتعدى ضرره الى عبد من العبيد واما ان يظلم العبد نفسه وذلك بسبب اقدامه على المعاصي او يظلم غيره فاقسام الظلم هذه الثلاثة قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في سياق النفي فوجب ان لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه او صادرا عن غيره فثبت ان هذه الاية تدل على انه لا يريد شيئا من هذه الاقسام الثلاثة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون فاعلا لشيء من هذه الاقسام ويلزم منه ان لا يكون فاعلا للظلم اصلا ويلزم ان لا يكون فاعلا لاعمال العباد لان من جملة اعمالهم ظلمهم لانفسهم وظلم بعضهم بعضا وانما قلنا ان الاية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم البتة لانها دلت على انه غير مريد لشيء منها ولو كان فاعلا لشيء من اقسام الظلم لكان مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا فثبت بهذه الاية انه غير فاعل للظلم وغير فاعل لاعمال العباد وغير مريد للقبائح من افعال العباد ثم قالوا انه تعالى تمدح بانه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء وصح منه كونه مريدا له فدلت هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا صححوا وقالوا هذه الاية الواحدة وافية بتقرير جميع اصول المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما في السموات وما في الارض وانما ذكر هذه الاية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه لما ذكر انه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بان فاعل القبيح انما يفعل القبيح اما للجهل او العجز او الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما في السموات وما في الارض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل ان يقول انا نشاهد وجود الظلم في العالم فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف ارادته فلزم كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فاجاب الله تعالى عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الارض اي انه تعالى قادر على ان يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الالجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج من كونه عاجزا ضعيفا الا انه تعالى اراد منهم ترك المعصية اختيارا وطوعا ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على ترك الثواب لبطلت هذه الفائدة فهذا ملخص كلام المعتزلة في هذه الاية وربما اوردوا هذا الكلام من وجه اخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين هو انه لا يريد ان يظلمهم وانه لا يريد ان يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم

لان

لان مذهبهم انه لو عذب البري عن الذنب باشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا لانه متصرف في ملك الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما واذا كان كذلك لم يمكن حمل الاية على انه لا يريد ان يظلم الخلق واما ان حملتم الاية على انه لا يريد ان يظلم بعض العباد بعضا فهذا ايضا لا يتم على قولكم لان كل ذلك بارادة الله وتكوينه على قولكم فثبت ان مذهبكم لا يمكن حمل الاية على الوجه الصحيح والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى لا يريد ان يظلم احدا من عباده قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه تعالى يمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم وبقوله يطعم ولا يطعم ولا يلزم من ذلك صحة النوم والاكل عليه فكذا هاهنا الثاني انه تعالى ان عذب من لم يكن مستحقا للعذاب فهو وان لم يكن ظلما في نفسه لكنه في صورة الظلم وقد يطلق اسم احد المتشابهين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره كثيرة في القران هذا تمام الكلام في هذه المناظرة **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بقوله ولله ما في السموات وما في الارض على كونه خالقا لافعال العباد فقالوا لا شك ان افعال العباد من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب كونها له بقوله لله ما في السموات وما في الارض وانما يصح قولنا انها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الاية على انه خالق لافعال العباد اجاب الجبائي عنه بان قوله لله اضافة ملك لا اضافة فعل الا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون انه مملوكه لا انه مفعوله وايضا المقصود من الاية تعظيم الله لنفسه وتمدحه لالهية نفسه ولا يجوز ان يتمدح بان ينسب الى نفسه الفواحش والقبائح وايضا فقوله ما في السموات وما في الارض انما يتناول ما كان مظروفا في السموات والارض وذلك من صفات الاجسام لا من صفات الافعال التي هي اعراض اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاضافة اضافة الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل في قلبه ما يدعوه الى الفعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بخلق الله تعالى دفعا للتسلسل واذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وثبت ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت ان فعل العبد مستند الى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول في هذه المناظرة **المسألة الرابعة** قوله ولله ما في السموات وما في الارض زعمت الفلاسفة انه انما قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في الارض لان الاحوال السماوية اسباب الاحوال الارضية فقدم السبب على المسبب فهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون الجبر لازما ايضا من هذا الوجه **المسألة الخامسة** قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض واليه ترجع الامور كلها فاعاد ذكر الله في اول الايتين والغرض منه تاكيد التعظيم والمقصود ان منه مبدا المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الارض اشارة الى انه سبحانه هو الاول وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو الاخر وذلك يدل على احاطة حكمه وتصرفه وتدبيره باولهم واخرهم وان الاسباب والمسببات منتسبة اليه وان الحاجات منقطعة عنده **المسألة السادسة** كلمة الى في قوله والى الله ترجع الامور لا يدل على كونه تعالى في مكان وجهة بل المراد ان رجوع الخلق الى موضع لا ينفذ حكم احد الا حكمه ولا يجري قضاء احد الا قضاؤه **قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من ان يكونوا مثل اهل الكتاب في التمرد والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الايات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية ثم انه تعالى اردف ذلك بطريق اخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال كنتم خير امة والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فاللائق بهذا ان لا تبطلوا على انفسكم هذه الفضيلة وان لا تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكليف الثاني ان الله تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعداء وهو قوله واما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقياء بقوله وما الله يريد ظلما للعالمين يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الاية على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الاخرة لانهم كانوا في الدنيا خير امة اخرجت للناس **المسألة الاولى** لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هاهنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير امة ووجدتم وخلقتم خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين الثاني ان كان هاهنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وانهم ما بقوا الان عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل على انقطاع طارئ بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا رحيما اذا ثبت هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير اقوال احدها كنتم في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بانكم خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ورابعها كنتم مذ امنتم خير امة اخرجت للناس وخامسها قال ابو مسلم قوله كنتم خير امة تابع لقوله فاما الذين ابيضت وجوههم والتقدير

انه يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير امة فاستحققتم ما انتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض بين اول
القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القرآن مثله وسادسها قال بعضهم لو شاء الله لقال انتم وكان هذا التشريف حاصلا
لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا
وسابعها كنتم مذ آمنتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا الاحتمال الثاني ان يقال
كان ههنا زائدة على رأي بعضهم في قوله كنتم خير امة وهو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع آخر واذكروا اذ
انتم قليل مستضعفون في الارض واضمار كان واظهارها سواء الا انها تذكر للتأكيد ووقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري
هذا القول ظاهر الاختلال لان كان تلغى متوسطة ومؤخرة ولا تلغى متقدمة تقول العرب عبد الله كان قائم وعبد الله قائم كان
على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغائها لان سبيلهم ان يبدؤا بما تنصرف العناية اليه والملغى لا يكون في محل العناية
وايضا لا يجوز الغاء الكون في الآية لانتصاب خبره واذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى **الاحتمال الرابع**
ان يكون كان بمعنى صار فقوله كنتم خير امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر اي صرتم خير
امة بسبب كونكم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر مؤمنين بالله ثم قال ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني انكم كما اكتسبتم
هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فاهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم ايضا صفة الخيرية والله اعلم **المسألة الثانية**
احتج اصحابنا بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين الاول قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق
ثم قال في هذه الآية كنتم خير امة فوجب بحكم هذه الآية ان تكون هذه الامة افضل من اولئك الامة الذين يهدون بالحق من قوم
موسى واذا كان هؤلاء افضل منهم وجب ان تكون هذه الامة لا تحكم الا بالحق اذ لو جاز في هذه الامة ان تحكم بما ليس بحق لامتنع
كون هذه الامة افضل من الامة التي تهدي بالحق لان المبطل يمتنع ان يكون خيرا من المحق فثبت ان هذه الامة لا تحكم الا بالحق واذا
كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه الثاني وهو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيد ان الاستغراق وهذا
يقتضي كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك كان اجماعهم حقا وصدقا لا محالة فكان حجة
والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الاصول **المسألة الثالثة** قال الزجاج قوله كنتم خير امة ظاهر
الخطاب فيه مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل الامة ونظيره قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص
فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا ههنا **المسألة الرابعة** قال
القفال رحمه الله اصل الامة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد فامة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان
به والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته انهم امته الا ان لفظ الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول
الا ترى انه اذا قيل اجمعت الامة على كذا فهم منه الاول وقال عليه السلام امتي لا تجتمع على الضلالة وروي انه عليه السلام
يقول يوم القيامة امتي امتي فلفظة الامة في هذه المواضع واشباهها يفهم منه المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه
انما يقال لهم انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله اخرجت للناس ففيه قولان
الاول ان المعنى كنتم خير الامم المخرجة للناس في جميع الاعصار فقوله اخرجت للناس اي اظهرت للناس حتى تميزت
وعرفت وفصل بينها وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير امة ومنهم
من قال اخرجت صلة والتقدير كنتم خير امة للناس ثم قال تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون
بالله واعلم ان هذا كلام مستأنف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم
ويقوم بمصالحهم وتحقيق الكلام انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك
الحكم معللا بذلك الوصف فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيبه هذا
الحكم هذه الطاعات اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات
وههنا سؤالات **السؤال الاول** من اي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان
بالله كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة في سائر الامم والجواب قال
القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو
القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في
خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله فكان
الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه من اعظم المضار فوجب
ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان اعظم الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك
موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى ما روي عن ابن عباس انه قال في تفسير الآية قوله كنتم

خير

خير امة اخرجت للناس تأمرونهم ان يشهدوا ان لا اله الا الله ويقروا بما انزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله الا الله
اعظم المعروف والتكذيب هو انكر المنكر ثم قال القفال وفائدة القتال على الدين لا ينكره منصف و
وذلك لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتأملون في الدلائل التي تورد عليهم فاذا اكره
على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ولا يزال
يقوى في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب
الدائم **السؤال الثاني** لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر لان مع ان
الايمان لا بد وان يكون مقدما على كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله امر مشترك فيه بين جميع الامم المحقة
ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر الامم المحقة فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي
هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر في هذه الزيادة هو كون هذه الامة اقوى حالا من الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر من سائر الامم فاذن المؤثر في هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الايمان بالله
فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية فثبت
ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما ايمانهم فذاك شرط التأثير والمؤثر
الصق بالاثر من شرط التأثير فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان **السؤال
الثالث** لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد منه والجواب
الايمان بالله يستلزم الايمان بالنبوة لان الايمان بالله لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا والايمان بكونه
صادقا لا يحصل الا اذا كان الذي اظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول
فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله الايمان بنبوة محمد صلى
الله عليه وسلم فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو آمن اهل
الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان الاول ولو آمن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت الخيرية لاتباع
محمد عليه السلام لحصلت هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب اهل الكتاب في هذا الدين الثاني
ان اهل الكتاب انما آثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو آمنوا لحصلت لهم الرياسة
في الدنيا مع الثواب العظيم في الآخرة وكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام
بكلامين على سبيل الابتداء من غير عاطف احدهما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما قوله
لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على
طريق الاستطراد عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من شأنه كيت وكيت ولذلك
جاء من غير عاطف اما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ففيه سؤالان **السؤال الاول**
الالف واللام في قوله المؤمنون للاستغراق او للمعهود السابق والجواب للمعهود السابق والمراد عبد
الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى **السؤال الثاني** الوصف انما يذكر للمبالغة
فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بانه فاسق والجواب الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه فيكون
مردودا عند الطوائف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكانه قيل
اهل الكتاب فريقان منهم من آمن والذين ما آمنوا فهم فاسقون في اديانهم فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند احد
من العقلاء اما قوله تعالى لن يضروكم الا اذى فاعلم انه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في ايمانهم وترك
الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس رغبهم فيه من وجه آخر وهو انه لا قدرة لهم على
الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين واذا
كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا
الكتاب فهذا وجه النظم فاما قوله لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار اهل الكتاب ضرر وانما
منتهى امرهم ان يؤذوكم باللسان اما بالطعن في محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام واما باظهار كلمة الكفر كقولهم
عزير ابن الله والمسيح ابن الله والله ثالث ثلاثة واما بتحريف نصوص التوراة والانجيل واما بالقاء الشبهة
في الاسماع واما بتخويف ضعفة من المسلمين ومن الناس من قال قوله الا اذى استثناء منقطع وهو بعيد
لان كل الوجوه المذكورة توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذي هو الاذى
فهو استثناء صحيح والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر اذيت الشيء اذى تعد

قال تعالى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار وهو إخبار بأنهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون أي أنهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة ألبتة ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وقوله نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد بالفتح والنصر والظفر واعلم أن هذه الآية اشتملت على الإخبار عن غيوب كثيرة منها أن المؤمنين آمنون من ضررهم ومنها أنهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا ومنها أنه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الأخبار وقع كما أخبر الله عنها فإن اليهود لم يقاتلوا إلا انهزموا فما أقدموا على محاربة وطلب رياسة إلا خذلوا وكل ذلك إخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا سؤالات

السؤال الأول هب أن اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الآيات قلنا هذه الآيات مخصوصة باليهود وأسباب النزول يدل على ذلك فزال هذا الإشكال

السؤال الثاني هلا جزم قوله لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزاء إلى الإخبار ابتداء كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون والفائدة فيه أنه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الأدبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كأنه قال ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة أبدا دائما

السؤال الثالث ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون الجواب هو جملة الشرط والجزاء كأنه قيل أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا ثم أخبركم أنهم لا ينصرون وإنما ذكر لفظة ثم لإفادة معنى التراخي في المرتبة لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الإخبار بتوليتهم الأدبار

قوله تعالى ضربت عليهم الذلة

واعلم أنه تعالى لما بين أنهم إن قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر أنهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به ومنه قولهم ما هذا علي بضربة لازب ومنه تسمية الخراج ضريبة

المسألة الثانية الذلة هي الذل وفي المراد بهذا الذل أقوال الأول وهو الأقوى أن المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم فهو كقوله تعالى اقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى إلا بحبل من الله والمراد إلا بعهد وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين لأن عند ذلك تزول هذه الأحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي والثاني أن هذه الجزية وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار والثالث أن المراد من هذه الذلة أنك لا ترى ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هو الجزية فقط أو هذه المهانة فقط لأن قوله إلا بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل لا يزول شيء من ذلك عند هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط والجزية والصغار والدناءة منقطع وهو قول محمد ابن جرير الطبري فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة فقوله إلا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس واعلم أن هذا ضعيف لأن حمل لفظ إلا على لكن خلاف الظاهر وأيضا إذا حملنا الكلام على أن المراد لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من إضمار الشيء الذي يعتصمون به لأجل الحذر عنه والإضمار خلاف الأصل ولا يعتصمون بهذه الأشياء إلا عند الضرورة فإذا كان لا ضرورة هاهنا إلى ذلك كان المصير هاهنا إليه غير جائز بل هاهنا وجه آخر وهو أن يحمل الذلة على كل هذه الأشياء أعني القتل والأسر وسبي الذراري وأخذ المال وإلحاق الصغار والمهانة ويكون فائدة الاستثناء هو أنه لا يبقى مجموع هذه الأحكام وذلك لا ينافي بقاء بعض هذه الأحكام وهو أخذ القليل من أموالهم الذي هو مسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم فهذا هو القول في هذا الموضع وقوله أينما ثقفوا أي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا في الحرب أي أدركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله حيث ثقفتموهم

المسألة الثالثة قوله إلا بحبل من الله فيه وجوه الأول قال الفراء التقدير إلا أن يعتصموا بحبل من الله وأنشد

رأتني بحبليها فصدت مخافة ... وفي الحبل روعاء الفؤاد فروق

واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وإبقاء صلته لأن الموصول هو الأصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الأصل عليه أما حذف الأصل وإبقاء الفرع فهو غير جائز الثاني أن يكون هذا الاستثناء واقعا على طريق المعنى لأن معنى ضرب الذلة لزومها إياهم على أشد الوجوه بحيث لا تفارقهم ولا تنفك عنهم فكأنه قيل

لا تنفك

لا تنفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا عنها إلا بحبل من الله وحبل من الناس الثالث أن تكون الباء بمعنى مع كقوله اخرج بنا نفعل كذا أي معنا والتقدير إلا مع حبل من الله

المسألة الثالثة المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم أن العهد إنما سمي بالحبل لأن الإنسان لما كان قبل العهد خائفا صار ذلك الخوف مانعا من الوصول إلى مطلوبه فإذا حصل العهد توصل بذلك العهد إلى الوصول إلى مطلوبه فصار ذلك شبيها بالحبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر فإن قيل إنه عطف على حبل الله حبلا من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الإسلام وحبل الناس هو العهد والذمة وهذا بعيد لأنه لو كان المراد ذلك لقال أو حبل من الناس وقال آخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والأمان وإنما ذكر تعالى الحبلين لأن الأمان المأخوذ من المؤمنين هو الأمان المأخوذ بإذن الله وهذا عندي أيضا ضعيف والذي عندي فيه أن الأمان الحاصل للذمي قسمان أحدهما الذي نص الله عليه وهو أخذ الجزية والثاني الذي فوض إلى رأي الإمام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد فالأول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المؤمنين والله أعلم ثم قال وباؤوا بغضب من الله وقد ذكرنا أن معناه أنهم مكثوا ولبثوا وداموا في غضب الله وأصل ذلك مأخوذ من البواء وهو المكان ومنه تبوأ فلان منزل كذا وبوأته إياه والمعنى أنهم مكثوا في غضب من الله وحلوا فيه وسواء قولك حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة والأكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لأنه تعالى أخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على أنها باقية عليهم غير زائلة عنهم والباقي عليهم ليس إلا الجزية وقال آخرون المراد بالمسكنة أن اليهودي يظهر من نفسه الفقر وإن كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا إخبار من الله سبحانه بأنه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق والمعنى أنه تعالى ألصق باليهودي ثلاثة أنواع من المكروهات أولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الآية أن العلة لإلصاق هذه الأشياء المكروهة أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق وههنا سؤالات

السؤال الأول هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الإسلام والذين قتلوا الأنبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت فيه العلة وهو قتل الأنبياء لم يحصل فيه تلك العقوبة وكان الإشكال لازما الجواب عنه أن هؤلاء المتأخرين وإن كان لم يصدر عنهم قتلهم الأنبياء على الإسلام لكنهم كانوا راضين بذلك فإن أسلافهم هم الذين قتلوا الأنبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم فنسب ذلك الفعل إليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لآبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصوبين لأسلافهم في تلك الأفعال

السؤال الثاني ثم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة ولا يجوز أن يقال التكرير للتأكيد لأن التأكيد يجوز أن يكون بشيء أقوى من المؤكد والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الأول أن علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الأنبياء وعلة الكفر وقتل الأنبياء هي المعصية وذلك لأنهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الإيمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الإيمان وحصلت ظلمة الكفر وإليه الإشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم فقوله ذلك بما عصوا إشارة إلى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل أن يريد بقوله بأنهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم ثم بين أن من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق أن ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس إلا من باب العدل

قوله تعالى ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آناء الليل وهم يسجدون

في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن في قوله ليسوا سواء قولان أحدهما أن قوله ليسوا سواء كلام تام وقوله من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع قوله تأمرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير أمة والمعنى أن أهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ثم ابتدأ فقال من أهل الكتاب أمة قائمة وعلى هذا القول احتمالان أحدهما أنه لما قال من أهل الكتاب أمة قائمة كان تمام الكلام أن يقال ومنهم أمة مذمومة إلا أنه أضمر ذكر الأمة المذمومة على مذهب العرب من أن ذكر أحد الضدين يغني عن ذكر الضد الآخر وتحقيقه أن الضدين يعلمان معا

فذكر أحدهما يستقل بإفادة العلم بهما فلا جرم يحسن إهمال الصلة الأخرى قال أبو ذؤيب

دعاني إليها القلب إني لأمرها مطيع فما أدري أرشد طلابها

أراد أم غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الأنباري وقال الزجاج لا حاجة إلى إضمار الأمة المذمومة لأن ذكر الأمة المذمومة جرى فيما قبل هذه الآية فلا حاجة إلى إضمارها مرة أخرى ولأنا قد ذكرنا أنه لما كان العلم بالضدين معاً يقتضي العلم بالآخر كان ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا أن يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا هاهنا لما تقدم قوله ليسوا سواء أغنى ذلك عن الإضمار والقول الثاني أن قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سواء أمة قائمة وأمة مذمومة فأمة رفع بليس وإنما قيل ليسوا على مذهب من يقول أكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد من إضمار الأمة المذمومة وهو اختيار أبي عبيدة إلا أن أكثر النحويين ذكروا أن هذا القول ضعيف لاتفاق الأكثرين على أن قوله أكلوني البراغيث وأمثالها لغة ركيكة والله أعلم **المسألة الثانية** يقال فلان وفلان سواء أي متساويان وقوم سواء لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في سواء في أول سورة البقرة **المسألة الثالثة** في المراد بأهل الكتاب قولان الأول وعليه الجمهور أن المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روي أنه لما أسلم عبد الله بن سلام وأصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فأنزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية وقيل إنه تعالى لما وصف أهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان أن أهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفاً بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني أنها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء وعن عطاء أنها نزلت في أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه السلام والقول الثاني أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتي الكتاب من أهل الأديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم وقال تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم أخر صلاة العشاء ثم خرج إلى المسجد فإذا الناس ينتظرون الصلاة فقال أما إنه ليس من أهل الأديان أحد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرأ هذه الآية قال القفال رحمه الله ولا يبعد أن يقال أولئك الحاضرون كانوا نفراً من مؤمني أهل الكتاب فقيل ليس يستوي من أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة في الساعة التي نام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد أيضاً أن يقال المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله بأهل الكتاب كأنه قيل أولئك الذين سموا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الإسلام تأكيداً لما تقدم من قوله كنتم خير أمة وهو كقوله أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون ثم اعلم أنه تعالى مدح الأمة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية

الصفة الأولى أنها قائمة وفيها أقوال الأول أنها قائمة في الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعات الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً وقوله إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على أن المراد من هذا القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر أن السجدة لا تكون إلا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة أنها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك كقوله إلا ما دمت عليه قائماً أي ملازماً للاقتضاء ثابتاً على المطالبة مستقصياً فيها ومنه قوله تعالى قائماً بالقسط والقول أن هذه الآية تدل على كون المسلم قائماً بحق العبودية وقوله قائماً بالقسط يدل على أن المولى قائم بحق الربوبية في العدل والإحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال أوفوا بعهدي أوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي أن عمر بن الخطاب قال يا رسول الله إن أناساً من أهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أمتهوكون أنتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون أما والذي نفسي بيده لقد أتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية أخرى قال عند ذلك إنكم لم تكلفوا أن تعملوا بما في التوراة والإنجيل وإنما أمرتم أن تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما إلى الله تعالى وكلفتم أن تؤمنوا بما أنزل علي في هذا الوحي غدوة وعشياً والذي نفس محمد بيده لو أدركني إبراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على أن الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله في هذه الآية بذلك فقال من أهل الكتاب أمة قائمة القول الثالث أمة قائمة أي مستقيمة عادلة من قولك أقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير أمة

الصفة الثانية قوله يتلون آيات الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله أمة أي أمة قائمة تالون مؤمنون **المسألة الثانية** التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكأن التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ **المسألة الثالثة** آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد هاهنا الأول **المسألة الرابعة** آناء الليل أصلها في اللغة الأوقات والساعات وواحدها

صوابه الهروي

إنا مثل معًا وأمعاء وأنا مثل نحي وأنحاء مكسورة الأول ساكن الثاني قال القفال رحمه الله كأن الثاني مأخوذ منه لأنه انتظار الساعات والأوقات وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي أخر المجيء إلى الجمعة آذيت وآنيت أي دافعت الأوقات

الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الأول يحتمل أن يكون حالاً من التلاوة كأنهم يقرؤون القرآن في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع إلا أن القفال رحمه الله روى في تفسيره حديثاً أن ذلك غير جائز وهو قوله عليه السلام ألا إني نهيت أن أقرأ راكعاً أو ساجداً الثاني يحتمل أن يكون كلاماً مستقلاً والمعنى أنهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بأنواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً وقوله أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه وهذا على معنى إرادة الراحة وإزالة التعب وإحداث النشاط الثالث يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون أنهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجوداً وسجدة وركعة وتسبيحاً وسجدة قال تعالى واركعوا مع الراكعين أي صلوا وقال فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة **الرابع** يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون أي يخضعون ويخشعون لله لأن العرب تسمي الخشوع سجوداً كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله

الصفة الرابعة قوله يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم أن اليهود كانوا أيضاً كانوا يقومون في الليالي للتهجد وقراءة التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر وقد بينا أن الإيمان بالله يستلزم الحذر من المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون أنبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم يحصل لهم الإيمان بالمبدأ والمعاد واعلم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به وأفضل الأعمال الصلاة وأفضل الأذكار ذكر الله وأفضل المعارف معرفة المبدأ ومعرفة المعاد فقوله يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون إشارة إلى الأعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر إشارة إلى أفضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا إشارة إلى كمال حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية وذلك أكمل أحوال الإنسان وهي المرتبة التي يقال لها إنها آخر درجات الإنسانية وأول درجات الملكية

الصفة الخامسة قوله ويأمرون بالمعروف **الصفة السادسة** قوله وينهون عن المنكر واعلم أن الغاية القصوى في الكمال أن يكون تاماً وفوق التمام فكون الإنسان تاماً ليس إلا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام أن يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين إما بإرشادهم إلى ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف أو بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال ابن عباس يأمرون بالمعروف أي بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم أن لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر

الصفة السابعة قوله ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان أحدهما أنهم يتبادرون إليها خوف الفوت بالموت والآخر يعملونها غير متثاقلين فإن قيل أليس أن العجلة مذمومة قال عليه السلام العجلة من الشيطان والتأني من الرحمن فما الفرق بين السرعة وبين العجلة قلنا السرعة مخصوصة بأن يقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بأن يقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لأن من رغب في الأمر آثر الفور على التراخي قال تعالى سارعوا إلى مغفرة من ربكم وأيضاً العجلة ليست مذمومة على الإطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت إليك رب لترضى

الصفة الثامنة قوله وأولئك من الصالحين والمعنى وأولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عند الله ورضيهم واعلم أن الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فهو أن الله تعالى مدح بهذا الوصف أكابر الأنبياء عليهم السلام فقال بعد ذكر إسماعيل وإدريس وذا الكفل وغيرهم وأدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام أنه قال وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وأما المعقول فهو أن الصلاح ضد الفساد وكل ما لا ينبغي أن يكون فهو فساد سواء كان ذلك في العقائد أو في الأعمال فإذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغي أن يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالاً على أكمل الدرجات ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل

المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمني أهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويأمرون بالمعروف ويسارعون ولن يضيع لهم ما يعملون والمقصود أن جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام إنكم خسرتم بسبب هذا الإيمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم أثر كلام أولئك الجهال ثم هذا وإن كان بحسب اللفظ إلى ما تقدم ذكره من مؤمني أهل الكتاب فإن سائر الخلق يدخلون فيه نظراً إلى العلة وأما الباقون فإنهم قرؤوا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى أن أفعال مؤمني أهل الكتاب ذكرت ثم قال وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين من جملتكم هؤلاء فلن تكفروه والفائدة أن يكون حكم هذه الآية عاماً بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك نظائره من الآيات مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله وأما أبو عمرو فالمنقول عنه أنه يقرأ هذه الآية بالقراءتين

عون

ق

جن

المسئلة الثانية فلن تكفروه اي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمى منع الجزاء كفرا وسمى منعه كفرا لوجهين الاول انه تعالى سمى ايصال الجزاء شكرا وسمى منعه كفرا والثاني ان الكفر في اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل قال فلن تكفروه فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى الكفر هاهنا هو المنع والحرمان فكان كانه قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه **المسئلة الثالثة** احتج القايلون بالموا[فاة] من الذاهبين الى الاحباط بهذه الاية فقالوا صريح هذه الاية يدل على انه لا بد من وصول اثر فعل العبد اليه فلو انحبط فلم يحبط من المحبط بمقدار شي بطل مقتضى هذه الاية ونظير هذه الاية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ثم قال والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان اقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال الثواب والجزاء اما ان يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لانه اله جميع المحدثات فاسم الله يدل على عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لان منع الحق لا بد وان يكون لاحد هذه الامور والله اعلم وانما قال عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ودلالة على انه لا يفوز عنده الا اهل التقوى

قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيا واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

اعلم انه تعالى يذكر في هذه الايات من احوال الكافرين في كيفية العقاب واخرى احوال المومنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعد والوعيد فلما وصف من امر المومنين بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في قوله ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه بعض الكفار ثم القايلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود روساء اليهود في معاندة الرسول ما كان الا المال والدليل عليه قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وثانيها انها نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها انها نزلت في ابي سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد في عداوة النبي عليه السلام والقول الثاني ان الاية عامة في حق جميع الكفار وذلك لانهم كانوا يتعززون بكثرة الاموال وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم ان قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب اجراوه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال بعد هذه الاية مثل ما ينفقون في هذه الحيوة مخصوص ببعض الكفار فوجب ان يكون هذا ايضا مخصوصا **المسئلة الثانية** انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو الاموال وانفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الاخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بساير الاشياء بطريق الاولى ونظيره قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا الاية وقوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم باموالهم ولا باولادهم قال واوليك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان فساق اهل الصلوة لا يبقون في النار ابدا فقال واوليك اصحاب النار وكلمة هم تفيد الحصر فانه يقال اصحاب زيد لا غيرهم وهم المنتفعون به لا غيرهم ولما افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر

قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته

اعلم انه تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغنى عنهم شيا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه الخيرات فيخطر ببال انسان انهم ينتفعون بذلك فازال الله تعالى بهذه الاية تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين ولم تحصل المشابهة بين المقصود من الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منها فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السوال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه الاول ان يكون مثل الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما انفقوا في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه وكان الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من اعظم انواع الكفر ومن اشدها تاثيرا في ابطال اثار اعمال البر **المسئلة الثانية** اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على

قولين الاول ان المراد بالانفاق هاهنا هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الاخرة سماه الله انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشرا في قوله ان الله اشترى من المومنين انفسهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما يدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به جميع اعمال الخير وقوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهو قوله لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم **المسئلة الثالثة** قوله مثل ما ينفقون المراد منه جميع الكفار او بعضهم فيه قولان الاول المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم اما ان يكون لمنافع الدنيا او لمنافع الاخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الاخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الاخرة لم يبق منه في الاخرة لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت بان جميع نفقات الكفار لا فايدة فيها في الاخرة ولعلهم انفقوا اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الاخرة راى كفره مبطلا لاثار الخيرات فكان كمن زرع وتوقع منه نفعا كثيرا فاصابه ريح محرقة فلم يبق معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوه انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق اموالهم في ايذاء الرسول وفي قتل المومنين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد واشد ونظير هذه الاية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة فكل ذلك يدل على ان الحسنات من الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى والاصح واعلم انا ان فسرنا الاية بخيبة هولاء الكفار في الاخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا فانهم انفقوا الاموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم واظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق الا الخيبة والحسرة والقول الثاني ان المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول ففي الاية وجوه الاول ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالاية فيهم الثاني نزلت هذه الاية في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول عليه السلام الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف والرابع المراد ما ينفقون ويظنون انه تقرب الى الله مع انه ليس كذلك **المسئلة الرابعة** اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم الحارة والنار التي تغلي وهو اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر الانباري قال ابن الانباري وانما وصفت بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرير الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امراته في صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس في قوله فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه **المسئلة الخامسة** المعتزلة احتجوا بهذه الاية على صحة القول بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا انه لولا الكفر لكان ذلك الانفاق موجبا لمنافع الاخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط واجاب اصحابنا عنه بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله مشروط بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لان الكفر ازالة بعد ثبوته ودلايل بطلان القول بالاحباط قد تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم وفيه سوال وهو انه تعالى لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفايدة في قوله ظلموا انفسهم قلنا في تفسير قوله ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله فاستحقوا هلاك حرثهم عقوبة لهم والفايدة في ذكره هي ان الغرض تشبيه ما ينفقون بشي يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شي وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الاخرة فاما حرث المومن فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورته فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول الاحزان اليه والثاني ان المراد من قوله ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشي في غير موضعه وعلى هذا التفسير يتاكد وجه التشبيه فان من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اصابته الريح الباردة كان اولى بان يصير ضايعا فكذا هاهنا الكفار لما اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه شوم كفرهم امتنع ان لا يصير ضايعا والله اعلم ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان الله تعالى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله قال صاحب الكشاف قرى ولكن بالتشديد بمعنى ولكن انفسهم يظلمون ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون من اسقاط ضمير الشان لانه لا يجوز الا في الشعر

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم

اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح احوال المومنين والكافرين شرع في تحذير المومنين عن مخالطة الكافرين في هذه الاية وفيها مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الذين نهى الله المومنين عن مخالطتهم منهم على اقوال الاول

انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم ويوانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ظنا منهم انهم وان خالفوهم في الدين ينصحون لهم لما كان في اسباب المعاش فنهاهم بهذه الاية عنه وحجة اصحاب هذا القول ان هذه الايات من اولها الى اخرها مخاطبة مع اليهود فيكون هذه الاية ايضا كذلك الثاني انهم هم المنافقون وذلك لان المومنين كانوا يغترون بظاهر اقوال المنافقين ويظنون انهم صادقون فيفشون اليهم الاسرار ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجة اصحاب هذا القول ان ما بعد هذه الاية يدل على ذلك وهو قوله واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ ومعلوم ان هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثالث المراد به جميع اصناف الكفار والدليل عليه قوله بطانة من دونكم فمنع المومن ان يتخذ بطانة من غير المومن فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يوكد ذلك ما روي انه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه هاهنا رجل من اهل الحيرة لا نعرف اقوى حفظا ولا احسن خطا منه فان رايت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر من ذلك وقال اذا اتخذت بطانة من غير المومنين فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الاية دليلا على النهي من اتخاذ النصراني بطانة واما ما تمسكوا به من ان ما بعد الاية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم اول الاية فانه ثبت في اصول الفقه ان اول الاية اذا كان عاما واخرها اذا كان خاصا لم يكن خصوص اخر الاية مانعا من عموم اولها **المسئلة الثانية** قال ابو حاتم عن الاصمعي بطن فلان بفلان بطونا وبطانة اذا كان خاصا به داخلا في امره فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون امره واصله من البطن خلاف الظهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل ان الذي يخصه الانسان بمزيد التقرب يسمى بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم اما قوله لانه بمنزلة ما يبطنه في قرب منه **المسئلة الثالثة** قوله تعالى لا تتخذوا بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم اما قوله من دونكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** من دونكم اي من دون المسلمين ومن غير اهل ملتكم ولفظ من دونكم يحسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد احسنتم الينا وانعمتم علينا وهو يريد احسنتم الى اخواننا وقال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق اي اباؤهم فعلوا ذلك **المسئلة الثانية** في قوله من دونكم احتمالات احدهما ان يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا اي من دونكم بطانة والثاني ان يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم فان قيل ما الفرق بين قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة وبين قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم ببيانه اعنى وهاهنا ليس المقصود اتخاذ البطانة انما المقصود ان يتخذ منهم بطانة وكان قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة اقوى في افادة المقصود **المسئلة الثالثة** قيل من زائدة وقيل للتبيين اي لا تتخذوا بطانة من دون اهل ملتكم فان قيل هذه الاية تقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما قلنا لا شك ان الخاص يقدم على العام واعلم انه تعالى لما منع المومنين من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور احدها قوله لا يالونكم خبالا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف يقال الا في الامر يالو اذا قصر فيه ثم استعمل معدى الى مفعولين في قولهم لا الوك نصحا ولا الوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا ولا انقصكه جهدا **المسئلة الثانية** الخبال الفساد والنقصان والشدة ... ومنه قيل رجل مخبول ومخبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي فسادا وضررا **المسئلة الثالثة** قوله لا يالونكم خبالا اي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما الوته نصحا اذا قصرت في نصيحته وما الوته شرا مثله **المسئلة الرابعة** انتصب الخبال بلا يالونكم لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكر وان شئت على المصدر لان معنى قوله لا يالونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال وددت كذا اي احببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لاعنتكم **المسئلة الثانية** ما مصدرية كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اي بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها اي وبنائه اياها وطحيه اياها **المسئلة الثالثة** تقدير الاية احبوا ان يضروكم في دينكم ودنياكم اشد الضرر **المسئلة الرابعة** قال الواحدي رحمه الله لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استيناف بالجملة وقيل انه صفة البطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يالونكم خبالا فلو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما **المسئلة الخامسة** الفرق بين قوله لا يالونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد اموركم في الدنيا فان عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب اعناتكم والثالث لا يقصرون في افساد اموركم فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم وثالثها قوله قد بدت البغضاء من افواههم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** البغضاء اشد البغض فالبغض مع البغضاء كالضر مع

الضراء **المسئلة الثانية** الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصله فوه ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان **المسئلة الثالثة** قوله قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لا بد في المنافق ان يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريق المخالصة في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناه على اليهود فتفسيره قوله قد بدت البغضاء من افواههم فهو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل والحمق ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لا بد وان يبغضه فهذا هو المراد بقوله قد بدت البغضاء من افواههم ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم اكبر يعني الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء اقل مما في قلبه من النفرة ... ثم بين تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمومنين من نعمه عليهم فقال قد بينا لكم الايات ان كنتم من اهل العقل والفهم والدراية وقيل ان كنتم تعقلون الفصل ما بين ما يستحقه العدو والولي والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تامل هذه الايات وتدبر هذه البينات والله اعلم

قوله تعالى

ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم

واعلم ان هذا نوع اخر من تحذير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال السيد الحسني سلمه الله ها للتنبيه وانتم مبتدا واولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب الحال من اسم الاشارة ويجوز ان تكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر انتم وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر في هذه الاية امورا كل واحد منها يدل على ان المومن لا يجوز ان يتخذ غير المومن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه احدها قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك الثاني تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين الثالث تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر مستقر في باطنهم الرابع قال ابو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم في الافات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الافات والمحن ويتربصون بكم الدوائر والخامس تحبونهم بسبب انهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض السادس تحبونهم اي تخالطونهم وتفشون اليهم اسراركم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاسباب الموجبة لكون المومنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المومنين فالكل داخل تحت الاية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمومنين وعرفهم انهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المومنون مبغضين لهولاء المنافقين والسبب الثاني كذلك **قوله تعالى**

وتؤمنون بالكتاب كله

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاية اضمار والتقدير وتومنون بالكتاب كله وهم لا يومنون به وحسن الحذف لما بين ان الضدين يعلمان معا وكان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر **المسئلة الثانية** ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه احدها انه ذهب به مذهب الجنس لقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس وثانيها ان الكتاب مصدر فيجوز ان يسمى به الجمع وثالثها ان المصدر لا يجمع الا على التاويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب وان كان لو قاله لجاز توسعا **المسئلة الثالثة** تقدير الكلام انتم تومنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يومنون بشي من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث لقبح هذه المخالطة قوله تعالى واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انه اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة الغيظ على المومنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غيظا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما راوا من ايتلاف المومنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعز اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم

بالاقامة على الغيظ ذلك الغيظ كفر وكان هذا الامر بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه دعا بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال وايضا فانه دعا عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه فكانت ذوات الصدور والمعنى انه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف يحتمل ان يكون هذا داخلا في جملة المقول وان لا يكون اما الاول فالتقدير اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو اخفى مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني وهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان يكون قوله قل موتوا بغيظكم امرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياهم انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك

قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها

واعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس هاهنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا **المسئلة الثانية** المراد من الحسنة هاهنا منفعة الدنيا على اختلاف احوالها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم **المسئلة الثالثة** يقال ساء الشيء فهو سيء والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوءى ضد الحسنى ثم قال وان تصبروا وتتقوا يعني على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضورا اذا ضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما فادغمت الراء في الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمة الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهي ضمة الضاد وقال بعضهم هو على التقديم والتأخير تقديره ولا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء **المسئلة الثانية** الكيد هو ان يحتال الانسان ليوقع غيره في مكروه وابن عباس فسر الكيد هاهنا بالعداوة **المسئلة الثالثة** شيئا نصب على المصدر اي شيئا من الضر **المسئلة الرابعة** معنى الآية ان كل من صبر على اداء اوامر الله تعالى واتقى كل ما نهى عنه كان في حفظ الله فلا يضره كيد الكائدين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام في ذلك وهو انه سبحانه انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية في ذلك فالله سبحانه اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الآفات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل ما يسره وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد في اكتساب الفضائل ثم قال ان الله بما يعملون محيط وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرئ يعملون بالياء على سبيل المغايبة بمعنى انه عالم بما يعملون في معاداتكم فيعاقبهم عليه ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما تعملون من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله **المسئلة الثانية** اطلاق لفظ المحيط على الله مجاز لان المحيط هو الذي يحيط من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة انه محيط بها ومنه قوله والله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال واحصى كل شيء عددا **المسئلة الثالثة** انما قال ان الله بما يعملون محيط ولم يقل والله محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى وليس المقصود هاهنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله اعلم

قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم

اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدل على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني المدينة يوم احد كانوا اكثر مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال

فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه آخر وهو ان الانكسار يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله واذ غدوت من اهلك فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت الثاني قال ابو مسلم هذا الكلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يقول قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المؤمنين وكان قبل ذلك من الآية اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما يعملون محيط **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم هو فالاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وابي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم هو يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الآية نزلت في واقعة احد الثاني انه قوله تعالى بعد هذه الآية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فالقوم انما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد لا يوم الاحزاب فكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تتقوا وتصبروا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم هو يوم احد فقتلوا جميعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب وكان حمل الآية على يوم احد اولى **المسئلة الثالثة** روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه ودعا عبد الله بن ابي بن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل عدو علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال آخرون اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا انا قد خفناهم فقال عليه السلام اني قد رأيت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورأيت في ذباب سيفي ثلما فاولته هزيمة ورأيت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رأيتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتهم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئس ما صنعنا نشير على رسول الله والوحي يأتيه فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رأيت فقال لا ينبغي لنبي ان يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة واصبح بالشعب من احد يوم السبت للنصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم بهم القدح ان رأى صدرا خارجا قال تأخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا وقال عليه السلام لاصحابه اثبتوا في هذا المقام فاذا عاينوكم وولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان الرسول عليه السلام لما خالف رأي عبد الله بن ابي شق عليه ذلك وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رأيتم اعداءهم فانهزموا فسيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد عليه السلام فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما رأى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ان اراهم ما يحبون فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام وليعلموا ان ظفرهم انما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قد قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ثم رجع عبد الله بن ابي مع ثلثمائة من اصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة فاعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وان المقبل من اعانه الله والمدبر من خذله الله **المسئلة الثالثة** يقال بوأته منزلا اي انزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال اي مواطن ومواضع وقد توسعوا في استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى في مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اي من مجلسك وموضع حكمك وانما عبر عن الامكنة هاهنا بالمقاعد لوجهين الاول هو انه عليه السلام امرهم ان يثبتوا فيها وان لا ينتقلوا عنها والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مأمورين

بان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والثاني ان المقاتلين قد يقعدون في الامكنة المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة
فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه **المسألة الرابعة** قوله واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال يروى انه
عليه السلام غدا من منزل عائشة رضي الله عنها فمشى على رجليه الى احد وهذا قول مجاهد والواقدي فدل هذا النص على ان عائشة رضي الله عنها
كانت اهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا على انها كانت مطهرة مبرأة عن كل
قبيح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من اهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اي سميع لاقوالكم
عليم بضمائركم ونياتكم فانا ذكرنا انه عليه السلام شاور اصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال له اقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم
وكان لكل احد غرض آخر فيما يقول فمن موافق ومن مخالف فقال تعالى انا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال تعالى اذ همت
طائفتان منكم ان تفشلا وفيه مسائل **المسألة الاولى** العامل في قوله اذ همت طائفتان منكم فيه وجوه الاول قال
الزجاج العامل فيه التبوئة المعنى كانت التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل فيه قوله سميع عليم الثالث يجوز ان يكون بدلا
من اذ غدوت **المسألة الثانية** الطائفتان حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انهزم
عبد الله بن ابي همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله فمضوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال ان الله تعالى ابهم ذكرهما و
ستر عليهما فلا يجوز لنا ان نهتك ذلك الستر **المسألة الثالثة** الفشل الجبن والخور فان قيل الهم بالشيء هو العزم فظاهر
الآية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان يقال والله وليهما والجواب الهم
قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما ظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده ووفور
عدده لان اي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم بان يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب فكان
قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا لا يدل على معصية وضعف منهما وايضا فبتقدير ان يقال ان ذلك معصية لكنها من باب
الصغائر لا من الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال تعالى
والله وليهما وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا **المسألة**
الثانية في المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كانه قيل الله تعالى
ناصرهما ومتولي امرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل
في الوجود لان الله تعالى وليهما فامدهما بالتوفيق والعصمة والغرض منه بيان انه لولا توفيقه سبحانه وتسديده لما تخلص احد عن ظلمات
المعاصي ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية وعلى الله فليتوكل المتوكلون فان قيل ما معنى ما
روي عن بعضهم عند نزول هذه الآية والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما قلنا معنى ذلك فرط
الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى
ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون المتوكل يفعل من وكل امره الى فلان اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية اشارة
الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل **قوله تعالى**

ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة

في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قصة احد اتبعها بقصة بدر وذلك ان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر
والعجز والكفار كانوا في غاية الشدة والقوة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلائل على ان العاقل يجب
ان لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله وان تصبروا
وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون الثاني انه تعالى حكى عن الطائفتين انهما همتا بالفشل
ثم قال والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له فكيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم اكد
ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا ههنا فهذا
تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في بدر اقوال الاول بدر اسم لرجل كان له بئر فسميت البئر باسم
صاحبها فهذا قول الشعبي الثاني انه اسم للبئر كما سمي البلد باسم من غير ان ينقل اليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه وانكروا
قول الشعبي وهو ما بين مكة والمدينة **المسألة الثانية** اذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في الفعيل اذا كان
صفة ان يجمع على فعلاء نحو ظريف وظرفاء وكثير وكثراء وشريك وشركاء الا ان لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لانهم لو قالوا قليل وقللاء
وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لان من جموع الفعيل الافعلة كجريب واجربة وقفيز واقفزة فجعلوا
جمع ذليل اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين جدا **المسألة**
الثالثة قوله وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة لوجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذه

الدليل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية وذلك هو ان نفسره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة
العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روي ان المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم
الا فرس واحد واكثرهم كانوا رجالة وربما كان الجمع منهم يركب جملا واحدا والكفار قريبين من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة
الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعل المراد انهم كانوا اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما
حكى الله عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل الثالث ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة الى ذلك
الوقت وكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم مستقرة في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال تعالى فاتقوا
الله اي في الثبات مع رسول الله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم به عليكم من نصرته او لعل الله ينعم عليكم نعمة اخرى تشكرونها فوضع الشكر
موضع الانعام لانه سبب **ثم قال تعالى**

اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين

وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلف المفسرون في ان هذا الوعد حصل يوم بدر او يوم احد ويتفرع على هذين
القولين بيان العامل في اذ فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل في اذ قوله نصركم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين
وان قلنا انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت اذا عرفت هذا فنقول القول الاول انه يوم احد كان ذلك بدلا
ثانيا من قوله وهو مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحق والحجة عليه من وجوه **الحجة الاولى**
ان يوم بدر انما امد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم
اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكره في هذه الآية ثلاثة آلاف وخمسة آلاف يوم بدر **الحجة الثانية** ان الكفار
كانوا يوم بدر الفا وما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فانزل الله تعالى يوم بدر الفا
من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد
كان عدد المسلمين الفا وعدد الكفار ثلاثة آلاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما في يوم بدر فوعد
الله في هذا اليوم ان ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا
على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف ليزداد قلوب المسلمين في هذا اليوم
قوة ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ان هذا الوعد انما حصل يوم بدر **الحجة الثالثة**
انه تعالى قال في هذه الآية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين والمراد ويأتوكم اعداؤكم من فورهم
ويوم احد هو اليوم الذي كان يأتيهم الاعداء فاما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل هم ذهبوا الى الاعداء فان قيل لو جرى قوله
تعالى الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة في يوم احد ثم انه لما حصل هذا الامداد لزم الكذب والجواب
عنه من وجهين الاول ان انزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بشرط ان يصبروا ويتقوا في المغانم ولم يتقوا بل خالفوا
امر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط واما انزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك
للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم
بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا في تلك المقاعد فلما اهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط الوجه الثاني في الجواب لا نسلم
ان الملائكة ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم انه ملك امد به وعن سعد بن ابي وقاص انه قال كنت
ارمي السهم يومئذ فيرده علي رجل ابيض حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله في تقرير هذا الوجه اذا عرفت هذا
فنقول نظم الآية على هذا التأويل انه تعالى ذكر قصة احد ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي يجب ان يكون توكلهم على الله
لا على كثرة عددهم وعددهم فلقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة في سائر المواضع ثم
بعد هذا اعاد الكلام الى قصة احد فقال اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة القول الثاني
ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول اكثر المفسرين واحتجوا على صحته بوجوه **الحجة الاولى** ان الله تعالى قال ولقد نصركم
الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم كذا وكذا وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الله تعالى نصرهم ببدر حين قال
الرسول للمؤمنين هذا الكلام وهذا يقتضي انه عليه السلام قال هذا الكلام يوم بدر **والحجة الثانية** ان قلة العدد
والعدد كانت يوم بدر اكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم اكثر فكان صرف هذا الكلام الى ذلك اولى
الحجة الثالثة ان الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وهو انما حصل

يوم بدر لا يوم احد وليس لاحد ان يقول انهم ما نزلوا لكنهم ما قاتلوا لان الوعد كان بالامداد بثلاثة الاف من الملائكة وبمجرد الانزال لا يحصل
الامداد بل لابد من الاعانة والاعانة حصلت يوم بدر ولم يحصل يوم احد ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن دلايل الاولين فقالوا اما
الحجة الاولى وهي قوله للرسول صلى الله عليه وسلم انما امد يوم بدر بالف من الملائكة فالجواب عنها من وجهين الاول انه تعالى امد
اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالف ثم زاد فيهم الفين فصاروا ثلاثة الاف ثم زاد الفين اخرين فصاروا خمسة الاف فكانه عليه السلام قال
لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بالف من الملائكة فقالوا بلى ثم قال الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تصبروا
وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة الاف وهو كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه اتسركم ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا نعم قال
اتسركم ان تكونوا ثلث اهل الجنة قالوا نعم قال فاني ارجو ان تكونوا نصف اهل الجنة الوجه الثاني في الجواب ان اهل بدر انما
امدوا بالف على ما هو مذكور في سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة
عددهم فوعدهم الله بان الكفار ان جاءهم مدد فانا امدكم بخمسة الاف من الملائكة ثم انه لم يات قريشا ذلك المدد بل انصرفوا حين
بلغهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف اما الحجة الثانية وهي قولكم ان الكفار كانوا يوم بدر الفا
فانزل الله الفا من الملائكة ويوم احد ثلاثة الاف فانزل الله ثلاثة الاف فالجواب انه تقريب حسن ولكنه لا يوجب ان يكون الامر
كذلك بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص في العدد بحسب ما يريد **واما الحجة الثالثة** وهي التمسك بقوله
وياتوكم من فورهم فالجواب عنه ان المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب في
قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله تعالى انهم ان ياتوكم من فورهم
يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير مذهب القولين والله اعلم بمراده **المسألة الثانية**
اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الاقوال فيها ان من الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد فقالوا لان الوعد بامداد الثلاثة
لا شرط فيه والوعد بامداد الخمسة المشروط بالصبر والتقوى ومجيء الكفار من فورهم فلابد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون
الخمسة مشروطة بشرط ان تكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطة بذلك الشرط ومنهم من ادخل العدد الناقص في العدد الزائد اما
على التقرير الاول فان حملنا الاية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة الاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة الاف وذكر خمسة الاف
والمجموع تسعة الاف وان حملناها على قصة احد فليس فيها ذكر الالف بل فيها ذكر ثلاثة الاف وخمسة الاف والمجموع ثمانية الاف
واما على التقدير الثاني وهو ادخال الناقص في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة الاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليه الالفان
فلا جرم وعدوا بثلاثة الاف ثم ضم اليها الفان اخران فلا جرم وعدوا بخمسة الاف وقد حكينا عن بعضهم انه قال امد اهل بدر بالف
وقيل ان كرز بن جابر المحاربي يريد ان يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم الن يكفيكم يعني بتقدير
ان يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمددكم ايضا بثلاثة الاف وخمسة الاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا ههنا الزايد
على الالف ما جاء المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله اعلم بمراده **المسألة الثالثة** اجمع اهل التفسير والسير ان الله
تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا لا يقاتلون
ولا يضربون وهذا قول الاكثرين واما ابو بكر الاصم فانه انكر ذلك اشد الانكار واحتج عليه بوجوه **الحجة الاولى** ان الملك
الواحد يكفي في اهلاك اهل الارض ومن المشهور ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه تحت المداين الاربع لقوم لوط وبلغ
جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلب عاليها سافلها واذا حضر هو يوم بدر فاي حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار
ثم بتقدير حضوره فاي فائدة في ارسال ساير الملائكة **الحجة الثانية** ان اكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد
منهم مقاتله من الصحابة معلوم واذا كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة **الحجة الثالثة** الملائكة
لو قاتلوا لكانوا اما ان يصيروا بحيث يراهم الناس او لا يراهم الناس فان رآهم الناس فاما ان يقال انهم راوهم في صورة الناس او في صورة
غير الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة الاف او اكثر ولم يقل احد بذلك ولان
هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم في اعينهم وان شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب
الخلق فان من شاهد الجن لا شك انه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة واما القسم الثاني وهو ان الناس ما راوا الملائكة
فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون
حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون احدا من الفاعلين ومثل هذا يكون من اعظم المعجزات ويجب ان يصير الجاحد
مثل هذه الحالة كافرا متمردا ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا **الحجة الرابعة** ان هؤلاء الملائكة
الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل وان يكون رؤيتهم
كرؤية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة فيمتنع
كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما يروى واعلم ان هذه الشبه انما تليق بمن ينكر القران والنبوة فاما من يعترف بهما

التنبيه

فلا

فلا يليق به شيء من هذه الكلمات فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان نص القران ناطق بها وورودها في الاخبار قريب
من التواتر روي عن ابن عمر قال لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال
البيض كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قابلناها بكمال قدرة الله زالت وطاحت فانه تعالى فاعل لما يشاء لكونه قادرا
على جميع الممكنات ويفعل ما يريد لكونه منزها عن الحاجات **المسألة الرابعة** اختلفوا في كيفية نصرة
الملائكة [illegible] قال بعضهم بالقتال مع المومنين وقال بعضهم بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصرة
لهم وبالقاء [illegible] الرعب في قلوب الكفار والظاهر في المراد انهم يكونون في الجيش في القتال او ان الحاجة اليهم ويجوز ان لا يقع
الحاجة اليهم في نفس القتال وان يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا
ساير الايام **المسألة الخامسة** قوله تعالى الن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امر
كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده
وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله والبحر يمده **المسألة السادسة** قرا ابن عامر منزلين
مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة وهما لغتان **المسألة السابعة** قال
صاحب الكشاف انما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم
انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة الاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو لتاكيد النفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم
وكثرة عدوهم كالايسين من النصر ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة
مسومين وفي هذه مسائل **المسألة الاولى** بلى ايجاب لما بعد لن يعني بلى يكفيكم الامداد فاوجب الكفاية
ثم قال ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يعني المشركين ياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد
وهو خمسة الاف فجعل مجيء خمسة الاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشياء الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم يوجد هذه
الشرايط لا جرم لم يوجد المشروط **المسألة الثانية** الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا
وفار التنور ثم قيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول
الاصوليين الامر للفور او التراخي والمعنى [illegible] **المسألة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو
وعاصم مسومين بكسر الواو اي معلمين اعلموا انفسهم بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها
عليها والباقون بفتح الواو اي سومهم الله او بمعنى انهم سوموا انفسهم فكان المراد من المومنين **المسألة الرابعة** قوله
مسومين قولان الاول السومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ومعنى شرح ذلك في قوله والخيل المسومة وهي العلامة
يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر سوموا فان الملائكة قد
سومت قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا بالعمائم الصفر وخيولهم وكانوا على خيل بلق بان علقوا الصوف الابيض
في نواصيها واذنابها وروي ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم بريشة نعامة وان عليا كان يعلم بصوف ابيض وان الزبير
كان يعتصب بعصابة صفراء وان ابا دجانة كان يعلم بعصابة حمراء القول الثاني في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين
ماخوذا من الابل السايمة المرسلة في الرعي تقول اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكثير سومت كما تقول اكرمت وكرمت
فمن قرا مسومين بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرا بفتح الواو فالمعنى ان الله
تعالى ارسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحيوان الحشيش **قوله تعالى**

وما جعله الله الا بشرى لكم

الكناية في قوله وما جعله الله عايدة على المصدر كانه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم انكم تنصرون فدل
يمددكم على الامداد فكنى عنه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان اكله لفسق فدل تاكلوا
على الاكل فكنى عنه وقال الزجاج وما جعله الله الا بشرى اي البشرى اسم من الابشار ومضى الكلام في معنى البشارة في سورة البقرة
في قوله وبشر الذين امنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم به وفيه سوال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الاسم
على الفعل مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم واطمينانا او يقال الا ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل
عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين الاول ان في ذكر الامداد مطلوبان واحدهما اقوى في المطلوبية
من الاخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمانينة على ان اعانة الله
ونصرته معهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين
هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمانينة فلهذا ادخل حرف التعليل
على فعل الطمانينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب

الركوب ادخل حرف التعليل عليها فكذا هاهنا الثاني قال بعضهم في الجواب الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله والغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ولا الاغاثة والا[عانة] الا من [illegible] عنايته الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا اي يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم [illegible] فينقلبوا خائبين ثم قال لهم ان [illegible] وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بحقي حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا هاهنا وقوله طرفا اي طائفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشيء على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خائبين الخيبة هو الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين الياس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واما الياس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض الياس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر والله اعلم

قوله تعالى

ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم

في الاية مسائل **المسألة الاولى** في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في ملتزاوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الاية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الاية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله عن ابيه عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الاية او يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما راه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لامثلن منهم بثلثين فنزلت هذه الاية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشياء حصلت يوم احد فنزلت الاية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات

الاحتمال الثالث

الثاني في سبب نزول هذه الاية عند الكل فلا يمتنع حملها انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك هذا القول مروي عن ابن عباس رحمه الله انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعوا لهم فنزلت الاية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا ان هذه الاية نزلت في قصة احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار اصحابه الى بئر معونة ليعلموهم القران فذهب اليهم عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت هذه الاية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلماء اتفقوا على ان هذه الاية في قصة احد وسياق الكلام يدل عليه والقا فصد اجنبية عن اول الكلام واخره غير لائق **المسألة الثانية** ظاهر هذه الاية يدل على انها وردت في امر كان صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا وكانت هذه الاية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل كان بامر الله تعالى منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بامر الله تعالى وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الاية على عصمة الانبياء عليهم السلام فالامر ممنوع عنه في هذه الاية ان كان حسنا فلم منعه الله وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وانه عليه السلام ما اشرك قط وقال يا ايها النبي اتق الله فهذا لا يدل على انه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على انه اطاعهم والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو قتل حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل نص الله على المنع تقوية لعصمته وتاكيدا لطهارته والثاني لعله عليه السلم ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشده الله الى اختيار الافضل الاولى فالاولى ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله فانه تعالى قال ان كان يعاقب ذلك الظالم فاكتفى بالمثل ثم قال ثانيا وان تركته كان ذلك اولى ثم امره امرا جازما بتركه فقال اصبر وما صبرك الا بالله والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استاذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة **المسألة الثالثة** قوله ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شان هذه الحادثة شيء وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات احدها ليس لك من مصالح عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك في مسألة اهلاكهم شيء لانه تعالى اعلم بالمصالح فربما تاب عليهم وثالثها ليس لك في ان يتوب الله عليهم ولا في ان يعذبهم شيء والقول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا اذا كان على

دفى

وقوله تعالى او يتوب عليهم او يعذبهم وهو كقوله الا له الخلق والامر وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الاية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد الى كمال درجات العبودية ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان منهم من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب او لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق برحمة الله تعالى ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الافات الى ان يتوب او الى ان يحصل ذلك الولد فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم يقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول فلاجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وامره بان يفوض الكل الى علم الله تعالى ومنهم من قال المقصود منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد في اسرار الله تعالى في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية **المسألة الرابعة** ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الاية قولين احدهما ان قوله او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا فعلى هذا القول هذه الاية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان معنى او هاهنا معنى حتى والا كقولك لالزمنك او تعطيني حقي والمعنى الا ان تعطيني حقي اي حتى تعطيني ومعنى الاية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم **المسألة الخامسة** قوله تعالى او يتوب عليهم معناه عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى وخلق العزم فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال اصحابنا وهذا المعنى متاكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول ارادة متعلقة بترك فعل من افعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل العبد لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله او يتوب عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان كان الغرض من الاية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه **المسألة الثانية** يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور في هذه الاية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الاخرة وفي الحالتين فعلم ذلك مفوض الى الله **المسألة الثالثة** قوله تعالى فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى او يعذبهم فانه ان عذبهم انما عذبهم لانهم ظالمون

قوله تعالى

ولله ما في السموات وما في الارض

فيه مسئلتان **المسألة الاولى** ان المقصود من هذا تاكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله فالامر في السموات والارض ليس الا لله وهذا برهان قاطع **المسألة الثانية** انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على انه سبحانه له ان يدخل الجنة بحكم الالهية جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الالهية جميع المقربين والصديقين وانه لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الاية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك ايضا وذلك ان فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تلك الارادة اطاع واذا خلق النوع الاخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله ومعصيته ايضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم الالهية وقهره وقدرته فصح ما ادعينا انه لو شاء تعذيب جميع المقربين حسن منه ولو شاء رحمة جميع الفراعنة والابالسة حسن منه ذلك وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل اليس انه ثبت انه لا يغفر للكافر ولا يعذب الملائكة والانبياء قلنا مدلول الاية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة

اعلم ان من الناس من قال انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا الربا وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا على تلك العساكر اموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العساكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله عن ذلك وفي قوله اضعافا مضاعفة مسئلتان **المسألة الاولى**

كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى ازيد
في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل الثاني فعل مثل ذلك ثم الى آجال كثيرة فياخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من
قوله اضعافا مضاعفة **المسئلة الثانية** انتصب اضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون ان اتقاء
الله في هذا النهي واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا من الكبائر لا من الصغائر
وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وتمام الكلام في الربا
ايضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين وفيه سؤالات الاول ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر
كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين والجواب تقدير الآية اتقوا ان تجحدوا تحريم
الربا فتصيروا كافرين **السؤال الثاني** ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع
بان احدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات والجواب من وجوه الاول انه لا يبعد ان يكون في النار دركات
اعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله النار التي اعدت للكافرين اشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي اعدها الله للكافرين
وهذا لا يمنع ثبوت دركات اخرى في النار اعدها الله لغير الكافرين الثاني ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول
المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار هم الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد ان يقال انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من
الحوائج انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان هو قد يركبها في تلك الساعة لغرض آخر
وكذا ههنا **الوجه الثالث** في الجواب ان القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على ان النار معدة للكافرين
وسائر الآيات دالة ايضا على انها معدة لمن سرق وقتل وزنى ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير
وليس لجميع الكفار ذلك وايضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا
صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت مذكورة ههنا وكذا فيما ذكرناه والله اعلم **الوجه الرابع**
ان قوله اعدت للكافرين اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سواهم
من الصبيان والمجانين والحور العين **الوجه الخامس** ان المقصود من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر
وذلك لان المؤمنين الذين خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى ادخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في
عقولهم عظم عقوبة الكافر كان انزجارهم عن المعاصي اتم وهذا بمنزلة ان يخوف الوالد ولده بانك ان عصيتني ادخلتك دار السباع
ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا **السؤال الثالث** هل تدل هذه الآية على ان النار
مخلوقة الآن الجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى
واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن وقال محمد بن
اسحق بن يسار هذه الآية معاتبة للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين امرهم بما امرهم يوم احد قالت المعتزلة هذه الآية
دالة على ان حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول وهذا عام فيدل الظاهر على ان من عصى الله ورسوله في شيء من
الاشياء انه ليس اهلا للرحمة وذلك يدل على قول اصحاب الوعيد

قوله تعالى

وسارعوا الى مغفرة من ربكم

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون
بالواو وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول
وسارعوا ومن ترك الواو فلانه جعل قوله سارعوا وقوله واطيعوا الله كالشيء الواحد ويقرب كل واحد منهما من الآخر في المعنى استغنى عن
العاطف **المسئلة الثانية** روي عن الكسائي الامالة في سارعوا واولئك يسارعون ونسارع وذلك جائز لمكان الراء
المكسورة وكما تمنع المفتوحة الامالة كذلك المكسورة تجلبها **المسئلة الثالثة** قال في الكلام حذف والمعنى وسارعوا الى
ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان الموجب للمغفرة ليس الا فعل المأمورات وترك المنهيات فكان هذا امرا بالمسارعة الى فعل
المأمورات وترك المنهيات وتمسك كثير من الاصوليين بهذه الآية في ان ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر
وللمفسرين فيه كلمات احدها قال ابن عباس هو الاسلام اقول ووجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة
العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام الثاني روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال هو اداء الفرائض
ووجهه ان اللفظ مطلق فيجب ان يعم الكل والثالث انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضي الله عنه ووجهه ان المقصود
من جميع العبادات الاخلاص كما قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والرابع قال ابو العالية هو الهجرة والخامس
انه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحق قال لان من قوله واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين آية نزل في يوم احد فكان كل هذه
الاوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بباب الجهاد السادس قال سعيد بن جبير انه التكبيرة الاولى والسابع قال يمان انه الصلوات

من ابي طالب

الخمس والثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل والتاسع قال الاصم سارعوا اي بادروا الى التوبة
من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة
في ترك ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم من وجوب حمله على اداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه
في تخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب المسارعة الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران
معناه ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد للمكلف من تحصيل الامرين فاما وصف
الجنة بان عرضها السموات فمعلوم ان ذلك ليس بحقيقة لان نفس السموات لا تكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض و
ههنا سؤالات **السؤال الاولى** ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات والارض فيه وجوه الاول ان المراد لو جعلت
السموات والارضون طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا
واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية في السعة لا يعلمها الا الله والثاني ان الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات
والارض انما تكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا الثالث
قال ابو مسلم فيه وجه آخر ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشيء بالشيء الآخر
عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر وكذا معنى القيمة لانها مأخوذة من مقاومة الشيء
بالشيء حتى يكون كل واحد منهما مثلا للآخر الرابع المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شيء عندنا اعرض منهما
ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فان اطول الاشياء بقاء عندنا هو السموات والارض فخوطبنا على وفق ما عرفناه
فكذا ههنا **السؤال الثاني** لم خص العرض بالذكر والجواب فيه وجهان الاول انه لما كان العرض ذلك فالظاهر ان الطول
يكون اعظم ونظيره قوله بطائنها من استبرق وانما ذكر البطائن لان من المعلوم انها تكون اقل حالا من الظهارة فاذا كانت البطانة هكذا
فكيف الظهارة فكذا ههنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثاني قال القفال ليس المراد بالعرض ههنا ما هو
خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما
اتسع عرضه لم يضق وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة **السؤال الثالث** انتم تقولون الجنة في السماء
فكيف يكون عرضها كعرض السماء والجواب من وجوه الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السموات وتحت العرش
قال عليه السلام في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال انك تدعوا الى جنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فاين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم
انه اذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل
وسئل انس بن مالك عن الجنة في الارض ام في السماء فقال واي ارض وسماء تسع الجنة قيل فاين هي قال فوق السموات السبع
تحت العرش والوجه الثاني ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة فعلى هذا التقدير
لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار مخلوقة في مكان الارض والله اعلم اما قوله اعدت للمتقين فظاهره
يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك

قوله تعالى

الذين ينفقون في السراء والضراء

واعلم انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات
فالصفة الاولى قوله الذين ينفقون في السراء والضراء وفيه وجوه الاول ان المعنى انهم في حال الرخاء واليسر والعدم والعسر لا يتركون
الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة انها تصدقت
بحبة عنب والثاني ان المعنى انهم سواء كانوا في سرور او في حزن او في عسر او يسر فانهم لا يدعون الاحسان الى الناس الثالث
المعنى ان ذلك الاحسان والانفاق سواء سرهم بان كان على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه وانما افتتح
الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء
المسلمين **الصفة الثانية** قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال كظم غيظه
اذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل قال المبرد تأويله انه كتمه على امتلائه منه يقال كظمت السقاء اذا ملاته وشددت
عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى ماء او باب او طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له
الكظامة والسدادة ويقال للقناة التي تجري في بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القرب المكظومة ويقال اخذ فلان بكظم
فلان اذا اخذ بمجرى نفسه لانه موضع امتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه ولم يجتر ومعنى قوله والكاظمين
الغيظ الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا
ما غضبوا هم يغفرون **المسئلة الثانية** قال النبي صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه

اما وايانا . وقال عليه السلام لاصحابه تصدقوا فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام واتاه الرجل بقشور التمر فتصدق به وجاء
اخر فقال والله ما عندي ما اتصدق به ولكن اتصدق بعرضي فلا اعاقب احدا بما يقوله في حقي فوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قوم ذلك الرجل وفد فقال عليه السلام لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال عليه السلام من كظم
غيظا وهو يستطيع ان ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث يشاء وقال عليه السلام ما من جرعتين احب الى الله من جرعة موجعة
يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة الذي يملك نفسه عند الغضب **الصفة الثالثة** قوله تعالى والعافين
عن الناس قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون هذا راجعا الى ما ذم من فعل المشركين في اكل الربا فنهي المؤمنين عن ذلك وندبوا
الى العفو عن المعسرين قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ويحتمل
ان يكون كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه شيء الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله
عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال لامثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر انه يفعله من المثلة
فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين قال
صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه وروي عن عيسى بن مريم صلوات الله
عليه ليس الاحسان ان تحسن الى من احسن اليك ذلك مكافاة انما الاحسان ان تحسن الى من اساء اليك اما قوله تعالى والله
يحب المحسنين فاعلم انه يجوز ان يكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وان يكون للعهد
فيكون اشارة الى هؤلاء واعلم ان الاحسان الى الغير اما ان يكون بايصال النفع اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع
اليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق العلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية
الضالين ويدخل فيه انفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو ان لا يشتغل
بمقابلة الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم الغيظ واما في الاخرة وهو ان يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الاخرة
وهو المراد بقوله تعالى والعافين عن الناس فصارت هذه الاية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان الى الغير ولما كانت
هذه الامور الثلاثة مشتركة في كونها احسانا الى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم درجات
الثواب ثم قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم واعلم ان وجه النظم من وجهين الاول انه تعالى
لما وصف الجنة بانها معدة للمتقين بين ان المتقين قسمان احدهما الذين اقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم
الله بالانفاق في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين اذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله والذين
اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وذلك لان المذنب اذا تاب عن الذنب
صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله والوجه الثاني انه تعالى ندب في الاية الاولى الى
الاحسان الى الغير وندب في هذه الاية الى الاحسان الى النفس فان المذنب العاصي اذا تاب كانت تلك التوبة احسانا منه
الى نفسه وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** روى ابن عباس ان هذه الاية نزلت في رجلين انصاري وثقفي والرسول
صلى الله عليه وسلم كان قد اخى بينهما وكانا لا يفترقان في احوالهما فخرج الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر
وخلف الانصاري على اهله ليتعاهدهم فكان يفعل ذلك ثم قام الى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها ثم ندم الرجل
فلما وافى الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الانصاري وكان قد هام في الجبال للتوبة فلما عرف الرسول صلى الله عليه
وسلم سكت حتى نزلت هذه الاية وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو اسرائيل اكرم على الله منا
فكان احدهم اذا اذنب ذنبا اصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع انفك افعل كذا فانزل الله تعالى هذه
الاية وبين انهم اكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار **المسألة الثانية** الفاحشة هاهنا نعت محذوف
والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها الاول قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون
فعله كاملا في القبح وظلم النفس هي الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالاستغفار
وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره الا عن الصغائر بل على ترك الافضل الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم النفس
هي القبلة واللمسة والنظرة وهذا على قول من حمل الاية على السبب الذي رويناه ولانه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال
تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اما قوله ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى ذكروا وعيد الله او عقابه
او جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر هاهنا هو الذي هو ضد النسيان وهذا
معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدي فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل والواقدي
قال تفكروا ان الله سائلهم وذلك لانه قال بعد هذه الاية فاستغفروا الله وهذا يدل على ان الاستغفار كالاثر
والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس الا ذكر عقاب الله ونهيه ووعيده

(Margin: ملك)

ونظير

ونظير هذه الاية قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والقول
الثاني ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال وذلك لان من اراد ان يسال الله مسألة فالواجب عليه
ان يقدم على تلك المسألة الثناء على الله فههنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا على الثناء على الله ثم اشتغلوا
بالاستغفار عن الذنوب ثم قال فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على
فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة فاما الاستغفار باللسان فذاك لا اثر له في ازالة
الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله تعالى وقوله لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم
ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله والمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه وذلك لانه تعالى هو القادر على
عقاب العبد في الدنيا والاخرة فكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح ان لا يجوز طلب الاستغفار الا منه ثم
قال ولم يصروا على ما فعلوا واعلم ان قوله ومن يغفر الذنوب الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه و
التقدير فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان الاول انه حال من فعل الاصرار
والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم حرمة
الفعل اما العالم بحرمته فانه لا يعذر في فعله البتة الثاني ان يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكن من الاحتراز
من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري
من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران الامن من العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني
ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين تعالى ان الذي يحصل لهم من ذلك
هو الغفران والجنان يكون اجرا لعملهم وجزاء عليه بقوله ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال
ان الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان
عاقبة المكذبين اعلم انه تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنان اتبعه بذكر ما يحملهم
على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تامل احوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من
قبلكم من قبلكم سنن وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي اصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان
الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل ايضا في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا
الامم الخالية واما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة
من سن الماء يسنه اذا والى صبه والسن الصب للماء والعرب سمت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزاء
الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها ان تكون من سننت النصل والسنان
اسنه سنا فهو مسنون اذا احددته فالسنة فالفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى انه مسنون و
وثالثها ان يكون من قولهم سن الابل اذا احسن الرعي فالفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى انه عليه السلام
احسن رعايته وادامته **المسألة الثانية** المراد من الاية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الامم السالفة
واختلفوا في ذلك فالاكثرون من المفسرين على ان المراد سنن الهلاك والاستيصال بدليل قوله تعالى فانظر كيف كان عاقبة
المكذبين وذلك انهم خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي اللعن
في الدنيا والعقاب في الاخرة عليهم فرغب الله تعالى امة محمد صلى الله عليه وسلم في تامل احوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك
داعيا لهم الى الايمان بالله ورسوله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى في
الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا
والثواب الجزيل في العقبى والكافر بقي عليه اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة ثم انه تعالى قال فانظروا كيف كان عاقبة
المكذبين لان التامل في حال احد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الاخر او يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما
يحصل بتامل احوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الاية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان
جندنا لهم الغالبون وقوله والعاقبة للمتقين وقوله ان الارض يرثها عبادي الصالحون **المسألة الثالثة** ليس المراد بقوله
فسيروا في الارض فانظروا الامر بذلك لا محالة بل المقصود تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير مسير في الارض كان المقصود حاصلا
ولا يمتنع ان يقال ايضا ان مشاهدة اثار المتقدمين لها اثر اقوى من اثر السماع كما قيل

ان اثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الاثار

ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ويعني بقوله هذا ما تقدم من امره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لانواع
البينات والايات ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة لان العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجوه الاول

(Margin: علية العقبى)

ان البيان هو الدلالة التي تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة حاصلة وأما الهدى فالفرق ان البيان عام في اي شيء كان واما
الهدى فهو بيان الطريق الرشيد ليسلك دون طريق الغي واما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في طريق الدين فالحاصل
ان البيان جنس تحته نوعان احدهما الكلام الهادي الى ما ينبغي في الدين وهو الهدى الثاني الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين
وهو الموعظة الثاني ان البيان هو الدلالة واما الهدى فهي الدلالة بشرط كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث
في تفسير قوله هدى للمتقين **المسألة الرابعة** في تخصيص بيان هذا البيان والهدى والموعظة بالمتقين وجهان
الاول انهم هم المنتفعون به فكانت هذه الاشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى انما انت منذر من اتبع الذكر انما يخشى الله
من عباده العلماء انما انت منذر من يخشاها وقد تقدم تقرير هذا في تفسير قوله هدى للمتقين الثاني قوله هذا بيان للناس كلام عام
ثم قوله وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لان الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة الى البغية ولا شك ان هذا المعنى لا يحصل
الا في حق المتقين

قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين

واعلم ان الذي قرره في قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله ولا تهنوا كانه قال اذا بحثتم عن احوال
القرون الماضية علمتم ان اهل الباطل وان اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الامر الضعف والفتور وصارت دولة اهل الحق عالية وصولة اهل
الباطل مندرسة فلا ينبغي ان تصير صولة الكفار عليكم يوم احد سببا لضعف قلبكم وجبنكم وعجزكم بل يجب ان يقوى قلبكم فان الاستعلاء
سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة اليكم ثم نقول قوله ولا تهنوا اي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا
عليه السلام اني وهن العظم مني ولا تحزنوا اي على من قتل منكم وجرح وانتم الاعلون فيه وجوه الاول ان حالكم اعلى من حالهم في القتل
لانكم اصبتم منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا ولان
قتالكم لله وقتالهم للشيطان ولان قتالهم للدين الباطل وقتالكم للدين الحق وكل ذلك يوجب كونكم اعلى حالا منهم الثاني ان يكون المراد وانتم
الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة والثالث ان يكون المعنى وانتم الاعلون من حيث انكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون
عليهم وهذا اشد بالمناسبة لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فحركهم لانهم محتاجين الى ما يقويهم قوة في القلب وفرحا
في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك فاما قوله ان كنتم مؤمنين ففيه وجوه الاول وانتم الاعلون ان بقيتم على ايمانكم والمقصود بان الله تعالى
تكفل باعلاء درجتهم لاجل تمسكهم بدين الاسلام والثاني وانتم الاعلون فكونوا مصدقين بهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم
به من الغلبة والثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا ان كنتم مؤمنين فان الله تعالى وعد نصرة هذا الدين فان كنتم مؤمنين علمتم ان هذه الواقعة
لا تبقى بحالها وان الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم وقوله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله واعلم ان
هذا من تمام قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون فبين تعالى ان الذي يصيبهم من القرح لا يجب ان يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو
وذلك لانه كما اصابهم ذلك فقد اصاب عدوهم مثله قبل ذلك فاذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب فبان
لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق اولى وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم
قرح بضم القاف وكذا قوله من بعد ما اصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه الاول معناهما واحد وهما لغتان
كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف والثاني ان الفتح لغة تهامة والحجاز والثالث انه بالفتح مصدر وبالضم اسم
والرابع وهو قول الفراء وانه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم الم الجراحة والخامس قال ابن مقسم هما لغتان الا ان المفتوحة توهم انها جمع قرحة
المسألة الثانية في الاية قولان احدهما ان يمسسكم قرح يوم احد فقد مسهم يوم بدر وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم
مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا والثاني ان الكفار قد نالهم يوم احد مثل ما نالهم من الجرح والقتل لانه قتل منهم نيف وعشرون
رجلا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في اول النهار فان قيل كيف قال قرح مثله وما
كان قرحهم يوم احد مثل قرح المشركين قلنا يجب ان يفسر القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتل ثم قال تعالى وتلك الايام
نداولها بين الناس وفيه مسائل **المسألة الاولى** تلك مبتدأ والايام صفة ونداولها خبر ويجوز ان يكون تلك الايام مبتدأ
وخبره كما تقول هي الايام تبلي كل جديد فقوله تلك الايام اشارة الى جميع ايام الوقائع العجيبة فبين انها دول تكون على الرجل حينا وله حينا
والحرب سجال **المسألة الثانية** قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد الى آخر يقال تداولته الايدي اذا انتقلته ومنه
قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي يتداولونها ولا يجعلون للفقراء منها نصيبا ويقال الدنيا دول اي تنتقل من قوم الى
آخرين ثم عنهم الى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا اذا انتقل اليه والمعنى ان ايام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها
فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك فلا يبقى شيء من احوالها ولا يستقر اثر من آثارها واعلم انه ليس المراد من هذه
المداولة ان الله تعالى تارة ينصر المؤمنين واخرى ينصر الكافرين وذلك لان نصرة الله منصب شريف واعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه
المداولة انه تارة يشدد المحنة على الكفار واخرى على المؤمنين والفائدة فيه وجوه الاول انه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الاوقات
وازالها عن المؤمنين في جميع الاوقات لحصل العلم الاضطراري بان الايمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا

المعنى تارة يسلط الله المحنة على اهل الايمان واخرى على اهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة
على صحة الاسلام فيعظم ثوابه عند الله والثاني ان المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا ادبا له واما
تشديد المحنة على الكافر فانه يكون غضبا من الله عليه والثالث وهو ان لذات الدنيا وآلامها غير باقية واحوالها غير مستمرة وانما
تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ولذلك فانه تعالى يميت بعد الاحياء ويسقم بعد الصحة فاذا احسن ذلك فلم لا يحسن ان يبدل
السراء بالضراء والقدرة بالعجز وروي ان ابا سفيان صعد الجبل يوم احد ثم قال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فقال
عمر هذا رسول الله وهذا ابو بكر وهذا انا عمر فقال ابو سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء قتلانا في
الجنة وقتلاكم في النار فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن وخسرنا اما قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل
المسألة الاولى اللام في قوله وليعلم الله متعلق بفعل مضمر اما بعده او قبله اما الاضمار بعده فعلى تقدير وليعلم
الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة واما الاضمار قبله فعلى تقدير وتلك الايام نداولها بين الناس لامور منها ليعلم الله الذين
آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة
المسألة الثانية الواو في قوله وليعلم الله الذين آمنوا نظائره كثيرة في القرآن قال تعالى وليكون من الموقنين و
وقال ولتصغى اليه افئدة الذين والتقدير وتلك الايام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما حذف المعطوف عليه للايذان
بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم ان تلك الواقعة وان ساءتهم ففيها من وجوه المصالح ما لو عرفوه
لسرهم **المسألة الثالثة** ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا مشعر بانه تعالى انما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا
العلم ومعلوم ان ذلك محال على الله تعالى ونظير هذه الاية في الاشكال قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا
منكم ويعلم الصابرين وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا
امدا وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقد
احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الايات على انه تعالى لا يعلم حدوث الحوادث الا عند وقوعها فقال كل هذه الايات دالة على انه تعالى
انما صار عالما بحدوث هذه الاشياء عند حدوثها اجاب المتكلمون عنه بان الدلائل العقلية دلت على انه تعالى يعلم الحوادث قبل
وقوعها فثبت ان التغيير في العلم محال الا ان اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان
والمراد معلومه وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل اية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية
وجوه احدها ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر وثانيها ليعلم اولياء الله فاضاف الى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتياز
فوضع العلم مقام الحكم بالامتياز لان الحكم بالامتياز لا يحصل الا بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم انه سيقع
لان المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد **المسألة الرابعة** العلم قد يكون بحيث يكتفى بمفعول واحد
كما يقال علمت زيدا اي علمت ذاته وعرفته وقد يفتقر الى مفعولين كما يقال علمت زيدا كريما والمراد منه في هذه الاية هذا القسم
الثاني الا ان المفعول الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله الذين آمنوا مميزين بالايمان من غيرهم اي الحكمة في هذه المداولة ان يصير
الذين آمنوا مميزين عمن يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ويحتمل ان يكون العلم ها هنا من القسم الاول بمعنى معرفة الذات
والمعنى وليعلم الله الذين آمنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم اي ليعرفهم باعيانهم الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر
حذف ها هنا اما قوله ويتخذ منكم شهداء والمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة ففيه مسائل **المسألة الاولى**
في هذه الاية قولان الاول ويتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم شهداء على الناس منصب عال
ودرجة عالية والثاني المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر وكانوا يتمنون لقاء العدو وان
يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وايضا القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وقال وجيء بالنبيين والشهداء وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وكانت هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة واذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك
المداولة هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع الحوادث بارادة الله
تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن هذا التعليل وجه وان
كان لا يمكن تحصيله يكون قتل الكافر للمؤمن من لوازم تلك الشهادة فاذا كان تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوبا لله تعالى وجب ان يكون
ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وايضا فقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على ان ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على ان
فعل العبد خلق الله تعالى **المسألة الثالثة** الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا
وفي تعليل هذا الاسم وجوه الاول قال النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى بل احياء عند ربهم فارواحهم قد حضرت
دار السلام وارواح غيرهم لا تشهدها الثاني قال ابن الانباري لان الله وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول الثا

سموا شهداء لانهم يستشهدون يوم القيامة مع الانبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لانهم كما قتلوا ادخلوا الجنة بدليل ان الكفار لما ماتوا ادخلوا النار بدليل قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وكذا هاهنا هؤلاء الذين قتلوا في سبيل الله يجب ان يقال انهم لما ماتوا ادخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس اي المشركين لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجوه الاول والله لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد الثاني فيه اشارة الى انه تعالى انما يديل الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد لا لانه يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين آمنوا اي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق في اللغة النقصان وقال المفضل هو ان يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا اي يستأصله قال الزجاج معنى الآية ان الله تعالى جعل الايام مداولة بين المسلمين والكافرين فان حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين وان كانت الغلبة للمؤمنين على الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لان تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق اولئك باهلاك انفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب ان المراد بالكافرين هاهنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد وانما قلنا ذلك لعلمنا بانه تعالى لم يمحق كل الكفار بل بقي منهم من بقي على كفره والله اعلم

قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين

اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى الوجوه التي هي الموجبات والمؤثرات في مداولة الايام ذكر في هذه الآية ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** ام منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم انه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي يأتي للتبكيت وتحقيقه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر ام التي اكثر ما تأتي في كلامهم واقعة بين ضربين يشك في احدهما لا بعينه يقولون ازيدا ضربت ام عمرا مع اليقين بوقوع الضرب باحدهما قال وعادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستفهام توكيدا فلما قال ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه قال افتعلمون ان ذلك كما تؤمرون به ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا لان الله تعالى اوجب الجهاد قبل هذه الواقعة واوجب الصبر على تحمل متاعبها وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا فلما كان كذلك فمن البعيد ان يصل الانسان الى السعادة والجنة مع اهمال هذه الطاعة **المسألة الثانية** قال الزجاج اذا قيل فعل فلان فجوابه انه لم يفعل واذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم اكد في جانب النفي بكلمة لما **المسألة الثالثة** ظاهر الآية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وتقريره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم يحسن اقامة كل واحد منهما مقام الآخر وتمام الكلام قد تقدم اما قوله ويعلم الصابرين فاعلم ان قراءة الحسن ويعلمِ الصابرين بالجر عطفا على ولما يعلم الله واما النصب فباضمار ان وهذه الواو تسمى واو الصرف كقولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما وكذا هاهنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان وقرأ ابو عمرو ويعلمُ بالرفع على تقدير ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وانتم صابرون واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة فبقدر ما يزداد احدهما ينتقص الآخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا والسعادة في الآخرة لا تحصل الا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد في هذه الآية من اجتماعهما وايضا حب الله وحب الآخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من اقر بدين الله كان صادقا ولكن الفصل فيه تسليط المكروهات والمحبوبات فان الحب هو الذي لا ينتقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي الحب عند تسلط اسباب البلاء ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله اعلم

قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل وان لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الامر لهم او عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن ابي طلحة والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع اصحابه فهزموا ابا سفيان ثم ان بعض القوم لما رأوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة الى الغنيمة وخالد بن الوليد كان صاحب ميمنة الكفار فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قميئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قميئة فظن انه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وصرخ صارخ الا ان محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس خبر قتله فعند هذا قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن ابي يأخذ لنا امانا من ابي سفيان وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا الى اخوانكم والى دينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا

على

على ما مات عليه ثم قال اللهم اني اعتذر اليك مما يقول هؤلاء ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ومر بعض المهاجرين بانصاري يتشحط في دمه فقال يا فلان اشعرت ان محمدا قد قتل فقال ان كان قد قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي رضي الله عنهما ونفر آخرون معهم ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول الي عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من اصحابه فلامهم على هزيمتهم فقالوا يا رسول الله فديناك بآبائنا وامهاتنا اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فسيخلو كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بابلاغ الرسل والزام الحجة لا وجوده بينهم **المسألة الثانية** قال ابو علي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والآخر الرسالة وهاهنا المراد منه المرسل بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الواشون ما بحت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول اي برسالة قال ومن هذا قوله تعالى انا رسول ربك يذكر في موضعه ان شاء الله قال افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء والمعنى انقلبوا على اعقابكم ان مات محمد او قتل ونظيره قوله هل زيد قائم فانت انما تستفهم عن قيامه الا انك ادخلت هل على الاسم **المسألة الثانية** انه تعالى بين في آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال انك ميت وانهم ميتون وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فليس لقائل ان يقول لما علم انه لا يقتل فلم قال او قتل فالجواب عنه من وجهين الاول ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين والشرطية صادقة وجزآها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فكذا هاهنا والثاني ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع امته عن دينه والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل وهم لم يرجعوا عن دينه فكذا هاهنا والثالث ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب ان لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين فلما رجع الى هذا المعنى المقصود منه الرد على اولئك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد **المسألة الثالثة** قوله انقلبتم على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبيه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين الاول بالقياس على سائر الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين **المسألة الرابعة** ليس لقائل ان يقول افان مات او قتل شك وهو على الله لا يجوز فانا نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تأثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تأكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا كما اذا قال الرجل لولده عند العتاب ان هذا الذي تأتي به من الافعال لا يضر السماء والارض ويريد به انه يعود ضرره عليه فكذا هاهنا ثم اتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي الله الشاكرين وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه انه قال المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروى عنه ايضا انه قال ابو بكر امير الشاكرين وامير احباء الله

قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله

وفيه مسائل **المسألة الاولى** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول ان المنافقين ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قتل فالله تعالى يقول انه لا يموت نفس الا باذن الله وقضائه وقدره فكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين فكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب ان لا يؤثر ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان الثاني ان يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل فاذا جاء الاجل لم يدفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف والثالث ان يكون المراد ذكر حفظ الله للرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فان تلك الواقعة ما بقي سبب من الاسباب المهلكة الا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظا وناصرا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان اصحابه قصروا في الذب عنه والرابع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله فليس في ارجاف من ارجف بموت محمد صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه او يعين في توهين الكفر بل يبقيه الى ان يظهره على الدين كله الخامس ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان اصحابه لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الاجل **المسألة الثانية** اختلفوا في تفسير الاذن على اقوال الاول

ان يكون الاذن هو الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت احد الا بهذا الامر الثاني ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد من قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحياة احد الا الله فاذا المراد ان نفسا لا تموت الا بما اماته الله تعالى الثالث ان يكون الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله بتخلية الله بين القاتل والمقتول ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم على يديه بلاغ ما ارسله به ولا يخلي بين احد وبين قتله حتى ينتهي الى الاجل الذي كتبه الله فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بان يرجف مرجف ان محمدا قتل الرابع ان يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه واذا جاء ذلك الوقت لزم الموت كما قال فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله وقدره فانه لا يحدث شيء الا بمشيئة الله وارادته فيحصل ذلك على سبيل التمثيل كانه فعل لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه الا باذن الله **المسألة الثالثة** قال الاخفش والزجاج اللام في لنفس معناها النفي والتقدير وما كانت نفس لتموت الا باذن الله **المسألة الرابعة** دلت الاية على ان المقتول ميت باجله وان تغيير الآجال ممتنع قوله تعالى كتابا مؤجلا فيه مسائل **الاولى** قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله قام مقام ان يقال كتب الله والتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله كتاب الله عليكم لان في قوله حرمت عليكم امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله **المسألة الثانية** المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال ويقال اللوح المحفوظ كما ورد في الاحاديث انه تعالى قال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة واعلم ان جميع الحوادث لا بد وان تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لا بد وان تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الاية واكده بحديث الصادق المصدوق وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام فحج آدم موسى قال القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى الله تعالى فاذا كتبه تعالى فانما يكتب بعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد من ان يكون هو المذموم والممدوح واعلم انه ما كان من حق القاضي ان يتغافل عن موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتنافيين لان العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال واذا كان موضع الالزام هو هذا فاني ينفعه الفرار الى الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام اما قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الآخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لا بد وان ينهزموا والذين حضروا للدين فلا بد وان لا ينهزموا ثم اخبر الله تعالى في هذه الاية ان من طلب الدنيا لا بد وان يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك ونظيره قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات الى آخر الحديث واعلم ان هذه الاية وان وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في جلب الثواب والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة على الارض في صلاة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من اشرف دعائم الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من اعظم دعائم الكفر وروى ابو هريرة عنه عليه السلم ان الله يقول يوم القيمة للمقاتل في سبيل الله فيماذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان محارب وقد قيل ذلك ثم ان الله تعالى يامر به الى النار ٥

قوله تعالى

وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين

واعلم انه تعالى من تمام تأديبه قال للمنهزمين يوم احد انكم بالانبياء المتقدمين واتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع الانبياء والمتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير كائن على وزن كاع ممدودا مهموزا مخففا وقرأ الباقون مشددا بوزن كعين لغة قريش ومن اللغة الاولى قول جرير ٥

وكائن بالاباطح من صديق يراني لو اصبت هو المصابا

وانشد المفضل ٥ وكاين رددي في الحي من ذي قرابة **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو قتل معه وقرأ الباقون قاتل معه فعلى القراءة الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف في هذا التأويل على قوله قتل وقوله معه ربيون كثير حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون او يكون على معنى التقديم والتأخير اي وكاين من نبي معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه

آخر

آخر وهو ان يكون المعنى وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم ٥ فقد كان ينبغي ان يكونوا كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه الاية حكاية ما جرى لسائر الانبياء لتقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فيجب ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن قرأ قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من اصحابه فاصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله وطاعته واقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي ان تفعلوا مثل ذلك يا امة محمد وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الاية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب ان يكون المذكور هو القتال وايضا روي عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال **المسألة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله اجمعوا على ان معنى كاين كم وتأويلها التكثير لعدد الانبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكاين من قرية اهلكناها وكاين من قرية امليت لها والكاف في كاين كاف التشبيه دخلت على اي التي هي للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وان كان لا معنى للتشبيه فيه كما انه لا معنى للتشبيه في كذا الا انك تقول لي عليك كذا وكذا معناه لي عليك عدد ما فلا معنى للتشبيه الا انها زيادة لازمة لا يجوز حذفها واعلم انه لم يقع للتنوين صورة في الخط الا في هذا الحرف خاصة وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للتكثير **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلاث والفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء انه قال الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي قال ابن قتيبة اصله من الربة وهي الجماعة يقال للجمع ربي كانه نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب طعن فيه ثعلب وقال كان يجب ان يقال ربي ليكون منسوبا الى الرب واجاب ابن الانباري عن الاخفش وقال العرب اذا نسبت شيئا الى شيء غيرت حركته كما قالوا بصري في النسب الى البصرة ودهري في النسبة الى الدهر وقال ابن زيد الربانيون الائمة والولاة والربيون الرعية وهم المنتسبون الى الرب واعلم انه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الامور الثلاثة فقال صاحب الكشاف فما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين ارادوا ان يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن ابي وطلب الامان من ابي سفيان ويحتمل ايضا ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم وتقع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هي اظهار العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو ان يسكن صاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فان الله يحبه ومحبة الله للعبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب والجنة وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بان مدحهم بصفات الثبوت فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وفيه مسألتان **المسألة الاولى** قوله وثبت اقدامنا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف **المسألة الثانية** بين تعالى انهم كانوا مستعدين عند ذلك التصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب الامداد والاعانة من الله والغرض منه ان يقتدي بهم في هذه الطريقة امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لانه تعالى لما ضمن النصر للمؤمنين فاذا لم يحصل النصر وظهر امارات من استيلاء العدو دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصر فبين تعالى انهم بدؤا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر او من الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله واسرافنا في امرنا لان الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سألوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبات اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية او ارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح من الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل **المسألة الاولى** فآتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي

والسيئات واما ثواب الاخرة فلا شك انه هو الجنة وما فيها من اللذات وانواع السرور وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها في الاخرة فاقام حكم الله مقام نفس الحصول لما ان الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال او يحمل قوله اتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله اي سيأتي امر الله قال القاضي ولا يمتنع ان يكون هذه الاية مختصة بالشهداء وقد اخبر الله تعالى عن بعضهم انهم احياء عند ربهم يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين ايضا كذلك والله تعالى في حال انزال هذه الاية كان قد اتاهم حسن ثواب هذه الاخرة في جنات السماء

المسئلة الثانية خص تعالى ثواب الاخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الاخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه حسن في هذا الحسن فانظر كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا اي حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما يقال فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم

المسئلة الثالثة قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الاية فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الاخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب وكانت مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الاية فانهم لم يذكروا في انفسهم الا الذل والقصور وهو المراد من قوله اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على خدمة الله اقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله المحسنين كان الله تعالى يقول لهم اذا اعترفت باساءتك وعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا التثبيت قدميهم من الله ونصرهم على العدو من الله فحمدهم الله وسماهم بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله ذلك الفعل الحسن واعانه عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله والله اعلم

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين

واعلم ان هذه الاية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع المسلمين بهذه الاية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا الاية وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفيان وانه كان كبير القوم في ذلك اليوم قال السدي المراد ابو سفيان لانه كان شجرة الفتن وقال اخرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين هم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه وارجعوا الى دينكم الذي كنتم فيه وقال اخرون المراد اليهود لانهم كانوا بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ

المسئلة الثانية قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم فيما امروكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما امروكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم ان اللفظ لما كان عاما وجب ان يدخل فيه خسران الدنيا وخسران الاخرة اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل واظهار الحاجة اليه واما خسران الاخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم الناصرين لم يصح ان يتبعه بهذا القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول انه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم الذي لا يبخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه الثاني انه ينصرك في الدنيا والاخرة وغيره ليس كذلك والثالث انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال من يكلؤكم بالليل والنهار وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله خير الناصرين ظاهره يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون

قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا واعلم ان هذه الاية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الاية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا الوعد مختص بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم وذلك لان جميع الايات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفيان صعد الجبل وقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فاجابه عمر ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفيان على النزول من الجبل والذهاب اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا ببعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم والقول الثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال رحمه الله كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد الا ان الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الاية قوله عليه السلام نصرت بالرعب مسيرة شهر

المسئلة الثانية قرأ ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بسكونها في كل القران قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا فهو مرعوب ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه

المسئلة الثالثة الرعب الخوف الذي يحصل في القلب واصل الرعب الملء يقال سيل راعب اذا ملأ الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب خوفا

المسئلة الرابعة ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في قلوب جميع الكفار فذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين وانما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص باولئك الكفار اما قوله بما اشركوا فاعلم ان ما مصدرية فالمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا بالوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الاخر ينصرني وان لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة وان لم يحصل ذلك وجب ان يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل

المسئلة الاولى السلطان ههنا هو الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم يتوصل الناس الى تحصيل الحقوق الثاني ان السلطان في اللغة هو الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لان اصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو ماخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة

المسئلة الثانية قوله ما لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما انزله وما اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل الله به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من بالغ فقال لا دليل عليه فيجب نفيه ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته

المسئلة الثالثة هذه الاية دالة على فساد التقليد وذلك لان الاية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد ثم قال تعالى ومأواهم النار واعلم انه تعالى بين ان احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم وبين احوالهم في الاخرة وهي ان مأواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين والمثوى المكان الذي يكون مقر الانسان ومأواه من قولهم ثوى يثوي ثويا وجمع المثوى مثاوي

قوله تعالى

ولقد صدقكم الله وعده

اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها من وجوه الاول انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد وقال ناس من اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله تعالى هذه الاية الثاني قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم رأى في المنام انه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث يجوز ان يكون هذا الوعد ما ذكر في قوله ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى والرابع يجوز ان يكون

هذا الوعد قوله ولينصرن الله من ينصره الا ان هذا مشروط والخامس يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب
والسادس قيل ان الوعد هو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان السابع
قال ابو مسلم لما وعدهم الله في الآية المتقدمة القاء الرعب في قلوبهم اكد ذلك بان ذكرهم ما انجزهم من الوعد بالنصر في واقعة احد فانه لما وعدهم
بالنصرة بشرط ان يتقوا ويصبروا فحين اتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله تعالى بالمشروط واعطاهم النصر فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط
اذا عرفت وجه النظم ففي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله الصدق يتعدى الى مفعولين تقول صدقته
الوعد والوعيد **المسألة الثانية** قد ذكرنا في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة
واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا هنالك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون
خيلهم والباقون يضربون بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اي تقتلونهم
قتلا كثيرا قال ابو عبيد والزجاج وابن قتيبة الحس الاستئصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله البرد وسنة حسوس اذا
اتت على كل شيء ومعنى تحسونهم اي تستاصلونهم قال اصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب
بطنه وراسه اذا اصاب راسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم
وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم على اعدائكم فلما تركتم الشرط وعصيتم الهكم لا جرم زال ذلك النصر اما قوله تعالى حتى
اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون ففيه مسائل **المسألة الاولى** لقائل ان يقول ظاهر قوله
حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط ولا بد له من جواب فاين جوابه واعلم ان للعلماء ههنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى
ولقد صدقكم الله وعده حتى اذا فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم الفشل والتنازع لانه تعالى كان انما وعدهم بالنصر بشرط
التقوى والصبر على الطاعة فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا القول تكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا
الى ان والى حين الطريق الثاني ان نساعد على ان قوله حتى اذا فشلتم شرط وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه
الاول وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منعكم الله
نصره وانما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظائره في القرآن كثيرة قال تعالى فان استطعت
ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتاتيهم باية والتقدير فافعل ثم اسقط هذا الجواب لدلالة الكلام عليه وقال امن هو
قانت آناء الليل والتقدير امن هو قانت كمن لا يكون كذلك الوجه الثاني وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء ان جوابه
هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه والمعنى ناديناه كذا ههنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان فكان
التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم والواو زائدة وبعض من نصر هذا القول زعم ان من عادة العرب ادخال الواو
في جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقال لهم خزنتها والتقدير حتى اذا جاؤها فتحت لهم ابوابها
فان قيل ان فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد
من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه واعلم ان البصريين لم يقبلوا هذا الجواب لان مذهبهم
انه لا يجوز جعل الواو زائدة الوجه الثالث في الجواب ان يقال تقدير الآية حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما
اراكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقط لان قوله
منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام وهذا التبعيض
وهذا الاحتمال خطر ببالي الوجه الرابع قال ابو مسلم جواب قوله اذا فشلتم هو قوله صرفكم عنهم والتقدير حتى اذا فشلتم وكذا
وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة ثم ههنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد والله اعلم **المسألة الثالثة**
انه تعالى ذكر امورا ثلاثة اولها الفشل وهو الضعف وقيل الفشل هو الجبن وهذا باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
اي فتضعفوا لانه لا يليق به ان يكون المعنى فتجبنوا ثانيها التنازع في الامر وفيه بحثان **البحث الاول**
المراد من التنازع انه عليه السلام امر الرماة بان لا يبرحوا عن مكانهم البتة وجعل اميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون
اقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة راوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن
بحيث بدت خلاخلهن فقالوا الغنيمة فقال عبد الله عهد الينا الرسول ان لا نبرح عن هذا المكان فابوا عليه وذهبوا الى طلب
الغنيمة وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو التنازع **البحث الثاني**
قوله في الامر فيه وجهان الاول ان الامر ههنا بمعنى الشان والقصة اي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشان والثاني
انه هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى وتنازعتم فيما امركم به الرسول من ملازمة ذلك المكان وثالثها وعصيتم من
بعد ما اراكم ما تحبون والمعنى عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان وفي الآية سؤالات الاول لم قدم ذكر الفشل على ذكر
التنازع والمعصية والجواب ان القوم لما راوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في انفسهم عن الثبات

طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا بطريق القول في انا هل نذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة السؤال الثاني
لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام والجواب هذا اللفظ
وان كان عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة السؤال الثالث ما الفائدة
في قوله من بعد ما اراكم ما تحبون والجواب عنه المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله
تعالى اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الاكرام واذاقهم
وبال امرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول اصحابنا وقول المعتزلة في تفسير الآية وذلك لان صرفهم عن
الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة
الله وتخليقه تعالى فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم
وهذا هو قول جمهور المفسرين قالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل اما القرآن فهو قوله تعالى
ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان فكيف
يضيفه بعد هذا الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة
القوم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوها من التاويل الاول قال الجبائي
ان الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا المكان اولا لطلب الغنائم وبعضهم بقوا هناك ثم هؤلاء الذين بقوا احاط بهم العدو
فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان يتنحوا عن ذلك
الموضع الى موضع يحترزون فيه من العدو كما ذهب النبي صلى الله عليه وسلم الى الجبل في جماعة من اصحابه وتحصنوا
به ولم يكونوا عصاة بذلك فلما كان ذلك الانصراف جائزا اضافه الى نفسه بمعنى انه كان بامره واذنه ثم قال ليبتليكم والمراد
انه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به امرهم هنالك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ولا شك ان الاقدام على
الجهاد بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا في تلك المعركة قتل اقاربهم واحبابهم من اعظم انواع الابتلاء فان قيل فعلى هذا
التاويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا الآية مشتملة على ذكر من كان
معذورا في الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدؤوا بالهزيمة فمضى وعصى فقوله ثم صرفكم عنهم يرجع الى المعذورين لان الآية
لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذي يليق به ونظيره قوله ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه
لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والمراد الذي قال له لا تحزن وهو ابو بكر لانه كان خائفا قبل هذا القول فلما سمع
هذا سكن ثم قال وايده بجنود لم تروها وعنى بذلك الرسول دون ابي بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا فهذا جملة ما ذكره
الجبائي في هذا المقام والوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم انه تعالى ازال ما كان
في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم وقال ليبتليكم اي ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى
الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه امره وملتم فيه الى الغنيمة ثم اعلمهم انه تعالى قد عفا عنهم والوجه الثالث قال
الكعبي ثم صرفكم بان لم يامركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام عليكم والتخفيف عنكم فهذا ما قيل في هذا الموضع
والله اعلم ثم قال ولقد عفا عنكم وظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم قال القاضي ان ذلك الذنب ان كان من الصغائر صح ان يصف
نفسه بانه عفا عنهم من غير توبة وان كان من باب الكبائر فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة على ان صاحب الكبيرة اذا لم
يتب لم يكن من اهل العفو والمغفرة واعلم ان الذنب لا شك انه كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول صلى الله عليه
وسلم وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكبائر وايضا ظاهر
قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص في بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت في
المقصود فكان التخصيص ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الآية يدل على انه تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا
دليلا على انه تعالى قد يعفو عن اصحاب الكبائر واما دليل المعتزلة في المنع عن ذلك فقد تقدم الجواب عنه في سورة
البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه بالنصر اولا ثم بالعفو على المؤمنين
ثانيا وهذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا ان هذا الذنب كان من الكبائر ثم انه تعالى سماهم المؤمنين فهذا
يقتضي ان صاحب الكبيرة مؤمن خلاف ما يقوله المعتزلة والله اعلم

قوله تعالى
اذ تصعدون ولا تلوون على احد

فيه قولان احدهما انه متعلق بما قبله وعلى التقدير فيه وجوه احدها كانه قال وعفا عنكم اذ تصعدون لان عفوه
عنهم لا بد وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك
المكان والاخذ في الوادي كالمنهزمين لا يلوون على احد وثانيها التقدير ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون وثالثها

التقدير لتبليكم اذ تصعدون   القول الثاني انه ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله   والتقدير اذكر اذ تصعدون   وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن اذ تصعدون في الجبل وقرأ ابي اذ تصعدون في الوادي   وقرأ ابو حيوة
اذ تصعدون بفتح التاء وتشديد العين من تصعد في السلم   **المسئلة الثانية** الاصعاد الذهاب في الارض والابعاد فيه يقال
صعد في الجبل واصعد في الارض   ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة   قال ابو معاذ النحوي كل شيء له اسفل واعلا مثل الوادي و
النهر والازقة فانك تقول صعد فلان يصعد في الوادي اذا اخذ من اسفله الى اعلاه   واما ما ارتفع كالسلم فانه يقال صعد
المسئلة الثالثة ولا تلوون على احد اي لا تلتفتون الى احد من شدة الهرب واصله ان المعرج على الشيء يلوي اليه عنقه
او عنان دابته   فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل في ترك التعريج على الشيء وترك الالتفات الى الشيء يقال فلان لا يلوي على شيء
اي لا يعطف عليه ولا يبالي   ثم قال تعالى والرسول يدعوكم   كانه يقول الى عباد الله انا رسول الله من كر فله الجنة   فيحتمل ان يكون المراد
انه عليه السلم كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل ان يكون المراد انه كان يدعوهم الى المحاربة مع العدو   ثم قال في اخراكم
يقال جئت في اخر الناس واخرهم كما تقول في اولهم واوليهم   ويقال جا فلان في اخريات الناس اي اخرهم   والمعنى انه عليه السلم كان يدعو
وهو واقف في اخرهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه   ثم قال فاثابكم غما بغم   وفيه مسايل   **المسئلة الاولى** لفظ
الثواب لا يستعمل في الاغلب الا في الخير ويجوز ايضا استعماله في الشر لانه ماخوذ من قولهم ثاب اليه اذا رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت
مثابة للناس   والمراة تسمى ثيبا لان الواطي عايد اليها   فاصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا او شرا الا انه بحسب العرف
اختص لفظ الثواب بالخير   فان حملنا لفظ الثواب هاهنا على اصل اللغة استقام الكلام   وان حملناه على مقتضى العرف
كان ذلك واردا على سبيل التهكم   كما يقال تحيتك الضرب وعتابك السيف   اي جعل مكان ما ترجعون من الثواب   وقال تعالى فبشرهم
بعذاب اليم   **المسئلة الثانية** الباء في قوله غما بغم يحتمل ان يكون بمعنى مع والتقدير اثابكم غما مع غم   اما على التقدير الاول
ففيه وجوه   الاول وهو قوله انكم اذقتم الرسول غما بسبب ان عصيتم امره فالله تعالى اذاقهم هذا الغم وهو الغم الذي حصل لهم بسبب الانهزام
وقتل الاحباب   والمعنى جازاكم بذلك الغم هذا الغم   الثاني قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين   والمقصود منه ان لا
يبقى في قلبكم التفات الى الدنيا فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها   وهو المعنى بقوله لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم
في واقعة احد ولا تفرحوا بما اتاكم في واقعة بدر   طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان غمكم يوم احد انما كان من جهة استيلاء الكفار وذلك
كفر ومعصية   فكيف يضيفه الله الى نفسه   ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو
وهو ان يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها فلا يبقى في قلوبهم اشتغال بغير الله   الثالث يجوز ان يكون الضمير في قوله فاثابكم للرسول
والمعنى ان الصحابة لما راوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول عليه السلم لما راى انهم
عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم وكان المراد من قوله فاثابكم غما بغم هو هذا   اما على التقدير
الثاني وهو ان يكون الباء في قوله غما بغم بمعنى غما مع غم او غما على غم فهذا جايز لان حروف الجر يقام بعضها مقام بعض تقول ما زلت به
حتى فعل وما زلت معه حتى فعل   وتقول نزلت ببني فلان وعلى بني فلان   واعلم ان الغموم هناك كانت كثيرة   فاحدها غمهم بما نالهم
من العدو في الانفس والاموال   وثانيها غمهم بما لحق ساير المومنين من ذلك   وثالثها غمهم بما وصل الى الرسول من الشجة وكسر
الرباعية   ورابعها ما ارجف من قتل الرسول   وخامسها ما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها   وسادسها غمهم
بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم وذلك لانهم اذا تابوا من تلك المعصية لم تتم توبتهم الا بترك الهزيمة والعود الى المحاربة بعد
الانهزام وذلك من اشق الاشياء لان الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب جبانا فاذا امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل
وان لم يفعل خاف الكفر وعقاب الاخرة   وهذا الغم لا شك انه اعظم الغموم والاحزان   واذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين
فسر هذه الاية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها   فالاول ان الغم الاول ما اصابهم عند الفشل والتنازع   والثاني ما حصل عند
الهزيمة   الوجه الثاني ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنايم   والغم الثاني حصل بسبب ان ابا سفين وخالد بن الوليد اطلعا
على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما   الوجه الثالث ان الغم الاول ما كان عند توجه ابي سفين وخالد بن الوليد عليهم بالقتل
والغم الثاني هو ان المشركين لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث اذهلهم عن الغم الاول
والوجه الرابع ان الغم الاول ما وصل اليهم بسبب انفسهم واموالهم   والغم الثاني ما وصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم
وفي الاية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله   قال وعندنا ان الله تعالى ما اراد بقوله غما بغم اثنين وانما اراد مواصلة الغموم وطولها اي
ان الله اثابكم بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تامنوا ان يهلك اكثركم ومثل اقدامكم على
المعصية   فكانه تعالى قال اثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف امر الله تعالى
المسئلة الثالثة معنى ان الله تعالى اصابهم غما بغم انه خلق الغم فيهم   واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا في علة هذه الاضافة
وجوها   الاول قال الكعبي ان المنافقين لما ارجفوا ان محمدا عليه السلم قتل ولم يبين الله كذب ذلك القايل صار كانه تعالى هو الذي فعل

ذلك الغم   وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم ان ذلك الخبر كذب فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم اعلمه فانه
يقول له لقد غممتني واطلت حزني وهو لم يفعل شيا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا هاهنا   الثاني ان الغم وان كان من فعل العبد
فسببه فعل الله تعالى لان الله طبع العباد طبعا يغتمون بالمصايب التي تنالهم ولا يجدون على ذلك ولا يدومون   الثالث انه لا يبعد ان يخلق الله
تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح   ثم قال تعالى لكيلا فيه وجهان   الاول انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم كانه
قال ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن   والثاني ان اللام متصلة بقوله فاثابكم   ثم على هذا القول
ذكروا وجوها   الاول قال الزجاج المعنى اثابكم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ليكون غمكم بان خالفتموه فقط
لا بان فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة   وذلك لان الغم الحاصل بسبب الاقدام على المعصية ينسي الغم الحاصل بسبب مصايب الدنيا
الثاني قال الحسن جعلكم مغمومين يوم احد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر لاجل ان يسهل امر الدنيا في اعينكم فلا تحزنوا بفواتها
ولا تفرحوا باقبالها   وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الباء في قوله غما بغم للمجازاة   اما اذا قلنا انه بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم لو بقينا
في هذا المكان وامتثلنا امر الرسول وطلبنا الغنيمة   فغمكم في هذه الغموم العظيمة التي كل واحد منها اعظم من ذلك الغم اضعافا مضاعفة
والعاقل اذا تعارض عنده الضرران وجب ان يخص اعظمهما بالدفع فصارت اثابة الغم على الغم مانعا لكم من ان تحزنوا بسبب فوت الغنيمة
زاجرا لكم عن ذلك   ثم كما زجرهم عن تلك المعصية فهذا الزاجر الحاصل في الدنيا وزجرهم عنها بسبب الزاجر الموجود في العقبى فقال
والله خبير بما تعملون   اي هو عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر للعبد
على الاقدام على المعصية والله اعلم

قوله تعالى

ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طايفة منكم

في كيفية النظم وجهان   الاول انه تعالى لما وعد نصر المومنين على الكافرين وهذا النصر لا بد وان يكون مسبوقا بازالة الخوف على المومنين بين في
هذه الاية انه تعالى ازال الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده في نصر المومنين   الثاني انه تعالى بين انه نصر المومنين
اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه   واعلم
ان الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فريقان   احدهما الذين كانوا جازمين بان محمدا عليه السلام نبي حق من عند الله
وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى   وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على ساير الاديان
فكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تؤدي الى الاستيصال فلا جرم كانوا امنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء
مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال هاهنا في قصة احد في هولاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا   وقال في قصة
بدر اذ يغشاكم النعاس امنة منه   ففي قصة بدر قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة   واما الطايفة الثانية
وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه السلم وما حضروا الا لطلب الغنيمة اشتد جزعهم وعظم خوفهم   ثم انه تعالى وصف حال كل واحد
من هاتين الطايفتين   فقال في صفة المومنين ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه مسايل   **المسئلة الاولى** قال الواحدي
الامنة مصدر كالامن ومثله من المصادر العظمة والغلبة   وقال الجبائي امن فلان يامن امنا وامنة وامانا   **المسئلة الثانية**
قال صاحب الكشاف قرى امنة بسكون الميم كانها المرة من الامن   **المسئلة الثالثة** في قوله تعالى نعاسا وجهان احدهما
ان يكون امنة بدلا من امنة   والثاني ان يكون مفعولا وعلى هذا التقدير ففي قوله امنة وجوه   احدها ان يكون حالا مقدمة عليه كقولك
رايت راكبا رجلا   وثانيها ان يكون مفعولا له بمعنى لتامنوا امنة   وثالثها ان يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي امنة   ثم قال تعالى يغشى
طايفة منكم وفيه مسئلتان   **المسئلة الاولى** قد ذكرنا ان هذه الطايفة هم المومنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم
قال ابو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا فكان السيف يسقط من يد احدنا فياخذه ثم يسقط فياخذه   عن الزبير قال كنت مع النبي صلى الله
عليه وسلم حين اشتد الخوف فارسل الله علينا النوم واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا
هاهنا   وقال عبد الرحمن بن عوف القي النوم علينا يوم احد   وعن ابن مسعود النعاس في القتال امنة والنعاس في الصلاة من الشيطان
وذلك لانه في القتال لا يكون الا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة الا من غاية البعد عن الله   واعلم ان ذلك النعاس
فيه فوايد   احدها انه وقع على كافة المومنين لا على الحد المعتاد فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان المومنين
متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بان الله تعالى
منجز وعده   وثانيها ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة   وثالثها
ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين القى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا اقدام اعداءهم فلا يشتد الخوف والجبن في قلوبهم
ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من ادل الدلائل على ان حفظ الله وعصمته
معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى   ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية

الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم **المسئلة الثانية** قرأ حمزة والكسائي تغشى بالتاء ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم ان الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر فلا جرم حسن رد الكناية الى ايهما شئت كقوله ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل تغلي في البطون وتغلي اذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوي القراءة بالتاء لان الاصل الامنة والنعاس بدل ورد الكناية الى الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصود واذا حصلت الامنة حصل النعاس لاجلها بسببه فان الخائف لا يكاد ينعس واما من قرأ بالياء فحجته ان النعاس هو الغاشي فان العرب يقولون غشيني النعاس وقلما يقولون غشيني من النعاس امنة وايضا فان النعاس مذكور في الغشيان في قوله اذ يغشيكم النعاس امنة وايضا النعاس في الفعل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة فالتذكير اولى ثم قال تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همهم خلاص انفسهم يقال همني الشيء اذا كان من همي وقصدي قال ابو مسلم من عادة العرب ان يقولوا لمن خاف قد اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من الخوف طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم النبي واخوانهم من المؤمنين والمنافقون كان همهم انفسهم وتحقيق الكلام القول فيه ان الانسان اذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان احب الاشياء الى الانسان نفسه فعند الخوف على نفسه النفس تصير ذاهلا عن كل ما سواها فهذا هو المراد من قوله اهمتهم انفسهم وذلك لان اسباب الخوف وهي قصد الاعداء كانت حاصلة والدافع كذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم **المسئلة الثانية** طائفة رفع بالابتداء وخبره اهمتهم انفسهم ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بانواع من الصفات

الصفة الاولى من صفاتهم قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذا الظن احتمالان احدهما وهو الاظهر هو ان ذلك الظن انهم كانوا يقولون في انفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها وليس يجب في العقل ان المولى اذا اشرف عبده بخلعة ان يشرفه بخلعة اخرى بل له الامر والنهي كيف شاء بحكم الالهية واما على قول من يعتبر المصالح في افعال الله واحكامه فلا يبعد ان يكون له تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية والطافا مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين قال القفال لو كان المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعاني لوجب ان يضطر الناس الى معرفة المحق وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات فالقهر قد يكون من المبطل للمحق وهذه جملة كافية في بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على ان صاحبها على الحق الثاني ان ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون اله العالم بكل المعلومات القادر على المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في ان الله يقويهم وينصرهم **المسئلة الثانية** غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب ان يظن به وظن الجاهلية بدل منه والفائدة في هذا الترتيب ان غير الحق اديان كثيرة واقبحها مقالات اهل الجاهلية فذكروا انهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين انهم اختاروا من اقسام الاديان التي هي غير حقة اركها واكثرها بطلانا وهو ظن اهل الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة **المسئلة الثالثة** في قوله ظن الجاهلية قولان احدهما انه كقولك حاتم الجود وعمرو العدل يريد الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني المراد ظن اهل الجاهلية

الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله واعلم ان قوله هل لنا من الامر من شيء حكاية للشبهة التي تمسك اهل النفاق بها وهو يحتمل وجوها الاول ان عبد الله ابن ابي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة اشار عليه بان لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة الحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في ان يخرج اليهم فغضب عبد الله بن ابي من ذلك فقال عصاني واطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن ابي قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا لم يقبل قولي حين امرته بان يسكن في المدينة ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم انهم قالوا لو اطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا امر يطاع وهو استفهام على سبيل الانكار الوجه الثاني في التأويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لعدو قالوا عليه الامر فقوله هل لنا من الامر من شيء اي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته وهذا استفهام على سبيل الانكار الثالث ان يكون التقدير انطمع ان تكون لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تثبيط المسلمين في التشدد في الجهاد والحرب مع الكفار ثم ان الله سبحانه اجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابو عمرو كله برفع اللام والباقون بالنصب اما وجه الرفع فهو ان قوله كله مبتدأ وقوله لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لان واما النصب فلان لفظة كل للتأكيد فكانت كلفظة اجمع ولو قيل ان الامر اجمع لم يكن الا النصب فكذا اذا قال كله **المسئلة الثانية**

الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا انا اذا قلنا مذهب اهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من افعاله في الاماتة والاحياء والفقر والاغناء والسراء والضراء وان قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها الا الله تعالى فربما كانت المصلحة في افضال السرور واللذة وربما كانت في تسليط الاحزان والآلام فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لان المنافقين قالوا ان محمدا لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة فاجاب الله عنه بان الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته اذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين وهذه الآية دالة على ما ذكرنا وايضا فظاهر هذه الآية مطابق البرهان العقلي وذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب لذاته فثبت ان كل ما سوى الله تعالى مستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث او ممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف ثم انه تعالى قال يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر من شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن اين يحصل النصر ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الآية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم محترزا عن مكرهم وكيدهم النوع الثالث من الاشياء التي حكى الله عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ها هنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الامر من شيء واجاب عنه بقوله الامر كله لله فاحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الامر شيء لما خرجنا من المدينة ما قتلنا ها هنا فهذا يدل على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين اهل السنة واهل الاعتزال فان السني يقول الامر كله لله في الطاعة والمعصية والايمان والكفر فيقول المعتزلي ليس الامر كذلك فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء امن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ها هنا هو ما كان يقوله عبد الله بن ابي من ان محمدا لو اطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا ها هنا واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة اوجه الوجه الاول من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا وقد بينا ايضا انه ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله تعالى فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا وكل ذلك محال ومما يدل على تحقيق الوجوب كما قررناه في قوله الذين كتب عليهم القتل وهذه الكلمة تفيد الوجوب فان هذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص تفيد وجوب الفعل وها هنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن ايده الله بالتوفيق ثم يقول للمعتزلة فيه قولان الاول لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد والثاني كانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة كانت مفسدة ولو كان الامر اليهم لما خرجوا اليها فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة ان يتميز الموافق من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد تقدم تفسيره مرارا كثيرة فان قيل لم ذكر الابتلاء وقد تقدم ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المؤمنين والثاني سائر الاحوال والوجه الثالث في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان احدهما ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات والثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي التمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار والضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء ذوه وانما ذكر ذلك ليدل على ان ابتلاءه لم يكن لانه يخفى عليه ما في الصدور او غير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية او للاستصلاح وقوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم احد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفت الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى فذكر محمد بن اسحق ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم

وورد المدينة واخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قتل وهو سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرون ويحثين التراب في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل قال القفال والذي يدل عليه الاخبار في الجملة ان نفرا منهم تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعده النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم ايضا عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال لهما وعقبة انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاطمة لعلي ما فعل عثمان فنقصته فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي اعيا ان ازواج الاخوات ان يتحابوا واما الذين ثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير ابن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف واسيد بن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين علي وطلحة والزبير وخمسة من الانصار ابو دجانة والحارث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم احد وروي ابن عيينة انه اصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك السلام غير مودع **المسألة الثانية** قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان حملهم على الزلة وازل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فازلهما الشيطان عنها وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زلتهم كما يقال استعجلته اي طلبت عجلته واستعملته طلبت عمله **المسألة الثالثة** قال الكعبي الآية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله فان الله تعالى نسبها في هذه الآية الى الشيطان ونظيره قوله تعالى لموسى هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول صاحب موسى وما انسانيه الا الشيطان **المسألة الرابعة** انه تعالى لما بين ان الشيطان في اي شيء استزلهم وذلك كان مجملا لعقولا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد بذلك تحولهم عن الموضع بان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص وان ذلك كان فقد صح ان الله تعالى عفا عنهم وروي ان عثمان عوتب في هزيمته يوم احد فقال ان ذلك وان كان خطأ لكن عفا عنه وقرأ هذه الآية اما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء باء الالصاق وهو كقولك كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت عنهم جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير وجوه الاول قال الزجاج انهم يقولون على محبة المعاندة ولا ولا على محبة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على حالة يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه الثاني انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر الى الذنب والوجه الثاني ان يكون المعنى استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا الا في كل ما كسبوا والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم ان هذه الآية دلت على ان تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى لا يغفر ان يشرك به ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وان كان من الكبائر لم يجز الا مع التوبة فهاهنا لا بد من تقدم التوبة منهم وان كان ذلك غير مذكور في الآية قال القاضي والاقرب ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان الاول انه لا يكاد في الكبائر يقال انها زلة انما يقال ذلك في الصغائر الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد ان يكون من باب الصغائر لان الاجتهاد في مثله مدخل واما على قول اصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز فلا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال تعالى ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب واناب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذه على ان ذلك الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة ان يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من يظلم انسانا فانه لا يحسن ان يتمدح بانه عفا عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان هذا ذلك الذنب كان من الكبائر ولما عفا عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا

عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت

اعلم ان المنافقين كانوا يعيرون المجاهدين في الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر من امر المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم احد ما وقع وعفا الله بفضله ذلك عنهم ذكر في هذه الآية ما يدل على النهي عن ان يقول احد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيي ويميت وايضا الذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من ان يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال بعضهم على الاطلاق يدخل فيه كل من يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا او لم يكن وقال آخرون انه مخصوص بالمنافقين لان هذه الآيات من اولها الى آخرها مختصة بشرح احوالهم وقال آخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي بن سلول او معتب بن قشير وسائر اصحابهم وعلى هذين القولين فالآية تدل على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما تقوله الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واقول تقرير هذا الوجه انهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على ان اولئك الاخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول فوجب ان يكون المراد منه انهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم **المسألة الثالثة** قوله لاخوانهم يحتمل ان يكون المراد منه الاخوة في النسب وان كانوا مسلمين كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا فان الاخوة في هذه الآيات اخوة النسب لا اخوة الدين فلعل اولئك المقتولين من المسلمين كانوا من اقارب المنافقين فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل ان يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة في الدين واتفق ان صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك **المسألة الرابعة** المنافقون كانوا يظنون ان الخارج منهم بسفر بعيد وهو المراد بقوله اذا ضربوا في الارض والخارج الى الغزو هو المراد بقوله او كانوا غزى اذا ناله موت او قتل فذلك انما ناله بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد لان في الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل فاذا قيل للمرء ان تحرك من السفر والجهاد فانت سليم طيب العيش وان تحركت احدهما وصلت الى الموت والقتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت فكان من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد فان قيل فلماذا ذكر بعد الضرب في الارض الغزو وهو داخل فيه قلنا لان الضرب في الارض يراد به الابعاد في السفر لا يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه اذ الخارج من المدينة الى جبل احد لا يوصف بانه ضارب في الارض مع قرب المسافة واذا كان غازيا فهذا فائدة افراد الغزو عن الضرب في الارض **المسألة الخامسة** في الآية اشكال وهو ان قوله وقالوا لاخوانهم يدل على الماضي وقوله اذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما بل لو قال وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او حين ضربوا لم يكن فيه اشكال والجواب عنه من وجوه الاول ان قوله قالوا تقديره يقولون فكانه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا وانما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين احدهما ان الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بانه حدث او هو حادث قال تعالى اتى امر الله وقال انك ميت فههنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه اما لو وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل ذلك على ان جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على انه ليس المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي والله اعلم الوجه الثاني في الجواب ان الكلام خرج على حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم اذا ضربوا في الارض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا فمن اخبر عنهم بعد ذلك لا بد وان يقول قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية الوجه الثالث قال قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الاخرى واقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك لانا جوزنا اثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلان يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان اولى اقصى ما في الباب ان يقال اذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة اذ من المشابهة الشديدة وكثيرا ارى النحويين يتحيرون في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وانا شديد التعجب منهم فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته فلان يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان اولى **المسألة السادسة** غزى جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد ومثله من الناقص عفى وجوز ايضا غزاء مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد **المسألة السابعة** قال الواحدي في الآية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض فماتوا او كانوا غزى فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا يدل على موتهم وقتلوا يدل على قتلهم ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم وفيه

وحجان الاول ان التقدير انهم قالوا ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليوذيني ونصرته ليقهرني ومثله
قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان ان ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم
وفيه وجوها الاول ان اقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازداد الحسرة في قلبه لانه يعتقد انه لو بالغ في منعه عن ذلك
السفر وعن ذلك الغزو لبقي فذلك الشخص انما مات او قتل بسبب ان هذا الانسان قصر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي
تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز عليه او قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه تزداد حسرته وتلهفه اما المسلم المعتقد
في ان الحيوة والموت لا يكون الا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة في قلبه شي من هذا النوع من الحسرة فثبت ان الشبهة التي ذكرها المنافقون
لا تفيدهم الا زيادة الحسرة **الوجه الثاني** ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه
فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز بالاماني بقي ذلك المتخلف
عند ذلك في الخيبة والحسرة **الوجه الثالث** ان هذه الحسرة انما تحصل يوم القيمة في قلوب المنافقين اذا راوا تخصيص الله المجاهدين
بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب **الوجه الرابع** ان المنافقين
اذا اوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لما فرحوا بذلك من حيث انه راج كيدهم ومكرهم على اولئك الضعفة
فالله تعالى يقول انه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة **الوجه الخامس** ان تجدهم
واجتهادهم في تكثير الشبهات والقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا **الوجه السادس** انهم متى القوا هذه الشبهة على اقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم
فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فيحصل الحسرة في قلوبهم والقول الثاني في تفسير الاية ان اللام في قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه
النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما
يغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الاول ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان المحيي
والمميت هو الله ولا تاثير لشيء آخر في الحيوة والموت وان علم الله لا يتغير وان حكمه لا ينقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس
في البيت من الموت فان قيل ان كان القول بان قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت
فكذا القول بان قضاء الله لا يتبدل وجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الآخرة وهذا يمنع من لزوم التكليف
والمقصود من هذه الآيات تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان هذا الجواب يفضي بالآخرة الى سقوط التكليف كان هذا
الكلام يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا **الجواب** ان حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة
بل عندنا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تاويل الآية انه ليس الغرض منه من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة
بل المقصود انه تعالى لما نهى المؤمنين عن ان يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب اوليائه واهل
طاعته بالنور والفرقان ويميت قلوب اعدائه من المنافقين ثم قال تعالى والله بما تعملون بصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وحمزة
والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما يعملون بصير والباقون على الخطاب
ليكون وفقا لما قبله في قوله لا تكونوا كالذين كفروا ولما بعد في قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما
تجمعون واعلم ان هذا الجواب الثاني عن شبهة المنافقين وتقريره ان هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للانسان من ان يقتل او يموت
فاذا وقع هذا الموت او القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من ان يحصل ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت
البتة وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لان الانسان اذا توجه الى الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا واقبل على الآخرة فاذا مات
فكانه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب واذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فاذا مات فكانه حجب عن المعشوق
والقي في دار الغربة ولا شك في كمال سعادة الاول وكمال شقاوة الثاني وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع
وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والاولون اخذوه من مات يمات مت مثل هاب يهاب هبت وخاف يخاف
خفت روي للمبرد هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة واما قراءة الجمهور فهو ماخوذ من مات يموت مت مثل قال يقول قلت
المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله اللام في قوله ولئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله او متم
واللام في قوله لمغفرة من الله ورحمة جواب القسم وذلك على ان ما هو داخل عليه جواب والاصوب عندي ان يقال هذه اللام للتاكيد
فيكون المعنى ان وجب ان تموتوا او تقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب ان تفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون عنه كانه قيل
ان الموت والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق بالعاقل ان يحترز عنه **المسئلة
الثالثة** قرا حفص عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة والباقون بالتاء على وجه الخطاب اما وجه الغيبة فالمعنى ان
مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الحطام الفاني واما وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى كانه يخاطب المؤمنين فيقول لهم

المعنى

مغفرة

مغفرة الله خير لكم من الاموال التي تجمعونها في الدنيا **المسئلة الرابعة** انما قلنا ان مغفرة الله ورحمته خير من نعيم الدنيا بوجوه احدها
ان من يطلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال ولعله لا ينتفع به غدا لانه يموت قبل الغد واما طلب الرحمة والمغفرة فلا بد وان
ينتفع به لان الله لا يخلف وعده وقد قال من يعمل مثقال ذرة خيرا يره وثانيها هب انه يبقى الى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى الى
الغد فكم من انسان اصبح اميرا وامسى اسيرا وخيرات الآخرة لا تزول لقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولقوله ما عندكم ينفد
وما عند الله باق وثالثها بتقدير ان يبقى الى الغد ويبقى المال الى الغد لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل الم ومرض وغيرهما
ومنافع الآخرة ليست كذلك وخامسها ان تلك المنافع تحصل في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل تنقطع
وتفنى وكلما كانت اللذة اقوى واكمل كان التاسف والتحسر عند فوتها اشد واعظم ومنافع الآخرة مصونة عن الانقطاع والزوال
وسادسها ان منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية والحسية خسيسة والعقلية شريفة اترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه
وفرجه يساوي ابتهاج الملائكة المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه المعاقد البينة ينبهك على ما لا نهاية لها عن الوجوه الدالة
على صحة قوله سبحانه وتعالى لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها خير مما يجمعون
ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا وايضا هذا وارد على حسب قولهم
ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات ثم قال ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه سبحانه رغب المجاهدين في الآية الاولى
بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه الآية زاد في اعلاء الدرجات فرغبهم ههنا بالحشر الى الله يروى ان عيسى بن مريم صلوات الله عليه
السلام مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم وراى عليهم آثار العبادة فقال لماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم
من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام اخرين فراى عليهم تلك الآثار فسالهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم
من رحمته ثم مر بقوم ثالث وراى آثار العبودية عليهم اكثر فسالهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال
انتم العبيد المخلصون فانظر في ترتيب هذه الآيات فانه قال في الآية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم
قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ثم قال في خاتمة الآية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية
والعبودية وهذا اعلى المقامات واقصى النهايات في العبودية في علو الدرجة الا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده لا
يستكبرون عن عبادته وقال للمقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر فبين ان هؤلاء الذين بذلوا انفسهم وابدانهم في طاعته
ومجاهدة عدوه يكون حشرهم الى الله واستيناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر
الذي اوردناه ولنرجع الى التفسير كانه قيل ان تشريفكم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات
الخسيسة ثم تتركها لا محالة فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم اما لو اعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال للمولى
يكون حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة رحمة الله وتلذذكم بذكر الله فشتان بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم ان في قوله لالى الله
تحشرون دقائق احدها لم يقل تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله يحشر العالمون لا الى غيره
وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم ولا ضار ولا نافع الا هو قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال تعالى والامر
يومئذ لله وثانيها انه ذكر من اسماء الله هذا الاسم وهذا اعظم الاسماء وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر فهو لدلالته على كمال
الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد انواع الوعيد وثالثها ادخال لام التاكيد في اسم الله حيث قال لالى الله وهذا
تنبيه على ان الالهية تقتضي هذا الحشر والنشر كما قال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ورابعها ان قوله تحشرون فعل
ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذي شهدت العقول بانه هو الله الذي يبدي
ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في هذا الموضع ادل على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وخامسها
انه اضاف حشرهم الى غيرهم وذلك ينبه العقل على ان جميع الخلائق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشية فهم سواء كانوا احياء
وامواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية وسادسها ان قوله تحشرون خطاب مع الكل فهو يدل على ان جميع العالمين يحشرون
ويوقفون في عرصة القيمة وبساط العدل فيجتمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق سبحانه يحكم بين عبيده بالعدل الذي
لا يجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ثم تامل في قوله تعالى لالى الله تحشرون وساعد التوفيق
علم ان هذه الفوائد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الآية وتمسك القاضي بهذه الآية على ان المقتول ليس بميت
قال لان قوله ولئن متم او قتلتم يقتضي عطف المقتول على الميت وعطف الشيء على نفسه ممتنع **قوله تعالى**

فبما رحمة من الله لنت لهم

واعلم ان القوم لما انهزموا عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغليظ والتشديد وانما
خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه لما ارشدهم في الآيات المتقدمة الى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وكان من جملة ذلك ان عفا عنهم
زاد في الفضل والاحسان بان مدح الرسول على عفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم ومن انصف علم

ان هذا الترتيب حسن في الكلام وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه
مع القوم قال تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المومنين وقال خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال انك لعلى
خلق عظيم وقال لقد جاكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمومنين روف رحيم وقال عليه السلم لا حلم احب الى الله من حلم
امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه فلما كان عليه السلم امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما واحسنهم خلقا
وروي ان امراه عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم وكان النبي وعلي يغسلان السلاح فقالت ما فعل ابن عفان اما والله لا تجدونه امام
القوم فقال لها علي الان عثمان فضح الزمان اليوم فقال عليه السلم مه وروي انه قال لو سلكت اعيانى ازواج الاخوات
ان يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه ما زاد على ان قال لقد ذهبتم بها عريضة وروي عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله
الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة وبالقران دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا فما كنا ندخل في الاسلام
ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الايمان قبلنا ما وراها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين
وكملت الشريعة وروي انه عليه السلم قال انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغايط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها
واعلم ان سر الامر في حسن الخلق امران اعتبار حال القابل واعتبار حال الفاعل اما اعتبار حال القابل فلان جواهر النفوس
مختلفة بالماهية كما قال عليه السلم الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وكما انها في جانب النقصان
تنتهى الى غاية البلادة والبلاهة والنذالة واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات فكذلك في جانب
الكمال قد تنتهى الى غاية القوة والجلالة اما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله بقوله نور على نور وعلمك ما لم تكن تعلم
وكان فضل الله عليك عظيما واما في القوة العملية فكما وصفه الله بقوله وانك لعلى خلق عظيم فاذا هي من جنس ارواح الملايكة
فلا تنقاد للشهوة ولا تميل الى دواعي الغضب ولا تتاثر من حب المال والجاه فان من تاثر عن شي كان المتاثر اضعف من المؤثر
فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات كانت روحانيته اضعف من الجسمانية واذا لم تمل اليها ولم تلتفت عليها كانت روحانيته
مشتغلة عن الجسمانيات وهذه الخواص نظرية وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الخصال واما اعتبار حال
الفاعل فقوله عليه السلم من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصايب فانه يعلم ان الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم
ان الحذر لا يدفع القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له محبوب لم يانس به لانه مطلع على الروحانيات التي هي اشرف
من هذه الجسمانيات فلا ينازع احدا في هذا العالم في طلب شي من لذاتها وطيباتها ولا يغضب على احد بسبب فوت شي من مطالبها
ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كانت صلوات الله عليه اكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق
لا جرم كان اكمل الخلق في حسن الخلق **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا في مسئلة القضاء والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت
لهم وجه الاستدلال انه تعالى بين ان حسن خلقه مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله تعالى فنقول رحمه الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين
فكل ما فعله مع محمد عليه السلم من الهداية والدعوة والبيان والارشاد فقد فعل مثل ذلك مع ابليس وفرعون وهامان وابي جهل
وابي لهب فاذا كان على هذا القول كل ما فعله الله مع المكلفين في هذا الباب مشترك فيه بين اصفى الاصفياء وبين اشقى الاشقياء لم
اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفاد من رحمة الله فكان هذا القول بتعليل حسن خلق الرسول عليه السلام برحمة الله مع
باطلا ولما كان هذا باطلا علمنا ان جميع افعال العباد بقضاء الله وبقدره والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الالطاف وهذا
في غاية البعد لان كل ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله في حق المكلفين والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الالطاف
فذاك في الحقيقة انما اكتسبه بنفسه لا من الله لانه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب ايصاله اليه ومتى لم
يفعل امتنع ايصاله فكان ذلك المتعبد من نفسه لا من الله **المسئلة الثالثة** ذهب الاكثرون الى ان ما في قوله فبما رحمة
من الله صلة زايدة ومثله في القران كثير كقوله عما قليل وجند ما هنالك فبما نقضهم مما خطاياهم قالوا والعرب قد تزيد في الكلام
للتاكيد ما تستغنى عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير اذ دلت ما جاء فاكدها بان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضايع
في كلام احكم الحاكمين غير جايز وهاهنا يجوز ان يكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباى رحمة من الله لنت لهم وذلك لان جنايتهم
لما كانت عظيمة ثم انه ما اظهر البتة تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا ان هذا لا يتاتى الا بتاييد رباني وتسديد الهي
فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التاييد والتسديد فقيل فباي رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندي **المسئلة
الرابعة** اعلم ان هذه الاية دلت على ان رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه السلم رحيما بالامة فاذا تاملت حقيقة هذه الاية
عرفت دلالتها على انه لا رحمة الا لله سبحانه والذي يقرر ذلك وجوه احدها انه لولا ان الله القى في قلب عبده داعية الخير والرحمة
واللطف لم يفعل شيا من ذلك واذا القى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة الا لله وثانيها
ان كل رحيم سوى الله فانه يستفيد برحمته عوضا اما هربا من العقاب او طلبا للثواب او طلبا للذكر الجميل فان فرضنا صورة
خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية فان من راى حيوانا في الالم رق قلبه وتالم بسبب مشاهدته اياه في الالم فيخلصه

عن ذلك الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شي من هذه الاعراض لم يرحم البتة اما الحق سبحانه وتعالى فهو الذي يرحم لا لغرض
من هذه الاعراض فلا رحمة الا لله وثانيها كل من رحم غيره فانما فانه انما يرحمه بان يعطيه مالا او يبعد عنه سببا من اسباب البلاء الا ان
المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء وهي ليست الا من الله فلا رحمة في الحقيقة الا لله واما في الظاهر فكل من
اعانه الله على الرحمة سمي رحيما قال عليه السلم الراحمون يرحمهم الرحمن وقال في صفة محمد عليه السلام بالمومنين روف رحيم
ثم قال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم ان كمال رحمة الله في حق محمد صلى الله عليه وسلم انه عرفه
مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله الفظ الغليظ
الجانب السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فانت فظ واصله فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت
الا ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب واصله صبب واما الفض بالضاد فهو تفريق الشي وانفض القوم تفرقوا
قال تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك فان قيل ما الفرق
بين الفظ وبين غليظ القلب قلنا الفظ الذي يكون سيي الخلق وغليظ القلب هو الذي لا يتاثر قلبه عن شي فقد لا يكون الانسان
سيي الخلق ولا يوذي احدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحم فظهر الفرق من هذا الوجه **المسئلة الثانية** ان المقصود من البعثة
ان يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق وهذا المقصود لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه وهذا المقصود لا
يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن سياتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة فلهذه الاسباب
وجب ان يكون الرسول مبرا عن سو الخلق وكما يكون كذلك وجب ان يكون غير غليظ القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة
الضعفاء كثير الميل الى اعانة القيام باعانة الفقراء كثير التجاوز عن سياتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا المعنى
قال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال
رحمه الله هذه الاية على واقعة احد قال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت
فظا غليظ القلب لشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من
الانهزام فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم **المسئلة الثالثة** اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى اهمال
حق من حقوق الله فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال
للمومنين في اقامة حد الزنا ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله وهاهنا دقيقة اخرى وهي انه تعالى منعه من الغلظ في هذه
الاية وامره بالغلظة في قوله واغلظ فهاهنا نهاه عن الغلظة على المومنين وهناك امره بالغلظة مع الكافرين
فهو كقوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط
والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط فورود الامر بالتغليظ تارة واخرى بالنهي عنه انما كان لاجل ان يتباعد عن الافراط
والتفريط فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم امة وسطا
ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر واعلم انه تعالى امره في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها بالعفو
عنهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ان كمال حال العبد ليس الا في ان يتخلق باخلاق الله تعالى قال عليه السلم تخلقوا باخلاق
الله ثم ان الله تعالى لما عفا عنهم في الاية المتقدمة امر الرسول ايضا بان يعفو عنهم ليحصل للرسول عليه السلم فضيلة التخلق باخلاق الله
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم فيما يتعلق بحق الله **المسئلة الثالثة**
ظاهر الامر للوجوب والفا في قوله تعالى فاعف عنهم يدل على التعقيب فهذا يدل على انه تعالى اوجب عليه ان يعفو عنهم في الحال
وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم ثم اوجب على رسوله ان يعفو في الحال عنهم واعلم ان قوله فاعف عنهم
ايجاب للعفو على الرسول ولما كان الامر الى الامة لم يوجب عليهم بل ندبهم اليه فقال والعافين عن الناس ليعلم ان حسنات الابرار
سيات المقربين وثانيها قوله تعالى واستغفر لهم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** هذه الاية دلالة قوية على
انه تعالى يعفو عن اصحاب الكباير وذلك لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء
بغضب من الله فثبت ان انهزام اهل احد كان من الكباير ثم انه تعالى نص في الاية المتقدمة على انه عفا عنهم وامر رسوله صلى الله
عليه وسلم في هذه الاية بالعفو عنهم ثم امره بالاستغفار لهم وذلك من ادل الدلايل على ما ذكرنا **المسئلة الثانية**
قوله تعالى واستغفر لهم امر له بالاستغفار لاصحاب الكباير واذا امر بطلب المغفرة لا يجوز ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق
بالكريم فدلت هذه الاية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق اصحاب الكباير فبان يشفعه في حقهم في
القيامة كان اولى **المسئلة الثالثة** انه سبحانه وتعالى عفا عنهم اولا بقوله ولقد عفا الله عنهم امر محمدا
في هذه الاية بالاستغفار لهم لاجلهم كانه قيل له يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت لهم قبل ان تستغفر لهم واعف عنهم فاني قد عفوت
عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الامة وثالثها قوله تعالى وشاورهم في الامر وفيه مسايل

المسألة الأولى يقال شاورهم مشاورة وشوارا ومشورة والقوم شورى وهي مصدر سمي به كقوله وإذ هم نجوى قيل المشاورة مأخوذة من قولهم شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته وقيل مأخوذة من شرت الدابة شورا إذا عرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كأنه بالعرض يعلم خيره وشره فكذلك بالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها

المسألة الثانية الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول عليه السلام بمشاورتهم وجوه الأول أن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم إياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك إهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة الثاني أنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلا إلا أن علوم الخلق متناهية فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فإنه عليه السلام قال أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم ولهذا السبب قال عليه السلام ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم الثالث قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته الرابع أنه عليه السلام شاورهم في واقعة أحد فأشاروا عليه بالخروج وكان ميله إلى أن يخرج فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة الخامس وشاورهم في الأمر لا لتستفيد منهم رأيا وعلما لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبهم لك وإخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فبين لهم على قدر منازلهم السادس وشاورهم في الأمر لا لأنك محتاج إليهم ولكن لأجل أنك إذا شاورتهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلح في تلك الواقعة فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد **السابع** لما أمر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدرا وقيمة فهذا يفيد على أن لهم قدرا عند الله وقدرا عند الرسول وقدرا عند الخلق **الثامن** الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة إلا خواصه والمقربين عنده فهؤلاء لما أذنبوا عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم أن الله تعالى وإن عفا عنهم بفضله إلا أنه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى أن تلك الدرجة العظيمة ما انتقصت بعد التوبة بل أنا أزيد فيها وذلك أن قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولي بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة أمرته بمشاورتكم لتعلموا أنكم الآن أعظم حالا مما كنتم قبل ذلك والسبب فيه أنكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على أعمالكم وطاعتكم والآن تعولون على فضلي وعفوي فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك لتعلموا أن عفوي أعظم من عملكم وكرمي أكثر من طاعتكم والوجوه الثلاثة الأول مذكورة والبقية مما خطر ببالي عند هذا الموضع والله أعلم بمراده وأسرار كتابه

المسألة الثالثة اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس فأما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة فيه في جميع الأشياء أم لا قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الأمر مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته أن الألف واللام في لفظ الأمر ليسا للاستغراق لما بينا أن الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه فوجب حمل الألف واللام هاهنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو فكان قوله وشاورهم في الأمر مختصا بذلك ثم قال القائلون بهذا القول قد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه فأشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق وترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في الباقي والتحقيق في القول أنه تعالى أمر أولي الأبصار بالاعتبار ومدح المستنبطين فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان أكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على أنه كان مأمورا بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحي والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورا بالمشاورة وقد شاورهم يوم بدر في الأسارى وكان من أمور الدين

المسألة الرابعة ظاهر الأمر للوجوب فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب وحمل الشافعي رحمه الله ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها ولو أكرهها الأب على النكاح جاز لكن الأولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا هاهنا

المسألة الخامسة روى الواحدي في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وعندي فيه إشكال لأن الذي أمر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين أمرهم بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت الآية والله أعلم

ثم قال **فإذا عزمت فتوكل على الله** وفيه مسائل

المسألة الأولى المعنى أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه بل يجب أن يقع الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور

المسألة الثانية دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقوله بعض الجهال وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافيا للأمر بالتوكل

بل التوكل هو أن يراعي الأسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق **المسألة الثالثة** حكي عن جابر بن زيد أنه قرأ فإذا عزمت بضم التاء كأن الله تعالى يقول للرسول إذا عزمت أنا فتوكل وهذا ضعيف من وجهين الأول وصف الله بالعزم غير جائز ويمكن أن يقال هذا العزم بمعنى الإيجاب والإلزام والمعنى وشاورهم في الأمر فإذا عزمت لك على شيء وأرشدتك إليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك أحدا والثاني أن القراء لم يقرأها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن والله أعلم ثم قال تعالى إن الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع إليه إلى الله والإعراض عن كل ما سوى الله

قوله تعالى **إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده**

قال ابن عباس إن ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا يغلبكم أحد وإن يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد وفيه مسائل

المسألة الأولى قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لأنه تعالى بين فيما تقدم أن من اتقى معاصي الله تعالى نصره الله وهو قوله بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم بين في هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين أن من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فإنه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه وبنصر غالبا لا يغلبه أحد وأما من أتى بالمعصية فإن الله يخذله ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها وذل لا عز معه

المسألة الثانية احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا بإعانته والكفر لا يحصل إلا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لأنها دالة على أن الأمر كله لله

المسألة الثالثة قرأ عبيد بن عمير وإن يخذلكم من أخذله إذا جعله مخذولا

المسألة الرابعة قوله من بعده فيه وجهان الأول يعني من بعد خذلانه والثاني أنه مثل قولك ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني أنه لما ثبت أن الأمر كله بيد الله وأنه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب أن لا يتوكل المؤمن إلا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر أي على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره

قوله تعالى **وما كان لنبي أن يغل**

اعلم أنه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية في هذا المنع وفيها مسائل

المسألة الأولى الغلول الخيانة وأصله أخذ الشيء في الخفية يقال أغل الجازر والسالخ إذا أبقى في الجلد شيئا على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن في الصدر والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي يجري في أصول الشجرة لأنه مستتر بالأشجار وتغلل الشيء إذا تخلل وخفي وقال عليه السلام من بعثناه على عمل فغل جاء يوم القيامة يحمله على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا إغلال ولا إسلال ويقال أيضا أغل إذا وجد غالا كقولك أبخلته وأجبنته أي وجدته كذلك

المسألة الثانية قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو يغل بفتح الياء وضم الغين أي ما كان للنبي أن يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين أي ما كان للنبي أن يخان واختلفوا في أسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الأولى وبعضها يوافق القراءة الثانية أما النوع الأول ففيه روايات الأولى أنه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا ألا تقسم غنائمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل أحد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما أتحسبون أني أغلكم مغنمكم فأنزل الله هذه الآية الثانية أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي كان عليه السلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية الثالث روى عكرمة وسعيد بن جبير أن الآية نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبي صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت هذه الآية الرابع روي عن ابن عباس من طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبي عليه السلام من الغنائم بشيء فنزلت هذه الآية الخامس روي أنه عليه السلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم من أخذ شيئا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فقال عليه السلام ظننتم أنا نغل ولا نقسم لكم فنزلت هذه الآية واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول بأن يعطي للبعض دون البعض وأما ما يوافق القراءة الثانية فروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غله رجل بمخيط فنزلت هذه الآية واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من فارق روحه جسده وهو بريء من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وعن عبد الله بن عمرو أن رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة فمات فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء أو عباءة قد غلها وقال عليه السلام أدوا الخيط والمخيط فإنه عار ونار وشنار يوم القيامة وروى رويفع بن ثابت الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبا من فيء المسلمين حتى إذا أخلقه رده وروي أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال يا سلمان كان ثوبي خرق فأخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في المتاع

وروي ان رجلا جاء النبي صلى الله عليه وسلم بشراك او شراكين من المغنم فقال اصبت هذا يوم خيبر فقال صلى الله عليه وسلم شراك او شراكان
من نار وروي رجل بسهم في حنين فقال القوم هنيئا له الشهادة فقال عليه السلام كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها
من الغنائم قبل قسمها لتلتهب نارا واعلم انه يستثنى من هذا النهي حالتان الحالة الاولى اخذ الطعام واخذ علف الدابة
بقدر الحاجة قال عبد الله بن ابي اوفى اصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان انه
اصاب يوم المدائن ارغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا على اسم الله الحالة الثانية اذا احتاج اليه ع
روي عن البراء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به **المسئلة الثالثة**
اما القراءة بفتح الياء وضم الغين بمعنى ما كان لنبي ان يخون فله تاويلان الاول ان يكون المراد ان النبوة والخيانة لا يجتمعان
وذلك لان الخيانة سبب للعار في الدنيا والنار في الاخرة فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة والنبوة اعلى المناصب الانسانية
فلا يليق الا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع فثبت ان النبوة والخيانة لا يجتمعان
ونظيره هذه الاية قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد يعني الالهية واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة والتقدير وما كان لنبي
ليغل كقوله ما كان لله ان يتخذ من ولد اي ما كان الله ليتخذ ولدا الوجه الثاني في تاويل هذه الاية على هذه القراءة ان يقال
ان القوم قد التمسوا منه ان يخصهم بحصة زائدة من الغنائم ولا شك انه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فانزل الله تعالى هذه الاية
منبها لعذر في النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ونظيره قوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل وقوله وما كان لنبي
ان يغل اي ما كان يحل له ذلك واذا لم يحل له لم يفعله ونظيره قوله ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا اي ما يحل لنا
واذا عرفت تاويل الاية على هذه القراءة فنقول حجة هذه القراءة وجوه احدها ان اكثر الروايات في سبب نزول هذه الاية حصلة
لا تليق به وثانيها ان ما هو من هذا القبيل في التنزيل اسند الفعل فيه الى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا ان نشرك
بالله وما كان لنا ان نأخذه وما كان لنفس ان تموت وما كان الله ليضل قوما وما كان الله ليطلعكم ويقل ان يقال ما كان
زيد ليضرب واذا كان كذلك وجب الحمل به هذه الاية بل الاعم الاغلب يؤكده ما حكى ابو عبيدة عن يونس انه كان يختار هذه القراءة
وقال ليس في الكلام ما كان لك ان تضرب بضم التاء وثالثها ان هذه القراءة اختيار ابن عباس فقيل له ان ابن مسعود يقرا
يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه الى الخيانة واما القراءة الثانية وهي يغل بضم الياء
وفتح الغين ففي تاويلها وجهان الاول ان يكون المعنى ما كان للنبي ان يخان واعلم ان الخيانة مع كل احد محرمة وتخصيص النبي بهذه
الحرمة فيه فوائد احدها ان المجني عليه كلما كان اشرف واعظم درجة كانت الخيانة في حقه افحش والرسول افضل البشر فكانت
الخيانة في حقه افحش وثانيها ان الوحي كان ياتيه حالا فحالا فمن خانه فربما نزل الوحي فيه فيحصل مع عذاب الاخرة فضيحة
الدنيا وثالثها ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك افحش الوجه الثاني في التاويل
ان يكون من الاغلال اي يخون اي ينسب الى الخيانة قال المبرد تقول العرب اكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته الى الكفر قال
العتبي لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما قيل يفسق ويفجر ويكفر والاولى ان يقال انه من اغللته اي وجدته غالا كما يقال ابخلته
واحمقته اي وجدته كذلك قال صاحب الكشاف وهذه القراءة بهذا التاويل يقرب معناها من معنى القراءة الاولى لان بهذا المعنى
لهذه القراءة هو انه لا يصح ان يوجد النبي غالا الا اذا كان غالا **المسئلة الرابعة** قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة الا انه
في عرف الشرع الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة وقد جاء هذا ايضا في غير الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم
الا انبئكم باكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والارض فان اقتطع احدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الارضين
السبع وعلى هذا التاويل يكون المعنى كونه صلوات الله عليه مبرءا عن جميع الخيانات وكيف لا يقول ذلك والكفار كانوا يبذلون
له الاموال العظيمة لترك اداء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان امينا لله في الوحي النازل اليه من فوق سبع سموات
ان يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة وفيه وجهان الاول وهو قول اكثر المفسرين اجراء هذه الاية
على ظاهرها فالوارد مثل قوله في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم
لانفسكم فذوقوا ما كنتم ويدل عليه قوله لا الفين احدكم يجيء على رقبته يوم القيامة بعير له رغاء او بقرة لها خوار او شاة لها ثغاء
ينادي يا محمد يا محمد فاقول لا املك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ثم يقال له
انزل اليه فخذه فينزل اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال المحققون والفائدة فيه انه اذا جاء يوم القيامة
وعلى رقبته ذلك الغلول ازداد فضيحة الوجه الثاني ان يقال ليس المقصود منه ظاهره بل المقصود تشديد الوعيد على
سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله تعالى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله
فانه ليس المقصود منه هذا الظاهر بل المقصود اثبات ان الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فكذا هاهنا المقصود تشديد الوعيد ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين الاول قال ابو مسلم المراد ان الله تعالى

يحفظ

يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافية الثاني قال ابو القسم الكعبي المراد انه يشهره بذلك
مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء واعلم ان هذا التاويل يحتمل الا ان الاصل المعتبر في علم القران انه يجب اجراء اللفظ على الحقيقة الا اذا
قام دليل يمنع منه وهاهنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سوالان **السوال
الاول** هذا ابلغ من يوفى ما كسبت ليتصل بما قبله والجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم
ان هاهنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب **السوال الثاني**
المعتزلة يتمسكون بهذه الاية في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه
فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى قال في القاتل العمد فجزاؤه جهنم واثبت في هذه الاية
ان كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الايتين القطع بوعيد الفساق والجواب اما سوال الفعل فجوابه المعارضة
بالعلم واما سوال الوعيد فهذا العموم مخصوص بصورة التوبة فكذلك يجب ان يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل
الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن في افعال الله وذلك بان ينقص
من الثواب او يزيد في العقاب قال ولا يتاتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة ان اي شيء فعله تعالى فهو عدل
وحكمة لانه المالك الجواب نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه

قوله تعالى

افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وماواه جهنم وبئس المصير

اعلم انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة وبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين ما
هو فقال افمن اتبع رضوان الله في الاية مسائل **المسئلة الاولى** للمفسرين فيه وجوه الاول افمن اتبع رضوان الله
في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك الثاني افمن اتبع رضوان الله بالايمان به
والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته الثالث افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط
من الله وهم المنافقون الرابع قال الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على
المشركين ففعله بعضهم وتركه اخرون فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا
قوله وقال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل لان كل من اقدم
على الطاعة فهو داخل تحت قوله افمن اتبع رضوان الله وكل من اخلد الى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله كمن باء بسخط
من الله اقصى ما في الباب ان الاية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب **المسئلة
الثانية** قوله افمن اتبع الهمزة فيه للانكار والفاء للعطف على محذوف تقديره افمن اتقى فاتبع رضوان الله **المسئلة الثالثة**
قوله باء به اي احتمله ورجع به وقد ذكرنا في سورة البقرة **المسئلة الرابعة** قرا عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان الله
بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران بالضم كالكفران وبالكسر كالحسبان **المسئلة الخامسة** قوله وماواه جهنم
من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله وكان ماواه جهنم فاما قوله وبئس المصير منقطع عما قبله وهو كلام مبتدا كانه لما
ذكر جهنم اتبعه بذكر صفتها **المسئلة السادسة** نظير هذه الاية قوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان
نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين امنوا
وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار واحتج القوم بهذه الايات وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد
ولولا انه ممتنع في العقول والا لما حسن هذا الاستبعاد واكد القفال ذلك فقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن لان فيه اغراء
بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** تقدير الكلام
لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز
ابلغ من الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة واختلاف هذه الصفات
ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وقال الارواح جنود مجندة واذا كان كذلك ثبت ان الناس في انفسهم درجات لا ان لها درجات **المسئلة الثانية** هم
هم عائد الى لفظ من في قوله افمن اتبع رضوان الله لفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره قوله افمن
كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون فان قوله يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من **المسئلة الثالثة** هم ضمير عائد
الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله فهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى الاول او الى الثاني
او اليهما معا فالاحتمالات ثلاثة بحسب الاحتمالات الثلاثة **الوجه الاول** ان يكون عائدا الى من اتبع رضوان الله والتقدير
افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله لا يستويان بل هم درجات عند الله على حسب اعمالهم والذي يدل على ان هذا الضمير الى من اتبع

الرضوان اولى وجوه الاول ان الغالب في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب الثاني انه تعالى وصف من باء بسخط من الله ومأواهم جهنم وبئس المصير فوجب ان يكون قوله درجات وصفا لمن اتبع رضوان الله الثالث ان عادة القران في الاكثر جارية بان ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقال كتب عليكم القصاص فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند الله علمنا ان ذلك صفة اهل الثواب ورابعها انه مطابق لقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا

الوجه الثاني

ان يكون قوله هم درجات عائدا الى من باء بسخط من الله والحجة ان الضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال والمراد ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان منها ضحضاحا وغمرا وانا ارجو ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال عليه السلام ان اهون اهل النار عذابا رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل يعذب احد عذابي

الوجه الثالث

ان يكون قوله هم عائدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودركات اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب تفاوت اعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت مراتب الخلق في اعمال المعاصي والطاعات وجب ان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب

المسئلة الرابعة

قوله عند الله اي في حكم الله وعلمه وهو كما يقال هذه المسئلة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله عند مليك مقتدر ثم قال والله بصير بما يعملون والمقصود انه تعالى لما ذكر انه فرض على كل احد بقدر عمله جزاء وهذا لا يتم الا اذا كان عالما بجميع افعال العباد على التفصيل الخالي عن الظن والريب والحسبان اتبعه ببيان كونه عالما بالكل تاكيدا لذلك المعنى وهو قوله والله بصير بما يعملون وذكر محمد بن اسحق صاحب المغازي في تاويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها آخر فقال ما كان لنبي ان يغل اي ما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال افمن اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله فرجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر بين ان كل ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذي ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية فاما اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث قوله تعالى

لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم

اعلم ان في هذا النظم وجوها الاول انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الاية وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة الثاني انه لما بين خطأهم في نسبة الخيانة اليه فكانه تعالى قال لا اكتفي في حقه بان ابين براءته عن الخيانة والغلول ولكني اقول ان وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطرق الباطلة ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم فاي عاقل يخطر بباله ان ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة الثالث كانه تعالى يقول ان منكم ومن اهل بلدكم ومن اقاربكم وانتم اهل الخمول والدناءة فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم فيه واحتيالكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل الرابع انه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث من الله به على عباده وجب على كل عاقل ان يعينه باقصى ما يقدر عليه فوجب عليكم ان تحاربوا اعداءه وان تكونوا معه باليد والسيف والسنان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قال الواحدي رحمه الله للمن في كلام العرب معان احدها الذي يسقط من السماء وانزل عليكم المن والسلوى وثانيها ان تمن بما اعطيت وهو قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وثالثها القطع وهو قوله لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون ورابعها الانعام والاحسان الى من تطلب الجزاء منه ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك وقوله ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا فقوله لقد من الله على المؤمنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثة هذا الرسول

المسئلة الثانية

اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثته كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق العالمين لانه مبعوث الى كل العالمين كما قال وما ارسلناك الا كافة للناس الا انه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا اهل الاسلام فلهذا التاويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ونظيره قوله تعالى هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها

المسئلة الثالثة

اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول اكثر كان وجه الانعام في بعثته اكثر وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الامرين احدهما المنافع الحاصلة من اصل البعثة والثاني المنافع الحاصلة بسبب ما فيه

من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره اما المنفعة الحاصلة بسبب اصل البعثة التي ذكرها الله في قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا في طريق الدين وهو من وجوه الاول ان الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو صلوات الله عليه يورد عليهم وجوه الدلائل وينقحها وكلما خطر ببالهم شك او شبهة ازالها واجاب عنها والثاني ان الخلق وان كانوا يعلمون انه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو يشرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي والثالث ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو يورد عليهم انواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل او فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها الرابع ان انوار عقول الخلق تجري مجرى انوار البصر ومعلوم ان الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ونور عقل النبي يجري مجرى طلوع الشمس فيقوي العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذا اشارة حقيقية الى فوائد اصل البعثة واما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فامور ذكرها الله تعالى في هذه الاية اولها قوله من انفسهم واعلم ان وجه الانتفاع بهذا من وجوه الاول انه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين باحواله مطلعين على جميع احواله واقواله فلما شاهدوا منه من اول عمره الى آخره الصدق والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة على الصدق فمن عرف من احواله من اول العمر الى آخره ملازمته الصدق والامانة وبعده عن الكذب والخيانة ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى افحش انواع الكذب يغلب على ظن كل احد انه صادق في هذه الدعوى الثاني انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا وتكرارا وانه الى تمام الاربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد من العالمين ثم انه يذكر قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على الوجه الذي كانوا يجدونه في كتبهم فكل من له عقل سليم علم ان هذا لا يتاتى الا بالوحي السماوي والالهام الالهي الثالث انه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الاموال والازواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا امره وعظم شأنه واخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة الى الله والكاذب انما يقدم على الكذب ليجد الدنيا فاذا وجدها تنعم بها وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا الرابع ان الكتاب الذي جاء به ليس الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وكتابه ليس في تقرير هذين الامرين فعلم كل عاقل صادق انه فيهم بقوله الخامس ان قبل مجيئه كان دين العرب ارذل الاديان وهو عبادة الاوثان واخلاقهم ارذل الاخلاق وهي النهب والغارة والقتل واكل الاطعمة الرديئة ثم لما بعث الله محمدا عليه السلام نقلهم الله ببركة مقدمه في تلك الدرجة التي هي احسن الدرجات الى ان صاروا افضل الامم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات الى الدنيا وطيباتها ولا شك ان فيه اعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول ان محمدا عليه السلام لما ولد فيهم ونشأ فيما بينهم كانوا شاهدين لهذه الاحوال مطلعين على هذه الدلائل فكان ايمانهم مع مشاهدة هذه الاحوال اسهل مما اذا لم يكونوا مطلعين على هذه الاحوال فلهذا المعنى من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وفيه وجه آخر من المنة وذلك انه صار شرفا للعرب وفخرا لهم كما قال وانه لذكر لك ولقومك وذلك لان الافتخار بابراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل فما كان للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله محمدا وانزل القران صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفائدة في قوله من انفسهم ثم قال تعالى بعد ذلك يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان كمال حال الانسان في امرين في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وبعبارة اخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى انزل الكتاب على محمد صلوات الله عليه ليكون سببا لتكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله يتلوا عليهم آياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحي من عند الله الى الخلق وقوله ويزكيهم اشارة الى القوة العملية بسبب تطهيرها عن طرفي الافراط والتفريط وبقائها على الوسط بين الطرفين وقوله ويعلمهم الكتاب والحكمة اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى معرفة التنزيل والحكمة اشارة الى معرفة التاويل وبعبارة اخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة واسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما كانوا عليه قبل هذه النعمة وهو انهم كانوا من قبل في ضلال مبين لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان وقعها اعظم فاذا كان وجه النعمة العلم والاعلام وورد عقيب الجهل والذهاب عن الدين كان اعظم ونظيره قوله ووجدك ضالا فهدى

قوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين

انهم طعنوا في الرسول صلى الله عليه وسلم بان نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة اخرى في هذه الاية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره عن الكفار في يوم احد وهو المراد من قولهم انى هذا واجاب الله عنه بقوله قل هو من عند انفسكم اي هذا الانهزام انما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى تقدير الاية اولما اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا قالوا وتعطف جملة على جملة ودخل حرف الاستفهام على واو العطف لانه صدر الكلام قال الزجاج ومثله من الكلام قول القائل تكلم فلان بكذا وكذا فتقول مجيبا له اوهو ممن يقول ذلك والمعنى اوحين اصابتكم مصيبة قلتم وهو استفهام على سبيل الانكار

المسئلة الثانية قوله اولما اصابتكم مصيبة المراد منها واقعة احد وفي قوله قد اصبتم مثليها قولان الاول وهو قول الاكثرين اي معناه قد اصبتم مثليها يوم بدر وذلك لان المشركين قتلوا من المسلمين يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين والثاني ان المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم ايضا في الاول يوم احد لما عصوا الله هزمهم المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج طعن الواحدي في هذا الوجه فقال كما ان المسلمين نالوا من المشركين يوم احد فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم بدر ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة اما يوم احد فالمسلمون هزموا المشركين اولا ثم انقلب الامر

المسئلة الثالثة الفايدة في قوله قد اصبتم مثليها هو التنبيه على ان امور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فاي استبعاد في ان يهزموكم مرة واحدة اما قوله قلتم انى هذا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله انى هذا معناه من اين هذا وهو استفهام على سبيل الانكار المسئلة الثانية سبب تعجبهم انهم قالوا نحن ننصر الاسلام الذي هو دين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم انه تعالى اجاب عن هذا من وجهين الاول ما ذكره عند حكاية السؤال وهو قوله قد اصبتم مثليها يعني احوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد فاذا اصبتم منهم مثلي هذه الواقعة فكيف تستبعدون هذه الواقعة والثاني قوله قل هو من عند انفسكم وفيه مسائل المسئلة الاولى تقرير هذا الجواب من وجهين الاول انكم انما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول في امور اولها ان الرسول عليه السلم قال المصلحة في ان لا نخرج من المدينة بل نبقى هاهنا فابوا الا الخروج فلما خالفوه توجه الى احد وثانيها ما حكى الله عنهم من فشلهم وثالثها ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلم في محاربة العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى انما وعدهم النصرة بشرط ترك المعصية كما قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لاجرم فات المشروط الوجه الثاني في التاويل ما روي عن علي عليه السلام انه قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد ان الله قد كره ما صنع قومك في اخذهم الفدى من الاسارى وقد امرك بان تخيرهم بين ان يقدموا الاسارى فيضربوا اعناقهم وبين ان ياخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه فقالوا يا رسول الله عشايرنا واخواننا ناخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ونرضى بان يستشهد منا بعددهم فقتل يوم احد سبعون رجلا عدد اسارى اهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم القتل

المسئلة الثانية استدلت المعتزلة على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى بقوله قل هو من عند انفسكم من وجوه احدها ان بتقدير ان يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا اثر لقدرة العبد فيه كان قوله هو من عند انفسكم كذبا وثانيها ان القوم تعجبوا ان الله كيف يسلط الكافر على المومن فالله تعالى ازال التعجب بان ذكر انكم انما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله تعالى لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم قالوا انى هذا اي من اين هذا فهذا طلب سبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض بالايات الدالة على كون فعل العبد بايجاد الله تعالى ثم قال تعالى ان الله على كل شيء قدير اي انه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم ثم انه كما انه قادر على التخلية اذا خالفتم وعصيتم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شيء فيكون مخلوقا لله تعالى فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه واذا كان الله قادرا على ايجاده فلو وجد العبد امتنع كونه تعالى قادرا على ايجاده لانه لما وجد بالعبد امتنع من الله ايجاده لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي الى هذا المحال وجب ان لا يكون العبد موجدا له والله اعلم

قوله تعالى

وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله

اعلم ان هذا متعلق بما تقدم من قوله اولما اصابتكم مصيبة فذكر في الاية الاولى انها اصابتهم لذنبهم ومن عند انفسهم وذكر في هذه الاية انها اصابتهم لوجه اخر وهو ان يتميز المومن عن المنافق وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم احد والجمعان احدهما جمع المسلمين واصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع ابي سفيان

المسئلة الثانية في قوله فباذن الله وجوه الاول ان اذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الاذن لتخلية الكفار وانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لان الاذن في الشيء لا يدفع الماذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز الوجه الثاني فباذن الله اي بعلمه كقوله اذان من الله اي اعلام وكقوله اذناك ما منا من شهيد

وقوله فاذنوا بحرب من الله ورسوله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي رحمه الله فيه فقال الاية تسلية للمومنين مما اصابهم ولا تقع التسلية اذا كان واقعا بعلمه لان علمه عام في جميع المعلومات بدليل قوله تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه الوجه الثالث ان المراد من الاذن الامر بدليل قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى انه تعالى لما امر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مادية الى ذلك الانهزام صح على سبيل المجاز ان يقال ان ذلك حصل بامره الوجه الرابع وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا اولى لان الاية تسلية للمومنين مما اصابهم والتسلية انما تحصل اذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وقدره فحينئذ يرضون بما قضى الله ثم قال وليعلم المومنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى ليتميز المومن عن المنافق وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان واضمر خلافها والنفاق اسم اسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول قال ابو عبيد نافق اليربوع ونفقه وذلك لان جحر اليربوع له بابان القاصعاء والنافقاء فان طلب من احدهما خرج من الاخر فقيل للمنافق انه منافق لانه وضع لنفسه طريقان اظهار الاسلام واضمار الكفر فمن ايهما طلب خرج من الاخر الثاني قال ابن الانباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه انه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل في السرب الثالث انه ماخوذ من النافقاء لكن على غير الوجه الذي ذكره ابو عبيد وهو ان النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الارض ثم انه يرقق ما فوق الجحر حتى اذا رابه ريب دفع التراب براسه وخرج فقيل للمنافق منافق لانه يضمر الكفر في باطنه فاذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام

المسئلة الثانية قوله وليعلم المومنين ظاهره يشعر بانه لاجل ان يحصل له هذا العلم اذن في تلك المعصية وهذا يشعر بحدوث علم الله وهذا محال في حق الله تعالى فالمراد هاهنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المومن من المنافق وليتميز احدهما عن الاخر حصل الاذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الايات المتقدمة المسئلة الثالثة في الاية حذف وليعلم ايمان المومنين ونفاق المنافقين ثم انما الاسم يدل على تاكيد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله ليعلم المومنين يدل على كونهم مستقرين على ايمانهم مثبتين فيه واما المنافقون فما شرعوا في الاعمال اللايقة بالمنافق في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا وفيه مسايل المسئلة الاولى في ان هذا القايل من هو وجهان الاول قال الاصم انه الرسول عليه السلم كان يدعوهم الى القتال الثاني روي ان عبد الله بن ابي بن سلول لما خرج بعسكره الى احد قالوا لم نلقي انفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حزام ابو جابر بن عبد الله الانصاري اذكركم الله ان تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله هذا المسئلة الثانية قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا يعني ان كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان لم يكن في قلبكم ذلك فقاتلوا دفعا عن انفسكم واهليكم واموالكم يعني كونوا اما من رجال الدين او من رجال الدنيا وقال السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا قالوا لان الكثرة احد اسباب الهيبة والعظمة والاول هو الوجه المسئلة الثالثة قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا تصريح بانهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لا بد وان يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول ان يكون المراد ان الفريقين لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا الثاني ان يكون المعنى لو نعلم ما يصح ان يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون ان الذي يقدمون عليه لا يقال له قتال وانما هو القاء النفس في التهلكة لان راي عبد الله كان في الاقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم انه ان كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن في احوال الدنيا قايم مقام العلم وامارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي لو شاهدت من يشهر سيفه في الحرب ان لا تقدم على مقاتلته لانك لا تعلم منه قتالا فكذا القول في سائر التصرفات في امور الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور امارات المحاربة ولا امارات اقوى من قربهم من المدينة عند جبل احد فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق وانه كان غرضهم من هذا الجواب اما التلبيس واما الاستهزاء واما ان كان مراد المنافقين هذا الوجه الثاني فهو ايضا باطل لان الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن الخروج الى ذلك القتال القاء للنفس في التهلكة ثم انه تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان وفيه مسايل المسئلة الاولى في التاويل وجهان الاول انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من انفسهم وما ظهرت منهم امارة تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المسلمين المومنين تباعدوا عن ذلك من ان يظن بهم كونهم مومنين واعلم ان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وايضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على انهم ليسوا من المومنين وذلك لانا بينا ان هذا الكلام يدل على انه سخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد انهم لاهل الكفر اقرب نصرة منهم لاهل الايمان لان في تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال تقوية للمشركين المسئلة الثانية قال اكثر العلماء ان هذا

متصفين من الله على الصغار قال الحسن اذا قال الله اقرب فهو اليقين بانهم مشركون وهو قوله مائة الف او يزيدون فهذه الزيادة لا شك
فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك عن الايمان والكفر فلما دلت الاية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدي
في البسيط هذه الاية دليل على ان من اتى بكلمة التوحيد لم يكفر لانه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم مع انهم كانوا كافرين لاظهارهم القول
بلا اله الا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والمراد ان لسانهم مخالف لقلبهم وان كانوا يظهرون الايمان
باللسان لكنهم يضمرون في قلوبهم الكفر ثم قال والله اعلم بما يكتمون فان قيل ان المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون احدهما
اعلم به من الاخر فما معنى قوله والله اعلم بما يكتمون قلنا المراد ان الله تعالى يعلم تفاصيل تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره

قوله تعالى

اعلم ان الذين حكى الله عنهم انهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فوصفهم الله تعالى بانهم كما قعدوا واحتجوا لقعودهم فكذلك يثبطوا غيرهم
واحتجوا لذلك فحكى تعالى انهم قالوا لاخوانهم ان الخارجين لو اطاعونا ما قتلوا فخوفوا من اراد موافقة الرسول في محاربة الكفار
بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم احد من الكفار على المسلمين من القتل لان المعلوم من الطباع محبة الحيوة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب
يجري مجرى ما يورده الشيطان من الوساوس وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في محل الذين وجوه احدها النصب على
البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير في يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتداء بتقدير هم الذين و
رابعها ان يكون نصبا على الذم **المسئلة الثانية** قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن ابي واصحابه
وقال الاصم لا يجوز لان عبد الله بن ابي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم احد وهذا القول فهو واقع ممن تخلف لانه
قال الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا اي في القعود فما قتلوا فهو كلام متاخر عن الجهاد قاله من خرج عن الجهاد
ولمن هو قوي السن في ذلك ليجعله شبهة فيما بعد مفيدا لهم في الجهاد **المسئلة الثالثة** قالوا لاخوانهم اي قالوا لاجل
اخوانهم وقد سبق بيان المراد من هذه الاخوة في النسب او الاخوة بسبب المشاركة في الدار او في عداوة الرسول او في عبادة الاوثان
المسئلة الرابعة قال الواحدي رحمه الله الواو في قوله وقعدوا واو الحال ومعنى هذا القعود عن الجهاد يعني من
قتل باحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا فاجاب الله عن ذلك بقوله قل فادرءوا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين
فان قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع ان الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن اما التحرز عن الموت فغير ممكن البتة والجواب ان هذا
الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى الا اذا اعترفنا بالقضاء وقد اعترفنا بان الكافر لا يقتل المسلم الا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل
وبين الموت فرق فيصح الاستدلال اما اذا قلنا بان فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه كان الفرق بين القتل وبين الموت ظاهرا من الوجه
الذي ذكرتم فيفضي الى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ومعلوم ان المفضي الى ذلك يكون باطلا فثبت ان هذه الاية دالة على الكل
بقضاء الله وقوله ان كنتم صادقين يعني ان كنتم صادقين في كونكم مستقلين بالحذر عن المكاره والوصول الى المطالب والله اعلم

قوله تعالى

ولا تحسبن

اعلم ان القوم لما ثبطوا الراغبين في الجهاد بان قالوا الجهاد يفضي الى القتل كما في حق من خرج الى الجهاد يوم احد والقتل شيء مكروه فوجب
الحذر عن الجهاد ثم ان الله تعالى اخبر ان قولهم الجهاد يفضي الى القتل كلام باطل بل القتل انما يحصل بقضاء الله وقدره كما ان الموت يحصل
بقضاء الله فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم اجاب عن تلك الشبهة في هذه الاية
بجواب اخر وهو انا لا نسلم ان القتل في سبيل الله شيء مكروه وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله احياه الله بعد القتل وخصه بدرجات
القربة والكرامة واعطاه الله افضل انواع الرزق واوصله الى اجل مراتب الفرح والسرور فاي عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون
مكروها فهذا وجه النظم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** هذه الاية واردة في شهداء بدر واحد لانه في وقت نزول
هذه الاية لم يكن احد من الشهداء الا من قتل في هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما ثبطوا المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا
مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين وفيه وتحقيق الكلام ان من ترك
الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير ان يصل اليه فهو حقير قليل ومن اقبل على الجهاد فاز بنعيم الاخرة قطعا وهو نعيم عظيم
ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم واذا كان الامر كذلك ظهر ان الاقبال على الجهاد افضل من تركه **المسئلة الثانية**
اعلم ان ظاهر الاية يدل على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان يكون المراد منه حقيقة او مجازا فان كان المراد هو حقيقة فاما ان يكون
المراد انهم سيصيرون في الاخرة احياء او المراد انهم احياء في الحال وبتقدير ان يكون هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات
الحياة الروحانية او اثبات الحيوة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الاية احتمالات الاول ان يفسر
الاية بانهم سيصيرون احياء في الاخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمي المعتزلة منهم ابو القسم الكعبي قال وذلك لان المنافقين الذين

حكى الله عنهم ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحيوة ولا يصلون الى خير وانما كانوا
يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين في هذه الاية انهم سيبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور
والبشارة واعلم ان هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه قوله بل احياء ظاهره يدل على كونهم احياء
حال نزول هذه الاية فحمله على انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول عن الظاهر انه لا شك ان جانب
الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في اهل العذاب انه احياهم قبل القيامة
لاجل التعذيب فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحياة وايضا قال تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا واذا جعل الله اهل العذاب احياء قبل قيام القيامة لاجل التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل القيامة
لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك اولى انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث في الجنة كما قال للرسول
عليه السلام ولا تحسبن مع ان علمه بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه السلام لعله
ما كان يعلم انه شرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيامة لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل
انه عليه السلام وان كان عالما بانهم سيصيرون احياء عند البعث لكنه غير عالم بانهم من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله بانهم سيصيرون احياء
ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن انما تناول الموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي ازيل
هذا الحسبان هو كونهم احياء في الحال لانه لا حسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم القيامة وقوله يرزقون فرحين فهو خبر مبتدأ ولا
تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والقوم
الذين لم يلحقوا بهم لا بد ان يكونوا في الدنيا فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وان يكون قبل قيام القيامة والاستبشار لا
بد وان يكون مع الحيوة فدل على كونهم احياء قبل قيام القيامة وفي هذا الاستدلال بحث سياتي ذكره
ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء ان ارواحهم في اجواف طير خضر وانها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها
وتسرح في الجنة حيث شاءت وتاوي الى قناديل من ذهب تحت العرش فلما راوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون
ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى اني مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا
فانزل الله تعالى هذه الاية وسيل ابن مسعود رضي الله عنه عن هذه الاية فقال سالنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة
في قبة خضراء وفي رواية في روضة خضراء وعن جابر بن عبد الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ابشرك ان اباك حيث
اصيب باحد احياه الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل بك فقال يا رب احب ان تردني الى الدنيا فاقتل فيك مرة
اخرى والروايات في هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه الروايات وقال انها غير جائزة
لان الارواح لا تنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح ومنزلة الروح من البدن منزلة الوقت وايضا الخبر الذي ظاهر ويقتضي ان
هذه الارواح في حواصل الطير وايضا ظاهره يقتضي انها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وهذا ينافي كونها في حواصل الطير والجواب
اما الطعن الاول فمبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين انه ليس الامر كذلك واما الطعن الثاني فمدفوع لان القصد
من امثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال الافات والمخافات فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال
واما الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في هذه الاية ان المراد ان الشهداء احياء في الحال والقائلون بهذا القول منهم من اثبت هذه
الحيوة للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية
ويدل عليه امران احدهما ان اجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والانسان المخصوص شيء باق من اول عمره الى اخره والباقي
مغاير للمتبدل والذي يؤكد ما قلناه انه تارة يصير سمينا واخرى هزيلا وانه يكون في اول الامر صغيرا ثم يكبر وينمو ولا شك
ان كل انسان يجد من نفسه انه شيء واحد من اول عمره الى اخره فصح ما قلناه الثاني ان الانسان قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون
غافلا عن جميع اعضائه واجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت بهذين الوجهين انه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد ذلك
يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا
قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك الشيء حيا وان قلنا اماته الله الا انه
تعالى يعيد الحيوة اليه وعلى هذا التقدير زوال الشبهات بالكلية عن ثواب القبر كما في هذه الاية وعن عذاب القبر كما في قوله
اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرنا انه لا امتناع في ذلك فظاهر الاية دال عليه فوجب المصير اليه والذي يؤكد ما قلناه القران
والحديث والعقل اما القران فايات احدها قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي ولا شك ان المراد من قوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي وفاء التعقيب تدل على ان حصول هذه الحيوة
يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن
موت البدن ثم قال ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنهم وانما هو هو بحيوته وذاته المخصوصة فدل على ان ذلك

باق بعد موت البدن وثانيها قوله واما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب تدل على ان
هذا الروح والريحان حاصلة عقيب الموت واما الخبر فقوله عليه السلم من مات فقد قامت قيامته وفاء التعقيب تدل
على ان قيامة كل احد حاصلة بعد موته واما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله وايضا عليه السلام قال
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وايضا روي عنه عليه السلم يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول
هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يا رسول الله انهم اموات فكيف تناديهم فقال عليه السلم انهم اسمع منكم لفظ هذا
معناه وايضا قال عليه السلم انبياء الله لا يموتون بل ينقلون من دار الى دار وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد
واما المعقول فمن وجوه الاول هو ان وقت الموت يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس بل النفس تقوى في
النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على المغيبات فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن في ان موت
البدن لا يستعقب موت النفس الثاني وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه يؤدي الى الموت وهذه الافكار
سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا
يقوي الظن في ان النفس لا تموت بموت البدن الثالث ان احوال النفس على ضد احوال البدن وذلك لان النفس انما تفرح
وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه السلم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني ولاشك ان ذلك الشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بانوار عالم الغيب وايضا فانا نرى ان الانسان
اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان او الفوز بمنصب او بالوصول الى معشوق قد ينسى الطعام والشراب بل يصير بحيث لو
دعي الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من انفسهم انه
اذا لاحت لهم شيء من تلك الانوار واشرقت لهم شيء من تلك الاسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادات
النفسانية كالمضادة للسعادات الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن ان النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك
وجب ان لا تموت النفس بموت البدن ونحن بهذه الاقناعيات كافية في هذا المقام واعلم انه متى تقررت هذه القاعدة
زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القران من ثواب القبر وعذابه اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين
ارواح الشهداء احياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله به ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي واعلم ان الاية
دالة على ذلك وهي قوله احياء عند ربهم ولفظ عند مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله فمن عنده لا
يستكبرون عن عبادته فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله
وهذه كلمات تفتح على العقل ابواب معارف الاخرة الوجه الثالث في تفسير هذه الاية من يثبت هذه الحيوة للاجساد والقائلون
بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد اجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل
انواع السعادات والكرامات اليها ومنهم من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ومنهم من طعن فيه
فقال انا نرى اجساد هؤلاء الشهداء تأكلها السباع فاما ان يقال ان الله يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها
او يقال ان تلك الاجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ويؤلفها ويرد الحيوة اليها ويوصل الثواب اليها
وكل ذلك مستبعد ولانا قد نرى الميت المقتول باقيا اياما الى ان تنفسخ اعضاؤه وتنفصل القيح والصديد فان جوزنا كونها
حية منعمة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة الوجه الرابع في تفسير هذه الاية ان يقول ليس المراد من كونهم احياء حصول الحيوة
فيها بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه الاول قال الاصم البلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت
عاقبته في الغبطة البهجة والسعادة والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا ينتفع به احد انه
ميت وليس بحي وكما يقال للبليد انه حمار وللموذي انه سبع وروي ان عبد الملك بن مروان لما راى الزهري وعلم فقهه وتحقيقه
قال له ما مات من خلف مثلك وبالجملة لا شك ان الانسان اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل المجاز انه
ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم مجاز هذه الاية ان اجسادهم باقية في قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض البتة واحتج
هؤلاء بما روي انه لما اراد معاوية ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادي من كان له قتيل فليخرج من هذا الموضع قال
جابر فخرجنا اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصابت المسحاة اصبع رجل منهم فانقطرت دما والثالث ان المراد لكونهم احياء
انهم لا يغسلون كما يغسل الاموات فهذا مجموع ما قيل في هذه الاية والله اعلم باسرار المخلوقات **المسئلة الثالثة**
قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله او لكل احد وقرئ بالياء وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله
والثاني ولا يحسبن حاسب والثالث ولا يحسبن الذين قتلوا انفسهم احياء امواتا قال وقرئ تحسبن بفتح السين وقرا ابن عامر
قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف **المسئلة الرابعة** قوله بل احياء قال الواحدي التقدير بل هم احياء

قال صاحب الكشاف قرئ احياء بالنصب والتقدير بل احسبهم احياء واقول ان الزجاج قال ولو قرئ احياء بالنصب لجاز على معنى
بل احسبهم احياء طعن ابو علي الفارسي فيه وقال لا يجوز ذلك لانه امر بالشك والامر بالشك غير جائز على الله ولا يجوز تفسير الحسبان
بالعلم لان ذلك لم يذهب اليه احد من العلماء واهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فيه فلم قلتم انه لا يجوز
ان يامر الله بالظن اليس ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن واقول هذه المناظرة من الزجاج وابي علي الفارسي تدل على انه ما قرئ
احياء بالنصب بل الزجاج كان له ان يدعي ان له وجها في اللغة والفارسي نازعه فيه وليس كل ما له وجه في الاعراب جازت القراءة
به اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه احدها بحيث لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله تعالى والثاني هم احياء عند
ربهم اي هم احياء في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة بخلافه والثالث ان عند معناه القرب
والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله والذين عند ربك اما قوله يرزقون فرحين فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة
خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما
الحكماء فانهم قالوا اذا اشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما بكون ذواتها منيرة
مشرقة متلالئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية والثاني بكونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة ثم
قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الى
الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما اتاهم الله من فضله يعني فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول
بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الرزق لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
من خلفهم ان لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله ان لا خوف في محل الخفض بدل من الذين والتقدير يستبشرون بان لا خوف ولا
حزن فالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل
الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة **المسئلة الثانية** اعلم ان الذين سلموا كون
الشهداء احياء قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الاية تاويلا والذين منعوا من كونهم احياء قبل قيام القيامة ذكروا لها تاويلا اخر اما الاول
فهو ان يقال ان الشهداء يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شاء الله فيصيبون من الرزق و
الكرامة ما اصبنا فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا واما الثاني فهو ان يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون
فرحين بما اتاهم الله من فضله والمراد بقوله لم يلحقوا بهم من خلفهم هم اخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء يدخلون
الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من ماوى
المؤمنين والنعيم المعد لهم ولما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك اعينهم هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم ان التاويل
الاول اقوى وذلك لان حاصله يرجع الى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا امر عام في حق كل المؤمنين
ولا معنى لتخصيص الشهداء بذلك وايضا كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول
لان منازل الانبياء والصديقين فوق منازل الشهداء قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة في التخصيص اما اذا فسرنا الاية بالوجه الاول بقي لتخصيص المجاهدين بهذه الخاصية اعظم الفوائد
فكان ذلك اولى والله اعلم **المسئلة الثالثة** الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب
فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم فيما سياتيهم من احوال القيامة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم
الدنيا يستبشرون بنعمة من الله وفضل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى بين انهم كانوا يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
على ما ذكرنا ثم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعم وانما اعاد لفظ يستبشرون لان الاستبشار الاول كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم
والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم خاصة فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب
من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول
الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الاخرة **المسئلة الثانية** قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هي الثواب
والفضل هو التفضل الزائد **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم من استبشارهم بسعادة
انفسهم لان الاستبشار الاول في الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح حال اخوانه ومتعلقيه
يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال وان الله لا يضيع اجر المؤمنين وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا الكسائي وان بكسر الالف على الاستيناف وقرا الباقون بفتحها على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وبفضل وبان
الله لا يضيع اجر المؤمنين والقراءة الاولى عندي اكمل لان على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط وعلى القراءة الثانية
يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولا شك ان المقام الاول اكمل لان كون العبد مستغرقا في فضل الله اتم من اشتغاله
بطلب اجر عمله **المسئلة الثانية** المقصود من الاية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور والتعظيم الى الشهداء

ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مومن يستحق شيا من الاجر والثواب فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة المسئلة
الثالثة الاية عندنا دالة على العفو عن فساق اهل الصلوة لانه بايمانه يستحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مويدا مخلدا
لما وصل اليه اجر ايمانه فحينئذ يضيع اجر المومنين على ايمانهم وذلك خلاف الاية

قوله تعالى

اعلم ان الله تعالى مدح المومنين على غزوتين يعرف احديهما بغزوة حمراء الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلتان بغزوة
احد اما غزوة حمراء الاسد فهي المراد من هذه الاية على ما سنذكره ان شاء الله تعالى وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
في محل الذين وجوه الاول وهو قول الزجاج انه رفع بالابتداء وخبره للذين احسنوا منهم الى اخر هذه الاية الثاني ان يكون محله
هو الخفض على النعت للمومنين الثالث ان يكون نصبا على المدح المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الاية قولان
الاول وهو الاصح ان ابا سفين واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحاء ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا القليل فلم تركناهم
بل الواجب ان نرجع ونستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يذهب الى الكفار ويريهم من نفسه ومن
اصحابه قوة فندب اصحابه للخروج في طلب ابي سفين وقال لا اريد ان يخرج الان معي الا من كان معي في القتال فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمراء الاسد وهو من المدينة على ثلاثة اميال فالقى الله الرعب في قلوب المشركين و
انهزموا وروي انه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى كل ذلك لاثخان الجراحات فيهم وكان
فيهم من يتوكا على صاحبه ساعة ويتوكى عليه صاحبه ساعة الثاني قال ابو بكر الاصم نزلت هذه الاية في يوم احد لما رجع الناس
اليه يوم احد صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشدهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنه بعد ان مثلوا بحمزة فقذف
في قلوبهم الرعب فانهزموا وصلى عليهم صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وذكروا ان صفية جاءت لتنظر الى اخيها حمزة فقال عليه السلام
للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة اخيها فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى فقال للزبير فدعها تنظر اليه فقالت
خيرا واستغفرت له وجاءت امراة قد قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما رات النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت ان كل مصيبة
بعدك هدر هذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية واكثر الروايات على الوجه الاول المسئلة الثالثة استجاب بمعنى اجاب
ومنه قوله فليستجيبوا لي وقيل اجاب فعل الاجابة واستجاب طلب ان يفعل الاجابة لان الاصل في الاستفعال طلب الفعل والمعنى
الذين اجابوا واطاعوا الله في اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابتهم الجراحات القوية اما قوله تعالى احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم
ففيه مسايل المسئلة الاولى في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا وجوه الاول احسنوا دخل تحت الاتيان بجميع المامورات
وقوله واتقوا دخل تحت الانتهاء عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم الثاني احسنوا في طاعة الرسول
في ذلك الوقت واتقوا الله في التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم الاستجابة للرسول وان بلغ الامر بهم في الجراحات ما بلغ بعد
ان يتمكنوا معه من النهوض الثالث احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتقوا ارتكاب شي من المنهيات بعد ذلك
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا كلهم لا بعضهم

قوله تعالى

وفي الاية مسايل المسئلة الاولى هذه الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روي ابن عباس ان ابا سفين لما عزم ان ينصرف
من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه السلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله
فلما حضر الاجل خرج ابو سفين مع قومه حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي
وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه
اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين
يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراي اتوكم في دياركم فقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم
فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده لاخرجن اليهم وحدي فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه نحو
من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود وذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهي ماء لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام
ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين ووافقوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا
ادما وزبيبا واصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفين الى مكة وسمى اهل مكة جيشه جيش السويق
وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا الكلام في سبب نزول هذه الاية المسئلة الثانية في محل الذين وجوه احدها
انه صفة للمومنين تقديره والله لا يضيع اجر المومنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله الذين استجابوا الثالث انه رفع
بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا المسئلة الثالثة المراد بقوله الذين من تقدم ذكرهم وهم الذين استجابوا لله والرسول
وفي المراد بقوله قال لهم الناس فيه وجوه الاول ان هذا القايل هو نعيم بن مسعود الثقفي كما ذكرناه في سبب نزول هذه الاية

وانما جاز اطلاق لفظ الناس على الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله اتباع يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك
الفعل الى الكل قال الله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك
وانما فعله اسلافهم الا انه اضيف اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم في تلك الافعال وكذا هاهنا يجوز ان يضاف القول الى
الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحق انه ركب من عبد القيس بابي سفين فدسهم الى
المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد ابي سفين
القوم قد اتوكم في داركم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم احد المسئلة الرابعة قوله
تعالى ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس هو ابو سفيان واصحابه ورؤساء عسكره وقوله قد جمعوا لكم اي جمعوا لكم الجموع
فحذف لان العرب تسمي الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم اي كونوا خايفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين
لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا فقال عليه السلام تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسايل المسئلة
الاولى الضمير في قوله فزادهم الى ما يعود فيه قولان الاول انه عايد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثاني انه عايد
الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا
القول حسنت اضافتها الى هذا القول والى هذا القايل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعاءي الا فرارا وقوله تعالى فلما
جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا المسئلة الثانية المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا
اليه بل حدث في قلوبهم عزم متاكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول في كل ما يامر به وينهى عنه ثقل ذلك او خف لانه قد
كان فيهم من كانت به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدايهم ويويدهم في هذه
المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا المسئلة الثالثة الذين يقولون ان الايمان عبارة لا عن التصديق بل عن
الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بهذه الاية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة في الايمان والذين لا يقولون
بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت في مراتب الايمان وفي شعايره فصح القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا المسئلة الرابعة
هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة
جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الاخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه
سبحانه قلب القصة هاهنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة
وذلك يدل على ان الدواعي والصوارف من الله وانه متى حدثت في القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل والمراد انهم كلما ازدادوا ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن الانباري حسبنا الله اي
كافينا الله ومثله قول امرئ القيس وحسبك من غنى شبع وري اي يكفيك الشبع والري واما الوكيل
ففيه اقوال احدها انه الكفيل قال الشاعر

ذكرت ابا اروى فبت كانني برد الامور الماضيات وكيل

اراد كانني برد الامور كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على صحة هذا القول ان نعم سبيلها ان يكون الذي
بعدها موافقا للذي قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا احسن من قول من يقول خالقنا
الله ونعم الرازق فكذا هاهنا تقدير الاية يكفينا الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافي
والكفيل يجوز ان يكون وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا
بنعمة من الله وفضل وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى فخرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه
كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد والسدي النعمة هاهنا
العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الاخرة وقوله لم يمسسهم سوء اي لم يصبهم قتل ولا
جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله اي طاعة رسوله وطلبه والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفي ذلك
القاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم واظهار الخطاء رايهم حيث حرموا انفسهم ما فاز به هولاء وروي انهم قالوا هل يكون
هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم ان اهل المغازي اختلفوا فذهب الواقدي الى تخصيص الاية
الاولى بواقعة حمراء الاسد والثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الايتين في واقعة بدر الصغرى والاول اولى
لان قوله تعالى من بعد ما اصابهم القرح كانه يدل على قرب عهدهم بالقرح والمدح فيه اكثر من المدح على الخروج
على العدو من وقت اصابة القرح بسنة والاول الا ان ايضا محتمل والقرح على هذا القول يجب ان يفسر بالهزيمة
فكانه قيل ان الذين انهزموا ثم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله في سائر امورهم ثم استجابوا لله والرسول عازمين على
الثواب موطنين انفسهم على لقاء العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا

ومعينا فلهم اجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم في الهزيمة اذا كانوا قد تابوا عنها والله اعلم **قوله تعالى** انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه
اعلم ان قوله الشيطان خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان يخوف اولياءه جملة مستانفة بيان لتشيطنه او الشيطان صفة لاسم الاشارة
ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في الكفر كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو
الشيطان يخوف بالوسوسة اما قوله يخوف اولياءه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله
الشيطان يخوف اولياءه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم باوليائه فحذف المفعول
الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فاذا خفت عليه فالقيه في اليم اي فاذا خفت عليه من فرعون ومثال
حذف الجار قوله تعالى لينذر باسا شديدا معناه لينذركم بباس شديد وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم بيوم التلاق
وهذا قول الفراء والزجاج وابي علي قالوا ويدل عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه القول الثاني ان هذا على قول
القائل خوفت زيدا عمرا وتقدير الاية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت الاموال اي اعطيت
القوم الاموال قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر باسا شديدا اي
لينذركم باسا وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حرف جر
تقول خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه **القول الثالث**
ان معنى الاية يخوف اولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون
امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لمراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول
الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه فاما الاولياء فهم المشركون
والكفار وقوله فلا تخافوهم فالكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثالث عائدة الى الناس
في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافون فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى
ما يامركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي ان يؤثروا خوف الله على خوف الناس **قوله تعالى**

ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله شيئا

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذا في جميع ما في القران الا قوله لا يحزنهم
الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلها بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري
اللغة الجيدة حزنه يحزنه على قراءة اكثر القراء وحجة نافع انهما لغتان يقال حزن يحزن حزنا واحزن يحزن كاكرم يكرم
لغتان **المسئلة الثانية** اختلفوا في سبب نزول هذه الاية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله
تعالى جعل رسوله امنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا
الصنيع انما يضرون انفسهم ولا يضرون الله ولا بد من حمل ذلك على انهم لن يضروا النبي واصحابه من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك
فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من الضرر بالنبي صلى الله عليه وسلم والاولى ان يكون
ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل
يضمحل امرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك ويعلو شانك الثاني انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم حتى انهم كانوا
يخوفون المؤمنين بسبب وقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او لسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة
يكون الامر له وتارة عليه ولو كان رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول يحزن بسببه
قال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب
فانه عليه السلام ظن انهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن ان يقوى
هذا الوجه بامور الاول ان المستمر على الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان
الثاني ان ارادته تعالى ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة لا يليق الا بمن قد امن فاستوجب ذلك ثم احبط الثالث ان الحزن انما
يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ثم كفروا حزن النبي صلى الله عليه وسلم
عند ذلك لفوات التكثير بهم فامنه الله تعالى من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان احواله لا تتغير **القول الرابع**
ان المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال
رحمه الله ولا يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
الى قوله ومن الذين هادوا فدلت هذه الاية على ان حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار **المسئلة الثالثة**
في الاية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة والجواب من وجهين الاول

انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كان يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله عن الاسراف فيه الا ترى الى
قوله تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني ان المعنى لا يحزنوك لخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله انهم
لن يضروا الله شيئا يعني انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا
الله شيئا والمعنى انهم لن يضروا النبي واصحابه شيئا وقال عطاء يريد لن يضروا اولياء الله شيئا ثم قال تعالى يريد الله
الا يجعل لهم حظا في الاخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه رد على المعتزلة وتنصيص على ان الخير والشر بارادة
الله قال القاضي المراد به انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول انه
عدول عن الظاهر والثاني يتعذر ان يكون الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال
المسئلة الثانية قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا ذلك جائز والاية دالة على قول اصحابنا
لانه قال يريد ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة فبين ان ارادته متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة المعنى انه تعالى ما اراد ذلك
كما قال ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان النكرة في موضع النفي
تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الاية ثم قال ولهم عذاب اليم وهذا كلام مبتدا والمعنى انه كما لا
حظ لهم البتة من منافع الاخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الاخرة **قوله تعالى**

ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم

اعلم انا لو حملنا الاية الاولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الاية على المرتدين لا يبعد ايضا حمل الاية الاولى على المرتدين
وحمل هذه الاية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه
ويستنصرون به على اعدائهم فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكانهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري
من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد ايضا حمل هذه الاية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا الايمان
فاذا خلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى ان الذين
يسارعون في الكفر لن يضروا الله شيئا وقال في هذه الاية ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا
التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين اولا ثم امنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على
شدة الاضطراب وضعف الراي وقلة الثبات ومثل هذا الانسان لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر
بالغير وثانيها ان امر الدين اهم الامور واعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر
وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل او الترك في مثل هذا المهم العظيم باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة
عقلهم وشدة حماقتهم ومثل هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء
على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله هذا القدر وهو انه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الاخرة
كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الاية والله اعلم بمراده ه

قوله تعالى

ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين

اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة ليثبطوا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انهم انما ثبطوا لانه خوفهم بان يقتلوا
كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان اقوال الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن ان يعتمد
على فضل الله ثم بين في هذه الاية ان بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل اولئك الذين قتلوا باحد لان هذا البقاء صار وسيلة
الى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا
والثواب الجزيل في الاخرة فترغيب اولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا الجاهل هذا
وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبن
الذين يفرحون بما اتوا فلا يحسبنهم في الاربعة بالياء وضم الباء في قوله فلا يحسبنهم وقرا نافع وابن عامر بالياء الا قوله فلا يحسبنهم فانه بالتاء
وقرا حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدمناه في سورة البقرة اما الذين قرءوا بالياء المنقوطة من تحت فقوله
يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل وقوله حسبت ان زيدا منطلق وحسبت ان يقوم عمرو فقوله في الاية انما نملي لهم خير لانفسهم يسد
مسد المفعولين ونظيره قوله تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون واما قراءة حمزة بالتاء المنقوطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره
الزجاج وهو ان الذين كفروا نصب بانه المفعول الاول وانما نملي لهم بدل عنه وخير لانفسهم هو المفعول الثاني والتقدير ولا تحسبن
يا محمد ان املاءنا للذين كفروا خير لهم ومثله مما جعل ان الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم

فقولها انها لكم بدل من احدى الطائفتين **المسئلة الثانية** ما في قوله انما نملي يحتمل وجهين احدهما ان يكون بمعنى الذي فيكون التقدير لا يحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف الهاء من نملي لانه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رايت زيد والاخر ان تكون ما مع الفعل بعدها في تقدير المصدر والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف حق ما المصدرية واذا كان كذلك فكان حقها في قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصحف لذلك المصحف واجب واما في قوله انما نملي لهم ليزدادوا فههنا يجب ان تكون متصلة لانها كافة بخلاف الاولى **المسئلة الرابعة** معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتاخير قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوت من الدهر ملوة وملوة وملاوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد قال الاصمعي يقال املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار **المسئلة الخامسة** احتج اصحابنا بهذه الاية في مسئلة القضاء والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه سبحانه فاعل الخير والشر الثاني انه تعالى نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر والمعاصي بارادة الله ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين اي انما نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث انه تعالى اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان والاتيان بخلاف مخبر خبر الله تعالى مع ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت المعتزلة اما الوجه الاول فليس المراد من الاية ان هذا الاملاء ليس بخير انما المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء يوم احد لان كل هذه الايات في شان احد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين من الجهاد على ما تقدم شرحه في الايات المتقدمة فبين تعالى ان بقاء الكافرين في الدنيا واملاءه لهم ليس بخير لهم من ان يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء اخير منه من ذلك القتل ان لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيرا واما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الاية ان الغرض من الاملاء اقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الاية تحتمل وجوها من التاويل احدها ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد ذرانا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك الا لزيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير لانفسهم وثالثها انه تعالى لما امهلهم مع علمه بانهم لا يزدادون عند ذلك الامهال الا تماديا في البغي والطغيان اشبه هذا حال من فعل هذا الاملاء لهذا الغرض والمشابهة احد اسباب حسن المجاز ورابعها وهو السؤال الذي ذكره القوم وهو ان اللام في قوله ليزدادوا اثما غير محمول على الغرض باجماع الامة اما على قول اهل السنة فلانهم يحيلون تعليل افعال الله بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله معلل بغرض التعذيب والايلام بل عندنا انه تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذا اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال ثم بعد هذا قول القائل ما المراد من هذا اللام غير ملتفت اليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذا اللام للتعليل فاذا بطل ذلك سقط استدلاله واما الوجه الثالث انما بنى استدلاله وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه ويلزم ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول ان قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية في الامر وليس معناه انه ليس خيرا من شيء اخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكره الا عند ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا الا احد الامرين عرفنا انه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء اخر واما السؤال الثاني فهو متمسك بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الاية التي تمسكنا بها خاصة والاية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام واما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وايضا فالبرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم انهم لا بد وان يصيروا موصوفين بازدياد البغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان ويجب ان يريد منهم ازدياد البغي والطغيان وحينئذ يثبت ان المقصود هو التعليل وانه لا يجوز المصير الى لام العاقبة واما السؤال الرابع وهو التقديم والتاخير فالجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتاخير ترك للظاهر وثانيها قال الواحدي رحمه الله هذا انما يحسن لو جازت قراءة انما نملي لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم ليزدادوا اثما بالفتح ولم توجد هذه القراءة البتة وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون المراد من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتاخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع واما السؤال الخامس وهو قوله هذا اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه ان عندنا يمتنع تعليل افعال الله لغرض قصده من العباد فاما ان يفعل تعالى فعلا يحصل منه شيء اخر فهذا غير ممتنع وايضا قوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما ينصص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير والاحسان اليهم والقوم يقولون بذلك فنصه الاية

حجة

حجة عليهم من هذا الوجه واما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله تعالى فالجواب ان تاثير قدرة الله في ايجاد المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمكن ان يكون العلم مانعا عن القدرة اما في حق العبد فتاثير قدرته في ايجاد الفعل متاخر عن تعلق علم الله بعدمه فصلح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الاية **المسئلة السادسة** اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الاية وقالوا هذه الاية دالة على ان اطالة العمر وايصاله الى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل ايضا يقرره وذلك لان من اطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام انعاما فاذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا عقاب الاخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقية واما الايات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعما في الظاهر ولكنها نقم وافات في الحقيقة والله اعلم

قوله تعالى

ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب

واعلم ان هذه الاية من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعاه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر تعالى ان كل هذه الاحوال صادرة لدلالة على امتياز المؤمن من المنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى منكم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر سبحانه انه لا يجوز في حكمته ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي حتى يميز الخبيث بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف وفتح اليا الاولى وكسر الميم وسكون اليا الاخرى قال الواحدي رحمه الله وهما لغتان يقال مزت الشيء بعضه من بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز اذى عن طريق فهو له صدقة وحجة من قرا بالتخفيف ان الميز يفيد فائدة التمييز وهو اخف في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في التفرق والتفريق وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرا بالتشديد للتكثير والمبالغة وفي المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ههنا اولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما **المسئلة الثانية** قد ذكرنا ان معنى الاية وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق واشتباهه حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المؤمن واختلفوا باي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت على ايمانه وعلى تصديق الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره وثانيها ان الله وعد بنصرة المؤمنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام عظمت دولته وذل الكفر واهله بعد ذلك حصل هذا الامتياز وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك **المسئلة الثالثة** ههنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل موعد الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب معناه انه سبحانه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الاية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان يطلعكم الله على غيبه فيقول ان فلانا منافق وفلانا مؤمن وفلانا من اهل الجنة وفلانا من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والافات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء اي ولكن الله يصطفي من رسله من يشاء فيخصهم باعلام ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فامنوا بالله ورسله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع الحوادث المكروهة في قصة احد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما اجاب عن هذه الشبهة التي ذكروها قال فامنوا بالله ورسله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكروها في الطعن في نبوته فقد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله ورسوله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي به يتوسل الى الاقرار بنبوة احد من الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوته فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن اقر بنبوة واحد لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم

قوله تعالى

ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم

اعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الايات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة ولا تحسبن بالتاء والباقون بالياء اما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان الاول ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله او ضمير احد والتقدير ولا يحسبن رسول الله او احد بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني ان يكون فاعل يحسبن هو الذي يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه كقوله من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهي السفيه جرى اليه اي السفه والعرب تقول هم الملوك وابناء الملوك منهم والاقربون والساسة الاول ولكنه اكتفى منه بذكر الملوك **المسئلة الثانية** هو في قوله هو خيرا لهم تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك انه لما ذكر يبخلون منزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل خيرا لهم ان المبتدأ حقيقة والخبر حقيقة وكون حقيقة المبتدأ موصوفا بحقيقة الخبر امر زائد على حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر فاذا كانت هذه الموصوفية امرا زائدا على الذاتين فلابد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة هو **المسئلة الثالثة** اعلم ان الاية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهمن هؤلاء البخلاء ان بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم وهو المراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة مع انه لا يبقى تلك الاموال عليهم وهو المراد بقوله ولله ميراث السموات والارض والقول الثاني ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك ان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم وكان ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى ما في التورية والانجيل فاذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الاية بالعلم احتجنا الى حمل هذا اللفظ على المجاز في تفسيره هذه الاية ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز فكان هذا اولى الثاني انا لو حملنا هذه الاية على المال كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الاية مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه في التورية انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول اولى **المسئلة الرابعة** اكثر العلماء على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الاية دالة على الوعيد الشديد في البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز ان يذم فاعله وان يعاب به وثالثها وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناهي فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل بخلا لزم ان يكون الله موصوفا بالبخل لا محالة تعالى عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه السلام واي داء ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب ان يكون فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج الكل وسادسها انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الاية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الادلة ان البخل عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوات ومنها ما اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو قصد قتلهم واموالهم فههنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعه عنهم لان ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ومنها اذا صار احد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركها يكون من باب البخل والله اعلم

قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير هذا الوعيد وجوه الاول ان يحمل على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم لتكون سببا لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات يكون لها اطواق ويجوز ايضا ان تلتوي تلك الحيات في سائر ابدانهم فاما ما يصيبه من ذلك في اعناقهم فعلى جهة انهم كانوا التزموا اداء الزكوة ثم امتنعوا عنها واما ما يلتوي منها في سائر ابدانهم فعلى جهة انهم كانوا يضمون تلك الاموال الى انفسهم فعوقبوا بان جعلت حيات التفت عليهم كانهم قد التزموها وضموها الى انفسهم ويمكن ان يكون الطوق طوقا من نار ويجعل في اعناقهم ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن ابن عباس تلك الزكوة الممنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذات زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكوة التي بخلت في الدنيا بي القول الثاني في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون

ان

ان ياتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ما روي عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه وكذا قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة اي يؤمرون باداء ما منعوا حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلوا ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث ان قوله سيطوقونه اي سيلزمون اثمه في الاخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم اطواقا يقال منه فلان كالطوق في رقبة فلان والعرب يعبرون عن تأكيد الزام الشيء بتطويقه في العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا الامر في عنقك قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه القول الرابع اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من النار قال عليه السلام من سئل عن علم فكتمه الجم بلجام من النار يوم القيامة والمعنى انهم عوقبوا في افواههم والسنتهم بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود موصوفون بالبخل في القران مذمومين به قال تعالى في صفتهم ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا وقال ايضا فيهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وايضا ذكر عقيب هذه الاية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وذلك من اقوال اليهود ولا يبعد ايضا ان تكون الاية عامة في البخل بالعلم وفي البخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من تلزمه هذه الحقوق فلا يسقط عنه هذا المصدق بالرسول وبالشريعة اما قوله بل هو شر لهم فلا يؤدي الا الى حرمان الثواب وحصول النار واما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة فهو صريح بالوعيد واعلم ان الكلام في هذه المسئلة تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان الاول وله ما فيهما مما يتوارثه اهلهما من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيل الله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه الثاني وهو قول الاكثرين المراد انه يفنى اهل السموات والارض ويبقى الاملاك ولا مالك لها الا الله فجرى هذا مجرى الوراثة اذا كان الخلق يدعون الملك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا احدا كان هو الوارث لها والمقصود من الاية انه يبطل ملك جميع المالكين الا ملك الله سبحانه وتعالى فيصير كالميراث قال ابن الانباري يقال ورث فلان علم فلان اذا تفرد به بعد ان كان مشاركا فيه وقال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى انفراده بذلك الامر بعد ان كان داود مشاركا له فيه او غالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرأ ابن كثير وابو عمرو بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير عن منعهم الحقوق فيجازيهم عليه والباقون قرأوا بالتاء على الخطاب وذلك لان ما قبل هذه الاية خطاب وهو قوله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة اقرب اليه من الخطاب قال صاحب الكشاف الياء على طريقة الالتفات وهي ابلغ في الوعيد

قوله تعالى

لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء

اعلم ان في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى امر المكلفين في هذه الايات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك شرع بعد ذلك في حكاية شبهات القوم في الطعن في نبوته فالشبهة الاولى انه تعالى لما امر بانفاق الاموال في سبيله قالت الكفار انه تعالى لو طلب الانفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا لان الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله تعالى محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده محال وذلك يدل على ان محمدا كاذب في اسناد هذا الطلب الى الله تعالى الوجه الثاني في طريق النظم ان امة موسى عليه السلم كانوا اذا ارادوا التقرب باموالهم الى الله تعالى فكانت تجيء نار من السماء فتحرقها فالنبي صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال في سبيل الله قالوا له ان كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في اصلاح دينه الى اموالنا بل ان كنت نبيا لكنت تطلب اموالنا لاجل ان تجيء نار من السماء فتحرقها فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست بنبي فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه يبعد من العاقل ان يقول ان الله فقير ونحن اغنياء بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء او على سبيل الالزام واكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود روي انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابي بكر الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقامة الصلاة وايتاء الزكوة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص اليهودي ان الله فقير حين سألنا القرض فلطمه ابو بكر في وجهه فقال لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الاية تصديقا لابي بكر رضي الله عنه وقال اخرون لما انزل الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة قالت اليهود ان اله محمد يستقرض منا فنحن اذا اغنياء وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا واراد قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس في الاية تعيين هذا القائل الا ان العلماء نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الله تعالى حكى عنهم ان يد الله مغلولة يعنون انه يبخل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الاية وثانيها ما روي في الخبر انهم تكلموا بذلك على ما رويناه في قصة ابي بكر وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن اثبات انه

غني وليس بفقير والوجه الرابع ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان يوافقوه في محاربة الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا
انا ههنا قاعدون. موسى لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فاي حاجة به الى جهادنا وكذا ههنا ان محمدا عليه السلام
لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا لما كان الاله غنيا فاي حاجة به الى اموالنا فكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لائقا من هذا
الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
يعني لو صدق محمد في ان الاله يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذه الاخبار اوذكروه على سبيل الاستهزاء
والسخرية فاما ان يقول العاقل مثل هذا الكلام في اعتقاده فهو بعيد **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على انه تعالى سميع
الاقوال ونظيره قوله تعالى لقد سمع الله قول التي تجادلك **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يدل على ان قائل هذا القول كانوا جماعة
لانه تعالى قال قول الذين قالوا وظاهره يفيد الجمع واما ما روي ان قائل هذا القول هو فنحاص اليهودي فهذا لا يدل على انه لم يقل
ذلك فلما شهد الكتاب ان القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا حمزة سيكتب بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام
اضافه اليه تعالى قال صاحب الكشاف وقرا الحسن والاعرج سيكتب بالياء وتسمية الفاعل **المسئلة الثانية**
هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها اخر يقال ان يكون المراد من كتبه عليهم اثباته ذلك عليهم وانه لا يلغى ولا يطرح وذلك
لان الناس اذا ارادوا اثبات الشي على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه والله تعالى جعل الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم
الثاني سنكتب ما قالوا في الكتب التي فيها اعمالهم ليقروا ذلك في جرائد اعمالهم يوم القيمة والثالث وعندي فيه احتمال اخر وهو
ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل في القران حتى يعلم الخلق الى يوم القيامة شدة تعنت هولاء وجهلهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم بكل ما قدروا عليه ثم قال وقتلهم الانبياء بغير حق اي ونكتب قتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** الفائدة في ضمهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله تعالى بالفقر بيان ان جهل هولاء ليس مخصوصا بهذا القول
بل هم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات **المسئلة الثانية** في اضافة قتل الانبياء الى هولاء وجهان احدهما
سنكتب ما قال هولاء ونكتب ما فعله اسلافهم فجازى الفريقين بما هو اهله كقوله تعالى واذ قتلتم نفسا اي قتلها اسلافكم واذ
نجيناكم من ال فرعون واذ فرقنا بكم البحر والفاعل لهذه الاشياء هو اسلافهم والمعنى انه سيحفظ على الفريقين معا اقوالهم وافعالهم
والوجه الثاني سنكتب على هولاء ما قالوا بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل ابائهم الانبياء صلوات الله عليهم وعن الشعبي ان رجلا
ذكر عنده عثمان رضي الله عنه وحسن قتله فقال الحسن صرت شريكا في دمه وقرا الشعبي قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي
قلتم فلم قتلتموهم وكان بينهما قريب من ستمائة سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قرا حمزة سيكتب على لفظ ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء المنقطة من تحت والباقون
سنكتب ونقول بالنون **المسئلة الثانية** المراد انه تعالى ينتقم من هذا القائل بان يقول له ذق عذاب الحريق كما اذقت
المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المولم **المسئلة الثالثة** يحتمل ان يقال لهم هذا القول عند الموت
او عند الحشر او عند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن ثم قول **المسئلة
الرابعة** لقائل ان يقول انهم اوردوا سوالا وهو ان من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبيده
لكان فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح في كون محمد عليه السلام صادقا في ادعاء النبوة
فهذا هو شبهة القوم فاين الجواب عنها وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول اصحابنا
من اهل السنة والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يبعد ان يامر الله تعالى عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى
اغنى الاغنياء وان فرعنا على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح لم يبعد ان يكون في هذا التكليف انواعا من المصالح العائدة
الى العباد منها ان انفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع فانه اذا مات ولو بقي في قلبه حب المال
مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتالم روحه بتلك المفارقة ومنها انه يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها
ان سبب الانفاق وتصفية القلب فارغا عن حب ما سوى الله وبقدر ما يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله وذلك راس
السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القران وبينها مرارا واطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا
وقال والاخرة خير وابقى وقال ورضوان من الله اكبر وقال فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقدم
ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان ايراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البيانات محض التعنت فلهذا اقتصر الله عند ذكرها
على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
انه لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت ايديكم اي هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر
واقدمتم على قتل الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا **المسئلة الثانية** قال الجبائي الاية

بالنفس

تدل

تدل على ان فعل العقاب بهم كان ظلما بتقدير ان لا يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز ان يعذب
البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب ان ما ذكرتم معارض بمسئلة الداعي ومسئلة العلم على ما
شرحناه مرارا **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول وما ربك بظلام للعبيد يفيد نفي كونه ظلاما ونفي الصفة يوهم بقاء
الاصل فهذا يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذي توعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد
عظمه لو كان ثابتا وهذا يوكد ما ذكرنا ان ايصال العقاب اليهم كان يكون ظلما لو لم يكونوا مذنبين **المسئلة الرابعة**
ذكر الايدي على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا ان اليد لما كانت الة الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز ثم في
هذه الاية ذكر اليد على سبيل لفظ الجمع فقال بما قدمت ايديكم وفي اية اخرى ذكر بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت يداك والكل حسن متعارف
في اللغة **قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نومن لرسول حتى ياتينا بقربان
تاكله النار** اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله
عهد الينا ان لا نومن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب ان لا تكون من الانبياء فهذا بيان وجه
النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف
ووهب بن يهوذا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازوراء وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وانه
تعالى انزل عليك كتابا وقد عهد الله الينا في التورية ان لا نومن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار ويكون لها دوي خفيف ينزل من
السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الاية قال عطا كانت بنو اسرائيل يذبحون لله فياخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها
في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء
لها دوي خفيف ولا دخان لها فتاكل ذلك القربان واعلم ان للعلماء فيما ادعاه اليهود قولان الاول وهو قول السدي ان هذا
الشرط جاء في التورية ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال في التورية من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى ياتيكم بقربان تاكله
النار الا المسيح ومحمد فانهما اذا اتيا فامنوا بهما فانهما ياتيان بغير قربان تاكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه
السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التورية ويدل عليه وجوه احدها
انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبياء هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون
كانت اشياء سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء فلم يكن في تعيين
هذه المعجزات وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد عليه السلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة او لم تظهر وثالثها
اما ان يقال انه جاء في التورية ان مدعي النبوة وان جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله الا ان يجي بهذه المعجزة المعينة او يقال جاء في التورية
ان مدعي النبوة يطالب بالمعجز سواء كانت المعجزة هي مجيء النار او شي اخر والاول باطل لان على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات
دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقيف الصدق على
ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة المعينة فكان اعتبار هذه المعجزة عبثا ولغوا فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية
والله اعلم **المسئلة الثانية** في محل الذين وجوه احدها قال الزجاج هذا نعت العبيد والتقدير وما ربك بظلام
للعبيد الذين قالوا كذا وكذا وثانيها ان التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا
وثالثها ان يكون رفعا بالابتداء والتقدير هم الذين قالوا ذلك **المسئلة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله القربان
البر الذي يتقرب به الى الله واصله المصدر من قولك قرب قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه السلام
لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان اي بها يتقرب الى الله ويستشفع في الحاجة لديه واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة
فقال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم انه تعالى بين بهذه الدلائل انهم فيطلبون هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام وهم اظهروا هذا المعجز
ثم ان اليهود سعوا في قتل زكريا ويحيى ويزعمون انهم قتلوا عيسى عليهم السلام ايضا وذلك يدل على ان اولئك القوم انما طلبوا هذا
من اولئك الانبياء على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم ثم ان هولاء المتاخرين راضون بافعال اولئك المتقدمين و
يصوبونهم في كل ما فعلوه وهذا يقتضي كون هولاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه السلام متعنتين واذا ثبت ان طلبهم لهذا المعجز
وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكمة الله تعالى اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد
صلى الله عليه وسلم وهذا جواب شاف عن هذه الشبهة **المسئلة الثانية** انما قال قد جاءكم رسل من قبلي
ولم يقل جاءتكم رسل لان فعل المونث مذكرا اذا تقدم **المسئلة الثالثة** المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه
وهو القربان الذي تاكله النار واعلم انه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات
وبالذي قلتم والفائدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تاكله النار فلو ان النبي

صلى الله عليه وسلم قال لهم ان الانبياء المتقدمين اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا اما لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بهذا القربان فقد اتوا بالشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله جاءكم بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله اعلم

قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير

في قوله فان كذبوك وجوه احدها فان كذبوك في قولك ان الانبياء المتقدمين جاءوا هؤلاء اليهود بالقربان الذي تاكله النار وكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابرهيم وشعيب وغيرهم والثاني ان المراد فان كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ولعل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ولانه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس امرا مختصا به من بين الانبياء بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب اليهم كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا ايذاءهم في جنب تادية الرسالة فكن متاسيا بهم سالكا مثل طريقتهم في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت طابت وخفت فاما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهو الكتب وهو جمع زبور والزبور الكتاب بمعنى المزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا الاشبه ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرا ابن عباس وبالزبر باعادة الباء للتاكيد واما المنير فهو من قولك انرت الشيء اي اوضحته وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال ان معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبياء ما كانت معجزته نفس كتابه فالتوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة واما القران فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا احد خواص الرسول عليه السلام **المسألة الثانية** عطف الكتاب المنير على الزبر مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ووجه المدح الشرف اما كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التورية والانجيل والزبور وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت واعلم ان المقصود من هذه الاية تاكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين احدهما ان عاقبة الكل الموت وهذه الهموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه والثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن عن المسيء ويوفر على كل احد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في قوله كل نفس ذائقة الموت سؤال وهو ان الله تعالى مسمى بالنفس قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وايضا قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضي موت الكل وايضا يقتضي وقوع الموت لاهل الجنة واهل النار لان كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالاية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز والمعنى لا يتاتى الا فيهم والعام بعد التخصيص حجة **المسألة الثانية** ذائقة الموت قائلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم يجز الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو امس فان اردت به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيد غدا وضارب زيدا غدا هل من كاشفات ضره وقرا ابو حيوة لانه الاستقبال وروي عن الحسن انه قرا ذائقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرا الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع الاصل كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وتمام الكلام في هذه المسألة ياتي في سورة النساء عند قوله ظالمي انفسهم ان شاء الله **المسألة الثالثة** زعم الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحيوة الجسمانية وذلك لان هذه الحيوة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة واذا قلت الرطوبة الغريزية ضعفت الحرارة الغريزية ولا يزال يستمر هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتنطفي الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحيوة قالوا وقوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان النفوس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة الموت والذائق لا بد وان يكون باقيا حال حصول الذوق فالمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا لفظ النفس تختص

بالاجسام

بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختصة بالحيوة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك فانه روي عن ابن عباس انه قال لما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت قالت الملائكة متنا فقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول يسمى بالميت وانما سمي المذكاة بالموت بسبب التخصيص بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيمة بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيمة لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال والاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيمة لان هناك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الم خالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات وتخفيفات واما الالم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيمة نعوذ بالله منه ثم قال فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز الزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب بعجلة وهذا تنبيه على ان الانسان حين ما كان في الدنيا كانه كان في النار وما ذاك الا لكثرة افاتها وشدة بلياتها وهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن واعلم انه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الخلاص عن العذاب والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها وقرا قوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال عليه السلام من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الاخر ويأتي الى الناس ما يحب ان يؤتى اليه ثم قال وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور الغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير ان هذا لمن اثر الدنيا على الاخرة اما من طلب الاخرة بها فانها نعم المتاع والله اعلم واعلم ان فساد الدنيا من وجوه اولها انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه ازيد من سروره لاجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بانه هل ينتفع به ام لا وثانيها ان الانسان كلما كان وجدانه لمرادات الدنيا اكثر كان حرصه في طلبها اكثر وكلما كان الحرص اكثر كان تالم القلب بسبب ذلك الحرص اشد فان الانسان يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته وثالثها ان الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الاخرة التي هي اعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة علمت ان الدنيا متاع الغرور وانها كما وصفها امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال لين مسها قاتل سمها وقال بعضهم الدنيا ظاهرها مظنة السرور وباطنها مطية الشرور

قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا

واعلم انه تعالى لما سلى الرسول بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في تسليته بهذه الاية فبين ان الكفار بعد ان اذوا الرسول والمسلمين يوم احد فسيؤذونهم ايضا في المستقبل بكل طريق ممكن من الايذاء بالنفس والايذاء بالمال والغرض من هذا الاعلام ان يوطنوا انفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لان الانسان اذا لم يعلم نزول البلاء عليه فاذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه اما اذا كان عالما بانه سينزل فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه اما قوله لتبلون في اموالكم وانفسكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله اللام لام القسم والنون دخلت مؤكدة وضم الواو وسكون النون ولم يكسر لالتقاء الساكنين لانها واو جمع فحركت بما كان قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة **المسألة الثانية** لتبلون لتختبرن ومعلوم انه لا يجوز في وصف الله تعالى الابتلاء لانه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردي ولكن معناه في وصف الله تعالى انه يعامل العبد معاملة المختبر **المسألة الثالثة** اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح من جهة الكفار ومن حيث الزموا الصبر في الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهو الصلاة والزكاة والجهاد قال القاضي والظاهر يحتمل كل واحد من الامرين فلا يمتنع حمله عليهما واما قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فالمراد منه انواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين وذلك لانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله ثالث ثلثة وكانوا يطعنون في الرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما يقدرون ولقد هجاه كعب بن الاشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب ان يكون الكلام محمولا على الكل اذ ليس حمله على البعض اولى من حمله على الباقي ثم قال تعالى عطف على الامرين وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال المفسرون بعث الرسول صلى الله عليه وسلم الى فنحاص اليهودي يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربكم الى ان نمده فهم ابو بكر رضي الله عنه ان يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا تفتاتن علي بشيء حتى ترجع

فتذكر ابو بكر رضي الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** للاية تاويلان الاول ان المراد منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء بالنفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقاتلة وانما اوجب الله تعالى ذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في الدين كما قال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقال قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وكما قال واذا مروا باللغو مروا كراما وقال واصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم قال الواحدي رحمه الله كان هذا قبل نزول اية السيف قال القفال رحمه الله الذي عندي ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة احد والمعنى انهم امروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الاحوال والامر بالقتال لا ينافي الامر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم ان قول الواحدي ضعيف والقول قول القفال الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم فامروا بالصبر على مشاق الجهاد والجري على نهج ابي بكر رضي الله عنه في الانكار على اليهود والابقاء على المداهنة مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار **المسئلة الثالثة** الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم عقبه بالتقوى لان الانسان انما تقدم على الصبر لاجل انه يريد الاتقاء عما لا ينبغي وفيه وجه اخر وهو ان المراد من الصبر هو ان مقابلة الاساءة بالاساءة تفضي الى ازدياد الاساءة فامر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا والامر بالتقوى تقليلا لمضار الاخرة فكانت الاية على هذا التاويل جامعة لاداب الدنيا والاخرة **المسئلة الرابعة** قوله من عزم الامور اي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل ان يعزم عليه ويأخذ نفسه لا محالة به والعزم كانه من جملة الحزم واصله من قول الرجل عزمت عليك ان تفعل كذا اي الزمتك اياه لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان من الامور حميد العاقبة معروفا بالرشد والصواب فهو من عزم الامور لانه مما لا يجوز لعاقل ان يترخص في تركه ويحتمل وجها اخر وهو ان يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه اي الزمتم الاخذ به والله اعلم

قوله تعالى

واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه

اعلم ان في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة في نبوة محمد عليه السلام واجاب عنها اتبعه بهذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب عليهم في التوراة والانجيل على امة موسى وعيسى عليهما السلام ان يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه الثاني انه تعالى لما اوجب في الاية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة اذاهم للرسول عليه السلام انهم كانوا يكتمون ما في التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تاويلات فاسدة فبين ان هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم وابو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية عن اهل الكتاب والباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان حاصلا في وقت اخذ الكتاب اي فقال لهم لتبيننه ونظيره هذه الاية قوله واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله بالتاء والياء وايضا قوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض **المسئلة الثانية** في كيفية اخذ الميثاق وقد تقدم في الاية المتقدمة وذلك لان الانبياء عليهم السلام اوردوا الدلائل في جميع ابواب التكاليف والزموهم قبولها فالله سبحانه وتعالى انما اخذ الميثاق منهم على لسان الانبياء عليهم السلام فذلك التوكيد والالزام هو المراد باخذ الميثاق عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ان اصحاب عبد الله يقرءون واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم واعلم ان الزام هذا الاظهار لا شك انه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب والله اعلم **المسئلة الثالثة** الضمير في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه الى ماذا يعود فيه قال سعيد بن جبير والسدي الى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة على الكتاب في قوله اوتوا الكتاب اي اخذ ميثاقهم بان يبينوا للناس ما في التوراة والانجيل من الدلالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم **المسئلة الرابعة** اللام لام التاكيد يدخل على اليمين تقديره استحلفهم ليبيننه **المسئلة الخامسة** انما قال ولا تكتمونه ولم يقل ولا تكتمنه لان الواو واو الحال دون واو العطف ليبيننه للناس غير كاتمين فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما امر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان قلنا المراد من البيان ذكر تلك الايات الدالة على نبوة محمد من التوراة والانجيل والمراد من النهي ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات المعطلة **المسئلة السادسة** اعلم ان ظاهر هذه الاية وان كان مختصا باليهود والنصارى فانه لا يبعد ايضا دخول المسلمين فيه لانهم اهل القران وهو اشرف الكتب حكي ان الحجاج ارسل الى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك قلته ولا كل ما قلته بلغك قال انت الذي قلت ان النفاق كان مقموعا فاصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لان الله

اخذ ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا ياكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه قال عليه السلام من كتم علما عن اهله الجم بلجام من نار وعن علي رضي الله عنه لما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينيه والقاه بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم اخفوا الحق ليتوسلوا اليه وجدان شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم او لجر منفعة او لتقية وخوف او لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد

قوله تعالى

لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم

واعلم ان هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فبين تعالى ان من جملة انواع الاذى انهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا بانهم اهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك ان الانسان يتاذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فامر النبي عليه السلام بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة وعاصم والكسائي بالتاء المنقطة من فوق وقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا في قوله فلا تحسبنهم اما القراءة الاولى ففيها وجهان احدهما ان يقرا كلاهما بضم الباء والثاني ان يقرا كلاهما بفتح الباء فمن قرا بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير يا محمد او ايها السامع ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين وجعل احد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم بمفازة تاكيدا للاول وحسنت اعادته لطول الكلام كقولك لا تظن زيدا اذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظنه صادقا واما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله ولا يحسبن ففيها ايضا وجهان الاول بفتح الباء فيهما جعل الفعل للرسول والباقي كما علمت والوجه الثاني بفتح الباء في الاول وضمها في الثاني وهو قراءة ابي عمرو ووجهه انه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه ثم اعاد قوله ولا يحسبنهم بضم الباء وقوله هم رفع باسناد الفعل والمفعول الاول محذوف والتقدير ولا يحسبن هؤلاء الذين يفرحون انفسهم بمفازة من العذاب **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى وصف هذا القوم بانهم يفرحون بفعلهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنيع ثم يحبون انهم اهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس وانت اذا انصفت عرفت ان احوال اكثر الخلق كذلك فانهم ياتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون بانهم اهل العفاف والصدق والدين الثاني روي انه عليه السلام سال اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق واخبروا بخلافه واروه انهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يثني عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك ان تثني عليهم بالصدق والوفا الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين ابراهيم حيث ادعوا ان ابراهيم كان على اليهودية وانهم على دينه الرابع انه نزل في المنافقين فانهم يفرحون بما اتوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه السلام ان يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم الخامس قال ابو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه ويقبل عذرهم ثم طمعوا ان يثني عليهم كما كان يثني على المسلمين المجاهدين السادس المراد منه كتمانهم ما في التوراة من اخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى الله عليه وسلم والاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعرضوا عن نصوص الله ثم زعموا انهم ابناء الله واحباؤه وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان الاولى ان يحمل على الكل لان جميع هذه الامور مشتركة في قدر واحد وهو ان الانسان ياتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس ان يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله **المسئلة الثالثة** في قوله بما اتوا بحثان الاول قال الفراء قوله بما اتوا يريد بما فعلوا كقوله واللذان ياتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت قال صاحب الكشاف اتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده ماتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة ابي يفرحون بما فعلوا البحث الثاني قرئ اتوا بمعنى اعطوا وعن علي رضي الله عنه بما اوتوا **المسئلة الرابعة** قوله بمفازة من العذاب اي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان اذا نجا وقال الفراء اي ببعد من العذاب لان الفوز معناه التباعد عن المكروه وذلك ذكر في قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب اليم ولا شبهة لان الاية واردة في الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم

قال ومن ملك السموات والارض والله على كل شيء قدير اي لهم عذاب اليم ممن له ملك السموات والارض فكيف رجوا النجاة من كان معه
مذا القادر الغالب

قوله تعالى

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب

واعلم ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح عن الاشتغال بالخلق الى الاستغراق في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى اثارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني باعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى الصق جلده بجلدي ثم قال يا عائشة هل لك ان تأذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني احب قربك واحب هواك قد اذنت لك فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال له يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال ما لي لا ابكي وقد انزل الله علي في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ويقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان رجلا من بني اسرائيل كان قد عبد الله ثلاثين سنة لتظله سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فاظلته السحابة فقالت له امه لعل فرطة صدرت منك في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما اتيت الا من ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة وذكرها هاهنا ايضا وختم هذه الآية في سورة البقرة بقوله لآيات لقوم يعقلون وختمها هاهنا بقوله لآيات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الخمسة خمسة انواع اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل وههنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض والليل والنهار فهذه اسولة ثلاثة **السؤال الاول** ما الفائدة في تكرار هذه الآية في اللفظ الواحد في سورتين **السؤال الثاني** لم اكتفى هاهنا باعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية **السؤال الثالث** لم قال هناك لقوم يعقلون وقال هاهنا لاولي الالباب فاقول والله اعلم باسرار كتابه ان سويداء القلب تجري مجرى سواد البصر فكما ان سواد البصر لا يقدر ان يستقصي في النظر الى شيئين بل اذا حدق نحو شيء تعذر عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر فكذلك هاهنا اذا احدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التعقلات والادراكات اتم فعلى هذا السالك الى الله لا بد له في اول الامر من تكثير الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن الاستغراق في معرفة الله فالسيار في اول امره كان طالبا لتكثير الدلائل فبعد وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل حتى اذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله ففيه تجلى انوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان يتوصل العقل بهما الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل له انك تريد ان تضع قدمك في وادي القدس لوحدانيته فاترك الاشتغال بالدلائل اذا عرفت هذه القاعدة فنقول ذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلائل ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة انواع منبها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات الى الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول فكان الغرض من اعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف البقية للتنبيه على ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى في هذه الاسما[illegible] وحذف الدلائل الخمسة الباقية التي هي الدلائل الارضية وذلك لان الدلائل السماوية اقهر وابهر والعجائب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه اشد ثم ختم تلك الآية بقوله لقوم يعقلون وختم هذه الآية بقوله لاولي الالباب لان العقل له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوي ما ذكرناه هذا ما حضرنا بالبال والله اعلم باسرار كتابه الكريم العظيم الحكيم

قوله تعالى

الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض

اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله تعالى يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء وقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض اشارة الى عبودية القلب والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع واذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد

مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد مستغرقا بجميع اجزائه في العبودية فالآية الاولى دالة على كمال الربوبية وهذه الآية دالة على كمال العبودية فما احسن هذا الترتيب في جذب الارواح من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار من جناب عالم الغرور الى جناب الملك الغفور وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** للمفسرين في هذه الآية قولان الاول ان يكون المراد منه كون الانسان دائم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة والقول الثاني ان المراد من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال القعود فان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلاة في شيء من الاحوال والحمل على الاول اولى لان الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه السلام من احب ان يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله **المسألة الثانية** يحتمل ان يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان وان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد الجمع بين الامرين **المسألة الثالثة** قال الشافعي اذا صلى المريض مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يصلي مستلقيا حتى اذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي ظاهر هذه الآية وهو انه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا اولى واعلم ان فيه دقيقة طبية وهو انه ثبت في المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر اما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع منه وهذا المقام يراد فيه التدبر والتفكر فكان هذا الوضع اولى لكونه اقرب الى اليقظة والى الاشتغال بالذكر **المسألة الرابعة** محل على جنوبهم نصب عطفا على ما قبله كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى وصفهم بالذكر والذكر لا يكمل الا مع الفكر لاجرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر لم يرغب في الفكر في الله بل رغب في الفكر في احوال السموات والارض وعلى وفق هذه الآية قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه السلام من عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه اما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة فاذا لا تصور حقيقته الا بالسلوب فنقول انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل اليها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في الموقف فلهذا السبب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في الله وامر بالتفكر في المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله في هذه الآية بذكر الله ولما ذكر الفكر لم يأمر بالفكر فيه بل امر بالفكر في مخلوقاته **المسألة الثانية** اعلم ان الشيء الذي لا يمكن معرفته بعينه انما يمكن معرفته بآثاره وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف واعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل اكمل ولذلك ان العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على اسرار عجيبة ودقائق لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلائل التوحيد محصورة في قسمين دلائل الآفاق ودلائل الانفس ولا شك ان دلائل الآفاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك لا جرم امر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والارض لان دلائلها اعجب وشواهدها اعظم وكيف لا نقول ذلك ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من اوراق شجرة رأى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل منها عروق اخرى حتى تصير في الرقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله تعالى اودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الارض ثم ان ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزاء تلك الورقة جزء من اجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في ايجادها وابداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز عنه واذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم والى الارض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة الى هذه الاشياء كالعدم فاذا عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير عرف انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجائب حكمته في خلق السموات والارض واذا عرفت بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم ان كل ما خلقه ففيه حكمة بالغة واسرار عظيمة وان كان لا سبيل له الى معرفتها فعند هذا يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا عذاب النار عن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء وقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا عبادة كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتجذب للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله

لان احدا لا يقدر ان يعمل بجوارحه مثل عمل اهل الارض **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان اعلى مراتب الصديقين التفكر في دلايل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه واعلم انه تعالى حكى عن هولاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعا

النوع الاول

قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في الاية اضمار وفيه وجهان قال الواحدي رحمه الله التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا قال صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون قايلين **المسئلة الثانية** هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم **المسئلة الثالثة** في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت لمصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض تقديره بالباطل وللباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله تعالى فهو انما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الاية لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لغرض لكان قد خلقهما باطلا وذلك ضد هذه الاية قالوا وظهر بهذه الاية ان الذي يقوله المجبرة ان الله تعالى اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده وليكفروا بخالقها فذلك رد لهذه الاية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدي كلاما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الذاهب الزايل الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقا وخلق السموات والارض خلق متقن محكم الا ترى الى قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع بوجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها عن ان يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهي ان يجعلها مساكن للمكلفين الذين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزا من عصى ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكرنا حسن هذا النظم اما اذا فسرناه بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في اية اخرى فقال وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في اية اخرى وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال في اية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق اي فتعالى الملك الحق عن ان يكون عبثا واذا امتنع ان يكون عبثا فبان يمتنع كونه باطلا اولى والجواب اعلم ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة ان كل ممكن لذاته فانه لابد وان ينتهي في رجحانه الى الواجب لذاته وليس في هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه الاية تعليل افعال الله تعالى بالمصالح اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تاويل الاية ما حكيناه عن الواحدي قوله ولو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليه والانتفاع به فيكون قوله سبحانك معناه هذا قوله ثانيا انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به ان فسرناه بقوله قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعند ما وصفه بالغنى اقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والاخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن احسن مما ذكرتم لم يكن اقل منه واما سائر الايات التي ذكرتموها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن ان يكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ونحن نقول بموجبه وان الافعال كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في ملكه وملكه فكان حكمه صوابا على الاطلاق فهذا في هذه الاية المناظرة والله اعلم **المسئلة الخامسة** احتج حكما الاسلام بهذه الاية على انه سبحانه خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك رد للاية قالوا وليس لقايل ان يقول فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل واحد من ذرات الهوا والما يساوي الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فايدة فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص اجاب المتكلمون عنه بان قالوا لا يكفي في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة اما قوله سبحانك ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة باثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان الخلق اذا تفكروا في خلق السموات والارض في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عظيمة

عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها **المسئلة الثانية** المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء وذلك ان من اراد الدعاء فلابد وان يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الاية اما قوله تعالى فقنا عذاب النار واعلم انه تعالى لما حكى عن هولاء العباد ان السنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلايل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله ان يقيهم عن عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا لكان هذا الدعاء عبثا فان كان المعتزلة ظنوا ان اول الاية حجة لهم فليعلموا ان هذه الاية حجة لنا مع انه لا يقبح من الله شي اصلا ومثل هذا التضرع ما حكاه الله تعالى عن ابرهيم في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين

النوع الثاني

من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انهم لما سالوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي ليكون موقع السوال اعظم لان من سال ربه ان يفعل شيا او ان لا يفعله اذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعاء اكمل واخلاصه في طلبه اشد والدعا لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء **المسئلة الثانية** قال الواحدي الاخزا في اللغة يرد على معان تقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزى الله العدو اي ابعده وقيل اخزاه الله اي اهانه وقال شمر اخزاه الله فضحه وفي القران ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل اخزاه الله اي اهلكه وقال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك والانقطاع حجة اوبوقوع في بلا وهذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف فقد اخزيته اي فقد ابلغت في اخزايه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا فقد سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمومن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه الله لدلالة هذه الاية والمومن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فوجب من مجموع هاتين ان لا يكون صاحب الكبيرة مومنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي وهذا النفي لا ينافيه اثبات الاخزاء في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت اخر هذا هو الذي صح عندي في الجواب وذكر الواحدي في البسيط اجوبة ثلثة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد ابن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سوالا عليهم وثانيها قال المدخل في النار مخزي في حالة وان كان عاقبته ان لا يخرج منها وهذا ضعيف ايضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يدل على نفي الخزي عن المومن على الاطلاق وهذه الاية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار فحصل بحكم هاتين الايتين بين كونه مومنا وبين كونه كافرا ممن يدخل النار منافاة وثالثها قال الاخزاء يحتمل وجهين احدهما الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال خزى خزاية اذا استحيا واخزاه غيره اذا عمل عملا يخجله ويستحي منه واعلم ان حاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله على طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يمشي اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطيا معناه المعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعان تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان قوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة **المسئلة الرابعة** احتج المرجئة بهذه الاية في القطع ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فيلزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مومن والمومن لا يخزى انما قلنا انه مومن لقوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مومنا والبغي من الكباير بالاجماع وايضا قال تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مومنا فثبت ان صاحب الكبيرة مومن وانما قلنا ان المومن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيامة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المومنين فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب عنه ما تقدم ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يدل على نفي الاخزاء مطلقا بل يدل على نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت اخر **المسئلة الخامسة** قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته عام دخله التخصيص في مواضع منها ان قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المومنين يدخلون النار واهل الثواب يصانون

عن الخزي وثانيها ان الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار وهم ايضا مصانون عن الخزي قال تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد
المسئلة السادسة احتج حكماء الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحاني اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا
لان الاية دالة على التهديد بعذاب النار بالخزي والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان العذاب الروحاني اقوى
من العذاب الجسماني والا لما حسن تهديد من عذاب النار بعذاب الخزي والخجالة المسئلة السابعة احتجت المعتزلة بهذه
الاية على ان الفساق والذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي هو الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد
اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب انا لا نفسر الخزي
بالاهلاك بل نفسره بالاهانة والتخجيل وعند هذا يزول كلامكم اما قوله تعالى وما للظالمين من انصار ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه
الاول ان القرآن دل على ان الظالم بالاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى حكى
عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفعاء والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وثانيها ان الشفيع لا يمكنه ان
يشفع الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل
الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة وعند ذلك يظهر ان العفو انما حصل من الله تعالى وتلك الشفاعة ما كان لها اثر في نفس
الامر وليس الحكم الا لله كما قال الا له الحكم وقال الامر يومئذ لله فعلى هذا التقدير لا سبيل لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فان قيل
لا نقول بل فيه فائدة لانه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب فلهم يوم القيامة هذه الحجة اما
الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الانصار على الاطلاق الثالث ان هذه الاية عامة ودالة ثبوت الشفاعة خاصة والخاص
مقدم على العام والله اعلم المسئلة الثانية المعتزلة تمسكوا في ان الفاسق لا يخرج من النار قالوا لو خرج من النار
لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على ان لا ناصر لهم البتة والجواب المعارضة بالايات الدالة على العفو كما ذكرناها في سورة
البقرة الثالث من دعواتهم قوله تعالى

ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا

في الاية مسائل المسئلة الاولى في المنادي قولان احدهما انه محمد عليه السلام وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله تعالى
ادع الى سبيل ربك بالحكمة وداعيا الى الله باذنه ادعوا الى الله الثاني انه هو القرآن قالوا انه تعالى حكى عن مؤمني الانس ذلك كما
حكى عن مؤمني الجن قوله انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فامنا به قالوا والدليل على ان تفسير الاية بهذا الوجه اولى
لانه ليس كل احد لقي النبي صلى الله عليه وسلم اما القرآن فكل احد سمعه وفهمه قالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لان القرآن
لما كان مشتملا على الرشد وكان كل من تامله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله تعالى لذلك فصار كانه يدعو الى نفسه وينادي بما فيه
من انواع الدلائل كما قيل في جهنم تدعو من ادبر وتولى اذ كان مصيرهم اليها والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بانه ينادي ويعظ
ومرادهم منه دلالة تصاريف الزمان قال الشاعر

يا واضع الميت في قبره خاطبك الدهر فلم تسمع

المسئلة الثانية في قوله ينادي للايمان وجوه الاول ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما
قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذي هدانا لهذا ويقال دعاه لكذا والى كذا وندبه له واليه وناداه له واليه وهداه
للطريق واليه والسبب في اقامة كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا
الثاني قال ابو عبيدة هذا على التقديم والتاخير اي سمعنا مناديا للايمان ينادي كما يقال جاءنا منادي الامير ينادي بكذا وكذا والثالث
ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان ينادي لاجل الايمان اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض الا تراه قال ان امنوا بربكم
اي ليؤمن الناس وهو كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله المسئلة الثالثة قوله سمعنا مناديا ينادي [illegible]
وذلك سمعت رجلا يقول كذا او سمعت زيدا يتكلم فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع لانك وصفته بما يسمع او جعلته حالا عنه فاغناك
عن ذكره ولولا الوصف والحال لم يكن بد منه وان يقول سمعت كلام فلان او قوله المسئلة الرابعة ههنا سؤال وهو
ان يقال ما الفائدة في الجمع بين المنادي وينادي وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشان المنادي لانه
لا منادي اعظم من مناد ينادي للايمان ونظيره قولك مررت بهاد يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب الوهم
الى مناد للحرب او لاطفاء النائرة او لاغاثة المكروب او الكفاية لبعض النوازل وكذلك الهادي وقد يطلق على من يهدي للطريق
ويهدي لسداد الرأي فاذا قلت ينادي للايمان ويهدي للاسلام فقد رفعت من شأن المنادي والهادي وفخمته المسئلة الخامسة
قوله ان امنوا فيه حذف او اضمار والتقدير بان امنوا او بان امنوا ثم حكى الله عنهم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا

وتوفنا

وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انهم طلبوا من الله في هذا الدعاء ثلاثة اشياء اولها غفران الذنوب
وثانيها تكفير السيئات وثالثها ان يكون وفاتهم مع الابرار اما الغفر فهو الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية رجل مكفر بالسلاح
اي مغطى والكفر منه ايضا وقال لبيد في ليلة كفر النجوم ظلامها
اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد اما المفسرون فذكروا فيه وجوها احدها ان المراد بهما شيء واحد
وانما اعيد ذلك للتاكيد لان الالحاح في الدعاء والمبالغة فيه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثاني
المستانف وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالتكفير ما تكفره الطاعة العظيمة ورابعها ان يكون المراد بالاول
ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا مع الابرار ففيه بحثان الاول ان الابرار جمع بر او بار
كرب وارباب وصاحب واصحاب الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين الاول ان وفاتهم معهم هي ان يموتوا على مثل
اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة قد يقول الرجل انا مع الشافعي في هذه المسئلة ويريد به كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد
والثاني يقال فلان في العطاء مع اصحاب الالوف اي هو مشارك لهم في انه يعطي الفا والثالث ان يكون المراد منه كونهم في جملة
اتباع الابرار واشياعهم ومنه قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين المسئلة الثانية احتج
اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين
الاول انهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال
في آخر الاية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة والثاني هو انه تعالى حكى عنهم
لما اخبروا عن انفسهم بانهم امنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء في قوله فاغفر فاء الجزاء وهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب
لحسن طلب المغفرة من الله ثم ان الله تعالى اجابهم اليه بقوله فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران
اما من الابتداء وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار او بان يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الاية
من هذين الوجهين على حصول العفو المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
في حق اصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة وذلك لان هذه الاية دلت على ان هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب من غير
ان قيدوا ذلك بالتوبة فاجاب الله قولهم واعطاهم مطلوبهم واذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد
صلى الله عليه وسلم فيه كان اولى النوع الرابع من دعائهم قوله تعالى حكاية عنهم

ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد

وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف وفيه وجوه احدها واتنا ما وعدتنا
على السنة رسلك وثانيها واتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادي
للايمان وهو الرسول وعقيب قوله امنا وهو التصديق المسئلة الثانية ههنا سؤال وهو ان الخلف في وعد الله محال
فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل
بل المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعاء في اشياء نعلم قطعا انها توجد لا محالة قوله قل رب احكم بالحق وقوله
فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك والوجه الثاني في الجواب ان وعد الله لا يتناول آحاد الامة باعيانهم بل انما يتناولهم
بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله واتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال التي
بها نصير اهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي بها نصير اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الاية
طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله تعالى وعد المؤمنين بان ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم في الاخرة
فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الثالثة دلت على انهم انما طلبوا منافع
الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا واتنا ما وعدتنا على رسلك وفي آخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل
على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق المسئلة الرابعة ههنا سؤال اخر وهو انه متى
حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب
وهو قوله ولا تخزنا يوم القيامة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين
الاول ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله
ولا تخزنا يوم القيامة المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن
المعصية وعلى هذا احسن النظم كانه قيل وفقنا للطاعات واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي
والهلاك والحاصل انه قيل وفقنا للطاعات فانا لا نقدر على شيء من الطاعات الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه

عمل من الاعمال ولا اصل من الافعال **المسألة الخامسة** قوله ولا تخزنا يوم القيامة مشعر بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيامة يظهر له ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل
الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد ثم قال حكماء الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب
اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا انه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين انهم طلبوا من هذا الدعاء اشياء فاول مطالبهم
الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله فقنا عذاب النار واخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم القيامة
وذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني

قوله تعالى

فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض

واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب ثم حكى
عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون الله قياما وعلى الفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى
عنهم انهم اثنوا على الله تعالى وهو قولهم ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم
فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين في هذه الاية انه سبحانه اجابهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسائل
المسألة الاولى في الاية تنبيه على ان استجابة الدعاء مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم
كان الشخص الذي يكون مستجاب الدعاء عزيزا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له
قال الشاعر وداع دعا يا من يجيب الى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب
وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول **المسألة الثالثة** اني لا اضيع قرئ بالفتح والتقدير باني لا اضيع
وبالكسر على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد **المسألة الرابعة** في قوله من ذكر قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وقيل انها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل ذكر او انثى **المسألة الخامسة** اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع
نفس العمل لان العمل كما وجد تلاشى وفنى بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي للنفي فيكون
اثباتا فيصير المعنى اوصل ثواب اعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالاية دالة على ان احدا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه
انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الاية والجمع بينهما محال فاما ان يقدم الثواب
ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب **المسألة السادسة**
جمهور المفسرين فسروا الاية بان معناها انه تعالى قبل منهم انه يجازيهم على اعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال
اليهم فان قيل القوم اولا طلبوا غفران الذنوب وثانيا اعطاء الثواب فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب
فاين الجواب في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العذاب حصول الثواب لكن يلزم من حصول الثواب سقوط
العقاب فصار قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الاية وجه اخر وهو ان المراد من قوله
لا اضيع دعاءكم وعدم اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه انه حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألتموه واما
قوله تعالى من ذكر او انثى فالمعنى انه لا تفاوت في الاجابة وفي الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على
السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب الدين بالاعمال لا بسائر صفات العاملين لان كون بعضهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او
شريف لا تاثير له في هذا الباب ومثله قوله تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وروي ان ام سلمة
قالت يا رسول الله اني لا اسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الاية اما قوله تعالى بعضكم من بعض ففيه
وجوه احسنها ان يقال من بمعنى الكاف اي بعضكم كبعض ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
قال القفال هذا من قولهم فلان مني اي على خلقي وسيرتي قال تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني وقال
عليه السلام من غشنا فليس منا وقال ليس منا من حمل علينا السلاح فقوله بعضكم من بعض اي بعضكم شبه بعض في استحقاق
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا
واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا
من عند الله والمراد من قوله الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة من اوطانهم في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم والمراد من
اخرجوا من ديارهم الذين الجأهم الكفار الى الخروج ولا شك ان رتبة الاولين افضل لانهم اختاروا خدمة الرسول وملازمته على
الاختيار فكانوا افضل وقوله واوذوا في سبيلي اي من اجله وسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة تكون قبل القتل قرأ نافع
وعاصم وابو عمرو وقاتلوا بالالف اولا وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا معه حتى قتلوا وقرأ ابن كثير وابن عامر وقاتلوا اولا
وقتلوا مشددة قيل التشديد للمبالغة وتكرير القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرأ حمزة
والكسائي وقتلوا بغير الالف اولا وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه الاول ان الواو لا توجب الترتيب كما في قوله واسجدي
واركعي مع الراكعين والثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل واذا قتل قومه وعشائرهم والثالث باضمار
قد اي قتلوا وقد قاتلوا ثم انه تعالى وعد من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم
سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم
جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي طلبوه بقولهم واتنا ما وعدتنا على رسلك وثالثها ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما
مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو الذي قالوا ولا تخزنا يوم القيامة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته
واذا قال السلطان العظيم اني اخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر مؤكد
والتقدير لاثيبنهم ثوابا من عند الله اي لاثيبنهم اثابة او تثويبا من عند الله لان قوله لاكفرن عنهم ولادخلنهم في معنى لاثيبنهم ثم
قال والله عنده حسن الثواب وهو تاكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات
عالما بكل المعلومات غنيا عن الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان فكان عنده حسن الثواب روي عن جعفر الصادق
انه قال من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرأ هذه الاية قال لان الله تعالى حكى عنهم انهم
قالوا خمس مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم

قوله تعالى

لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد

واعلم انه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم وكانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعم ذكر الله تعالى في
هذه الاية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل **المسألة الاولى** قد ذكرنا ان الغرور
مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره اي قبلته على غفلة
عن امتحانه وتقول العرب اذا انشر الثوب اعيد الى طيه رده على غره **المسألة الثانية** المخاطب في قوله لا يغرنك
من هو فيه قولان الاول انه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم
ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره
ويمكن ان يقال السبب لعدم اغترار الرسول بذلك هو تواتر هذه الايات عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا فسقط قول قتادة ونظيره قوله تعالى ولا تكن من الكافرين ولا تكونن من المشركين ولا تطع الكافرين ولا تطع المكذبين
ويجوز ان يكون هذا خطابا لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع **المسألة الثالثة** تقلب الذين كفروا
في البلاد فيه وجهان الاول روي ان مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا
من الجوع والجهد فنزلت هذه الاية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الارض فتصيب الاموال فنزلت هذه الاية والمراد بتقلب
الذين كفروا في البلاد تصرفهم في التجارات والمكاسب اي لا يغرنكم امنهم على انفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤوا وانتم
معاشر المؤمنين خائفون محصورون فان ذلك لا يبقى الا مدة قليلة ثم ينتقلون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل قيل
اي تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وانما وصفه الله تعالى
بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالافات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الازل
الى الان وسيصير معدوما من الان الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما ياتي وهو الازل والابد كان اقل من ان يجوز وصفه
بانه قليل ثم قال تعالى ثم مأواهم جهنم يعني انه مع قلته يسبب الوقوع في نار جهنم ابد الاباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا
للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله واملي لهم ان كيدي متين ثم قال وبئس المهاد اي الفراش
والدليل على انه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم غواش ياكلون
النار ويشربون النار

قوله تعالى

لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله

اعلم انه تعالى ذكر الوعيد واتبعه بالنزل والنزل ما هيئ للضيف وقوله لكن الذين اتقوا ربهم تناول جميع الطاعات لانه يدخل
في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المامورات واحتج بعض اصحابنا بهذه الاية على الرؤية لانه لما كانت الجنة
بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية لتكون خلعة ونظيره قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
وقوله نزلا نصب على الحال من جنات لتخصيصها بالوصف والعامل اللام ويجوز ان يكون بمعنى مصدر مؤكد لان خلودهم فيها انزالهم
فيها او نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما عند الله من الكثير
الدائم خير للابرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة بن محارب والاعمش نزلا بسكون الزاي وقرأ يزيد

لن العقاب لكن الذين اتقوا بالتشديد قوله تعالى

وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله

اعلم انه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل بان مصيرهم الى النار بين في هذه الاية ان من امن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا في نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلي على نصراني لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه وقيل نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى فاسلموا وقال مجاهد نزلت في مؤمني اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بان مصيرهم الى العقاب بين فيمن امن منهم بان مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن في معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا كما يفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى في صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب والفائدة في كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون

واعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من علوم الاصول والفروع **اما الاصول** فيما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد **واما الفروع** فيما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الاية المشتملة على جميع الاداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره **اما القسم الاول** فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر فيندرج تحته انواع اولها ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات وثالثها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات ورابعها الصبر على شدائد الدنيا وافاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت والجيران والاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين وقال واذا مروا باللغو مروا كراما ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال وان تعفوا اقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا تناول كل ما تعلق به وحده وصابروا تناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمل على اضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب ان يكون للانسان في هذه المجاهدة غرض وباعث وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها هو القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال الذميمة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى امر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الافعال الذميمة وذلك هو المراد بالمرابطة ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الاية التي هي خاتمة هذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكون اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة امرهم بالصبر عليها ولما كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة امرهم بمصابرة الاعداء واما قوله ورابطوا ففيه قولان الاول انه عبارة عن ان يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط اولئك خيلهم ايضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين

مستعدا

مستعدا لقتال الآخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلاته الا لحاجة الثاني ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان الاول ما روي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الاية في انتظار الصلاة بعد الصلاة الثاني ما روي من حديث ابي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل واصل الرباط من الربط وهو الشد يقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه وقال اخرون الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى ايضا راجع الى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على الجهاد ويجوز ان يكون على الصلوة والله اعلم قال الامام رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة بفضل الله واحسانه يوم الخميس اول ربيع الاخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة

سورة النساء مائة وسبعون وخمس ايات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة

اعلم ان هذه السورة مشتملة على انواع كثيرة من التكاليف وذلك لانه تعالى امر الناس في اول هذه السورة بالتعطف على الاولاد والنساء والايتام والرافة بهم وايصال حقوقهم وحفظ اموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة والصلوة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لاجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهو الرب الذي خلقنا والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة واما الاصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها انه تعالى علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بانهم من ادم عليه السلام خلقوا باسرهم واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها ان التكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين واذا كان لفظ الناس في الكل وكان الامر بالتقوى غير مختص باهل مكة عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس ان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسالك بالله وبالرحم وانشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فكان اول الاية وهو قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان قوله في اول الاية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وردا متوجهين الى مخاطب واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها فكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاصا بالعرب **المسئلة الثانية** انه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القران احداهما هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الاول من القران والثانية سورة الحج وهي ايضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القران ثم انه تعالى علل الامر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدا وهو انه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الامر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد وهو قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدا ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى امر بالتقوى وذكر عقيبه انه تعالى خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بان الامر بالتقوى معلل بانه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا انه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على قيدين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهو انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين القيدين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لاوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه الاول انه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا والربوبية توجب نفاذ اوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق الثاني ان الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فاوجدك

ومميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فعلمك كما قال ابراهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني و
ويسقين فلما كانت النعم باسرها من الله سبحانه وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد
والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الثالث وهو انه لما ثبت ان كونه
موجدا وخالقا والها وربا لنا وجب علينا ان نشتغل بعبوديته وان ننتهي عن كل ما نهى عنه وزجرنا عنه ووجب ان لا يكون شيء من هذه الافعال
موجبا ثوابا البتة لان هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع ان تصير موجبة للثواب لان اداء الحق
الى المستحق لا يوجب شيئا اخر هذا اذا سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لان فعل
الطاعات لا يحصل الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصلت القدرة والداعي كان مجموعهما
موجبا لصدور الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما من الله على عبده والمولى اذا خص عبده
بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه انعاما اخر فهذا هو الاشارة الى بيان كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز
عن مناهيه واما القيد الثاني وهو ان خصوص كونه خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية
فبيانه من وجوه الاول ان خلق جميع الاشخاص الانسانية من الانسان الواحد ادل على كمال القدرة من حيث انه لو كان
الامر كذلك بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد لم يكن الا اشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة
والطبيعة فلما راينا في اشخاص الناس الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على ان
مدبرها العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فحسن بحث الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه
فكان ارتباط قوله اتقوا ربكم بقوله خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو انه تعالى لما ذكر
الامر بالتقوى ذكر عقيبه الامر بالاحسان الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق باسرهم مخلوقين من نفس واحدة
له اثر في هذا المعنى وذلك لان الاقارب لا بد وان يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك ترى
الانسان قد يفرح بمدح اقاربه واسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني
ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى ان يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على بعض ٥
الوجه الثالث ان الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه
الرابع ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخرج من صلب شخص واحد اشخاصا مختلفين وان يخلق
من قطرة من النطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد احياء الاموات وبعثهم ونشورهم فتكون الاية دالة على المعاد من هذا
الوجه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى والوجه الخامس قال الاصم الفائدة فيه ان العقل لا دليل فيه على ان
الخلق يجب ان يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي صلى الله عليه وسلم اميا ما قرا كتابا ولا تلمذ
لاستاذ فلما اخبر عن هذا المعنى كان اخبارا عن الغيب وكان معجزا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل على معرفة التوحيد فان قيل كيف يصح
ان يكون الخلق اجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله المراد بذلك لان زوج ادم اذا خلقت من بعضه ثم حصل
خلق اولاده من نطفتهما ثم كذلك ابدا جازت اضافة الخلق اجمع الى ادم **المسئلة الرابعة** اجمع المفسرون على ان المراد بالنفس
الواحدة ههنا هو ادم عليه السلام الا انه انث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى اقتلت نفسا زكية بغير نفس وقال الشاعر

ابوك خليفة ولدته اخرى فانت خليفة ذاك الكمال

قالوا فهذا التانيث على لفظ الخليفة **قوله تعالى**

وخلق منها زوجها

فيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد من هذا الزوج هو حوى وفي كون حوى مخلوقة من ادم قولان الاول وهو الذي عليه
الاكثرون انه لما خلق الله ادم القى عليه النوم ثم خلق حوا من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ راها ومال اليها والفها لانها كانت
مخلوقة من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان المراة خلقت من ضلع اعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها
عوج استمتعت بها والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها وهو كقوله
تعالى والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكقوله اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي والقول
الاول اقوى لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حوا مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن
ان يجاب عنه بان كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بادم عليه السلام صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة وايضا فلما
ثبت انه تعالى قادر على خلق ادم من التراب كان قادرا على خلق حوا من التراب واذا كان الامر كذلك فاي فائدة في خلقها من ضلع من اضلاع
ادم **المسئلة الثانية** قال ابن عباس انما سمي ادم بهذا الاسم لانه تعالى خلقه من اديم الارض كلها احمرها واسودها

وطيبها

وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الاحمر والاسود والطيب والخبيث والمراة انما سميت حوا لانها خلقت من ضلع من اضلاع ادم فكانت مخلوقة
من شيء حي فلا جرم سميت حوا **المسئلة الثالثة** احتج جمع من الطبائعيين بهذه الاية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة
يدل على ان الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة ادم خلقه من تراب
فدل على ان ادم مخلوق من التراب ثم قال في حق الخلائق منها خلقناكم وهذه الايات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة
يصير الشيء مخلوقا منها وان خلق الشيء من العدم المحض والنفي الصرف محال اجاب المتكلمون فقالوا خلق الشيء من الشيء محال في العقول لان
المخلوق ان كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة واذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء اخر وان قلنا
ان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فحينئذ كان المخلوق وهو المحدث انما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت ان كون الشيء
مخلوقا من غيره محال في العقول واما كلمة من في هذه الاية فهو لمعنى ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء حدوث هذه الاشياء من تلك الاشياء
لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع فقط **المسئلة الرابعة** قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها
وباث منها بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدا محذوف تقديره هو خالق **قوله تعالى**

وبث منهما رجالا كثيرا ونساء

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي بث منهما يريد فرق ونشر قال ابن المظفر البث تفريقك الاشياء
يقال بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الارض وبثثت البسط اذا نشرتها قال الله تعالى وزرابي مبثوثة
قال الفراء والزجاج وبعض العرب يقول ابث الله الخلق **المسئلة الثانية** لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك
يوهم كونهما مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال فلهذا عدل عن هذا اللفظ الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فان قيل لم لم يقل وبث
منهما رجالا كثيرا ونساء كثيرة ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال اتم فكانت كثرتهم
اظهر واعرف فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء
الاختفاء والخمول **المسئلة الثالثة** الذين يقولون ان جميع اشخاص البشر كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب ادم عليه السلام
حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على ظاهره والذين انكروا ذلك قالوا المراد بث منهما اولادهما ومن اولادهما جمعا اخرين فكان الكل
مضافا اليهما على سبيل المجاز ٥ **قوله تعالى**

واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي تساءلون بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتساءلون
فادغم التاء في السين لاجتماعهما في انهما من حروف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف حذف تاء تتفاعلون
لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف
واخرى بالادغام **المسئلة الثانية** قرا حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال رحمه الله وقد رويت هذه القراءة
عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون من القراء فكلهم قرءوا بنصب الميم وقال صاحب الكشاف قرئ
والارحام بالحركات الثلاث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر
على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا
يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك لان الهاء
والكاف في قوله به وبك لا ترى واحدا منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون الياء في المنادى المضاف في الاختيار
كحذفهم التنوين من المفرد يا غلام وكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين فوجب ان لا يجوز
عطف المظهر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب ان لا يجوز العطف
وثانيها قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز ان يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون
اذهب انت وزيد وذهبت انا وزيد قال تعالى اذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف
المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل
كان اولى وثالثها قال ابو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني
على الاول وههنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت بزيد وك وكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم
ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه
لم يات بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند

السماع لاسيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انه على تقدير اعادة الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام وثانيهما انه ورد ذلك في الشعر وانشد سيبويه في ذلك

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا ... فاذهب فما بك والايام من عجب

وانشد ايضا

تعلق في مثل السواري سيوفنا ... وما بينها والكعب غوط نفانف

والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف في علم القران واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطفت الارحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسالك بالله والرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالاباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر اما قراءته بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديدا والثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الارحام بالعطف على قوله الله اي اتقوا الله واتقوا الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي رحمه الله ويجوز ايضا ان يكون منصوبا بالاغراء اي والارحام فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدا خبره محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما يتقى او والارحام مما يتساءل به **المسئلة الثالثة** انه تعالى قال اولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الاول تاكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون ابلغ من قولك اعجل الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى لمكان التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض الثالث قال اولا اتقوا ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فامرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كانه قيل انه رباك واحسن اليك فاتق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة **المسئلة الرابعة** اعلم ان التساؤل بالله وبالارحام قيل هو مثل ان يقال بالله اسالك وبالله اشفع اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء مراده بمسئلة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه او نواله ومعونته ونصرته فاما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام وربما افرد ذلك فقال اسالك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم نناشدك الله والرحم ان لا تبعث الينا فلانا وفلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك فالتقدير فاتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال **المسئلة الخامسة** قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال اخرون بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب **المسئلة السادسة** دلت الاية على جواز المسئلة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سالكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم **المسئلة السابعة** دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتاكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا الرحمن يقول الله تعالى وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله فيه اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح قيل الكاشح العدو فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه بنوا على هذا الاصل مسئلتين احداهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك لحل الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يورث قطيعة

الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك وثانيهما ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يوجب قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسئلتين مذكور في الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الاية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى وانه اذا كان كذلك فيجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما ياتي ويترك

قوله تعالى

وآتوا اليتامى اموالهم

اعلم انه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه محترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف **فالنوع الاول** ما يتعلق باموال اليتامى وهو هذه الاية وايضا انه تعالى وصى في الاية السابقة بالارحام فكذلك في هذه الاية وصى بالايتام لانهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من ادخم به مسانسه عاطفه عليه لمكان الولادة او لمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى اموالهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الايتام الذين مات اباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتم في الاناسي من قبل الاباء وفي البهائم من قبل الامهات قال وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الاباء الا ان في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم ابي طالب اما على القياس واما حكاية للحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيعا له واما قوله عليه السلام لا يتم بعد حلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا تجري عليه احكام الصغار وروى ابو بكر الرازي في احكام القران ان رجلا كتب الى ابن عباس يساله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع يتمه وفي بعض الروايات ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يونس منه الرشد ثم قال ابو بكر واسم اليتيم قد يقع على المراة المفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم تستامر اليتيمة وهي لا تستامر الا وهي بالغة **قال الشاعر**

ان القبور تنكح الايامى ... النسوة الارامل اليتامى

فالحاصل مما ذكرنا ان اسم اليتيم بحسب اصل اللغة يتناول الصغير والكبير الا انه بحسب العرف مختص بالصغير **المسئلة الثانية** ههنا سؤال وهو ان يقال كيف جمع اليتيم على يتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان احدهما ان يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كاسير واسرى واسارى والثاني ان يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم تقلب اليتائم يتامى قال القفال رحمه الله ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز ايضا يتيم وايتام كشريف واشراف **المسئلة الثالثة** ههنا سؤال وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع ماله اليه واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى اموالهم والجواب عنه على طريقين **الطريق الاول** ان نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اللغة والثاني انه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى فالقي السحرة ساجدين اي الذين كانوا سحرة قبل السجود وايضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى في هذه الاية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ **الطريق الثاني** ان نقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففي الاية وجهان احدهما ان قوله وآتوا امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم اموالهم وعلى هذا الوجه زالت المناقضة والثاني المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من اموالهم فلما اوجب ايتاءهم كل اموالهم سقط ذلك **المسئلة الرابعة** نقل ابو بكر الرازي في احكام القران عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الاية في اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا اموال اليتامى عن اموالهم فشكوا ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسالونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر الرازي واظنه غلطا من الراوي لان المراد بهذه الاية ايتاؤهم اموالهم بعد البلوغ وانما غلط الراوي باية اخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما انزل الله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك

للرسول صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم
بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح انها نزلت في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن اخ له يتيم فلما بلغ طلب المال
فمنعه عمه فترافعا الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية فلما سمعها العم قال اطعنا الله ورسوله نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع
ماله اليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره اي جنته فلما قبض الصبي ماله انفقه
في سبيل الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقي الوزر فقالوا يا رسول الله لقد عرفنا انه ثبت الاجر فكيف بقي الوزر
وهو ينفق في سبيل الله فقال ثبت اجر الغلام وبقي الوزر على والده **المسئلة الخامسة** احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية
على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لان قوله وآتوا اليتامى اموالهم مطلق يتناول السفيه اونس منه الرشد او لم يونس
ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط في وجوب دفع المال اليه وهذا
الاجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب اجراء الامر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الاية اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاية
عامة لانه تعالى ذكر اليتامى بها جملة ثم اتبعه بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم خص بهاتين
الايتين ايتام اموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا اي ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ومنه التعجل
بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئخار وقال الواحدي رحمه الله يقال تبدل الشيء بالشيء اذا اخذه مكانه **المسئلة الثانية**
في تفسير هذا التبدل وجوه الاول قال الفراء والزجاج لا تتبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم الذي ابيح
لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الارض فتاكلوه مكانه الثاني لا تتبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال اموال اليتامى بالامر الطيب
وهو حفظها والتورع منها وهو قول الاكثرين انه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون يجعل الزائف بدل الجيد والمهزول
بدل السمين وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل الا ان يكرم صديقا له فياخذ منه عجفا مكان سمينه
من مال الصبي الرابع هو ان هذا التبدل معناه ان تأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك وفي هذا يكون متبدلا الخبيث
بالطيب ثم قال تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وفيه وجهان الاول معناه ولا تضموا اموالهم الى اموالكم في الانفاق حتى لا
تفرقوا بين اموالكم واموالهم في حل الانتفاع بها والثاني ان يكون الى بمعنى مع كقوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله والاول
اصح واعلم انه تعالى وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الاموال محرمة والدليل
عليه ان في المال ما لا يصح ان يوكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه معظم ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم
اكل اموال اليتامى ظلما في الاية الاولى المتقدمة دخل فيها اكلها وحدها واكلها مع غيرها فما الفائدة في اعادة النهي عن اكلها مع اموالهم
قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال اليتامى بما رزقهم الله من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون في اموال اليتامى كان القبح ابلغ والذم
احق واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان اكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدي
رحمه الله الكناية تعود الى الاكل وذلك لان قوله ولا تاكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير قال عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وكذلك
الحوب والحاب ثلاث لغات في الاسم والمصدر قال الفراء الحوب لاهل الحجاز والحاب لتميم ومعناه الاثم قال عليه السلام رب تقبل توبتي
واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو ارتكاب
ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في البعض
كالكلام فانه اسم ثم يقال قد كلمته كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا **قوله تعالى**

وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الانكحة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قال الواحدي رحمه الله الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال الله تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين والقسط العدل
والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار
ارادوا انه ظلم صاحبه في قسطه الذي يصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطته اذا غلبته على قسطه فبني على بناء ظلم وجار وغلب واذا
قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط فبني على بناء انصف اذا اتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه **المسئلة الثانية**
اعلم ان قوله فان خفتم الا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزاء ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط
وللمفسرين فيه وجوه الاول روي عن عروة انه قال لعائشة ما معنى قول الله وان خفتم الا تقسطوا فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر
وليها فيرغب في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بانه ليس لها
من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى فان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء

خ واطعنا الرسول

قالت عائشة رضي الله عنها ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الاية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك في
النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الاية وهي قوله فان خفتم الا
تقسطوا الوجه الثاني في تاويل الاية انه لما نزلت الاية المتقدمة في اليتامى وما في اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف
الاولياء ان يلحقهم الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشرة من
الازواج واكثر فلا يقوم بحقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا
خائفين من ترك العدل من النساء فقللوا عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير
متحرج الوجه الثالث في التاويل انهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من
الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات الوجه الرابع في تاويل ما روي عن عكرمة انه قال كان الرجل
عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا انفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا اخذ في انفاق اموال
اليتامى عليهن فقال تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان تنكحوا اكثر
من اربع كي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع والناقص وهو الواحدة ونبه
بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلاث فان خفتم فاثنتان فان خفتم فواحدة وهذا القول اقرب
فكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند التزوج
بالعدد الكثير **اما قوله تعالى**

فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع

ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال اصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الاية وذلك لان قوله فانكحوا امر
وظاهر الامر للوجوب وتمسك الشافعي في بيان انه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك
يدل على انه ليس بمندوب فضلا عن ان يقال انه واجب **المسئلة الثانية** انه قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه
احدها انه اراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل او امراة والمعنى ذلك الشيء الذي عندك وما تلك الحقيقة التي عندك
وثانيها ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء
وما بناها وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها
انما ذكرها تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم **المسئلة الثالثة** قال
الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب لكم اي ما حل
لكم لنزلت الاية منزلة ما يقال ابحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية عن الفائدة وايضا فيتعذر ان يحمل
الاية على ما ذكروه يصير الاية مجملة لا محالة اما اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الاية عاما دخله التخصيص وقد ثبت
في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان دفع الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص
والمجمل لا يكون حجة اصلا **المسئلة الرابعة** مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا وهو غير
منصرف وفيه وجهان الاول انه اجتمع فيها امران العدل والوصف اما العدل فلان العدل عبارة عن انك تذكر كلمة وتريد بها كلمة
اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا ههنا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فكان معدولا واما انه وصف
فدليله قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع ولا شك انه وصف الوجه الثاني في بيان ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها
عدلين لانها معدولة عن اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك مثنى ثنتين فقط اما اذا قلت جاءني
القوم مثنى افاد ان ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل في هذه الالفاظ نوعان من العدول فوجب ان يمنع من الصرف
وذلك لانه اذا اجتمع في الاسم سببان فانما اوجب ذلك منع الصرف لانه يصير لاجل ذلك نائبا من وجهين فيصير مشابها الفعل فيمتنع
صرفه والله اعلم **المسئلة الخامسة** قال اهل التحقيق فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد وذلك
لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه
ويدل عليه القران والخبر اما القران فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا
بالنكاح واما الخبر فقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية لا تندرج فيها العبد
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب اكثر الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك يحل للعبد

يحل للعبد

ان تتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الآية والجواب الذي نعتمد عليه ان الشافعي احتج على ان هذه الآية مختصة بالاحرار بوجهين اخرين سوى ما ذكرناه الاول انه تعالى قال بعد هذه الآية فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار والثاني انه تعالى قال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد لا يكون يأكل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر بل يكون لسيده قال مالك اذا ورد عمومان مستقلان فدخول التقييد في الاخير لا يوجب دخوله في السابق اجاب الشافعي رضي الله عنه بان هذه الخطابات في هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار عرف ان الكل كذلك ومن الفقهاء من علم ان ظاهر هذه الآية متناول للعبيد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان للرق تاثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الاول اولى واقوى والله اعلم **المسئلة السادسة** ذهب قوم سداه الى انه يجوز التزوج باي عدد اريد واحتجوا بالقران والخبر اما القران فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح تخصيصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدينة والى البستان كان تنصيصا في تفويض زمام الخيرة اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الاشياء المذكورة بل كان ذلك اذنا في المذكور وغيره فكذا هاهنا وايضا فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الاذن في جميع الاعداد الثالث ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية واما الخبر فمن وجهين الاول انه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم ان الله تعالى امرنا باتباعه فقال فاتبعوه واقل مراتب الامر الاباحة الثاني ان سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالاكثر من الاربع طريقة الرسول عليه السلام فكان ذلك سنة له ثم انه عليه السلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على ترك التزوج باكثر من الاربعة فلا اقل من ان تثبت اصل الجواز والله اعلم ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على امرين الاول الخبر وهو ما روي ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق باقيهن واعلم ان هذا الطريق ضعيف لوجهين الاول ان القران لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز والثاني وهو ان الخبر واقعة حال فلعله عليه السلام انما امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربعة وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب او بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القران بمثله والطريق الثاني وهو اجماع فقهاء الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الاول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الآية الثاني ان في الامة اقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى على هذا التقدير ان يقال مثنى او ثلاث او رباع فلم جاء بواو العطف دون او قلنا لو جاء بكلمة او لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على احد هذه الاقسام وانه لا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام بمعنى ان بعضهم ياتي بالتثنية والبعض الاخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكر بحرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طائفة ان تختار قسما من هذه الاقسام ونظيره ان يقول الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة والمراد انه يجوز لبعضهم ان ياخذ درهمين درهمين ولبعض اخرين ان ياخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة ان ياخذوا اربعة اربعة فكذا هاهنا الفائدة في ترك او وذكر الواو ما ذكرناه والله اعلم **المسئلة السابعة** قوله مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودة هذا العدد فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المعنى فان خفتم ان لا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سوى في السهولة والتسوية بين الحرة الواحدة والاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل تبعة واخف مؤنة من المهائر لا عليك اكثرت منهن او اقللت عدلت بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل **المسئلة الثانية** قرئ فواحدة بنصب التاء والمعنى فالتزموا او فاختاروا واحدة وذروا الجمع راسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة او فحسبكم واحدة او ما ملكت ايمانكم **المسئلة الثالثة** للشافعي رحمه الله ان يحتج بهذه الآية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح وذلك لان الله تعالى خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة كما اذا قال الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك مشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض وكما ان الآية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المراة

مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فههنا ظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج وبين التسري واذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسري متساويان فنقول اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان الزائد على احد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد من الادنى هاهنا الاقرب والتقدير ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه **المسئلة الثانية** في تفسير ان لا تعولوا وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين وروي مرفوعا روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك ادنى ان لا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي رحمه الله كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار فقد مال وانشدوا لابي طالب

بميزان قسط لا يخس شعيرة … ووازن صدق وزنه غير عائل

وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها وقد اعلتها انا اذا زدت على سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على ان اصل هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عائل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته واذا قلت نفقاته لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تكثر عيالكم قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد خطاه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الآية ان معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطا في اللغة لانه لو قيل ذلك ادنى ان لا تعيلوا لكان ذلك مستقيما فاما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطا في اللغة وثالثها انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة وملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف ان له ان يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو انه تعالى قال في اول الآية فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما السؤال الاول فهو في غاية الركاكة وذلك انه لم ينقل عن الشافعي رحمة الله عليه انه طعن في قول المفسرين ان معنى الآية ان لا تجوروا ولا تميلوا ولكنه ذكر فيه وجها آخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتاخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقائق التي استنبطها المتاخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وايضا فالذي اختاره الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يقل به احد من الصحابة والتابعين وكيف لا يقول ذلك ومن المشهور ان طاوسا كان يقرا ذلك ادنى ان لا تعيلوا واذا ثبت عن المتقدمين كان اولى فثبت بهذا الوجه شدة جهل الرازي في هذا الطعن واما السؤال الثاني فنقول انك هذه اللفظة في اللغة من المبرد لكنك جهلت وحرصك على الطعن في رؤساء المجتهدين والائمة وسلمك الى ذلك ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد وبيان فساده من وجوه الاول انه يقال عالت المسئلة اذا زادت سهامها وكثرت وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية ذلك ادنى ان لا تكثروا واذا لم تكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مظنة الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذي اختاره الجمهور الوجه الثاني ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فان قيل ما معناه حسن ان يقال معناه انه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه ان تفسير طويل النجاد هو انه طويل القامة بل المراد ان المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا هو من الكلام يسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه فههنا كثرة العيال ملزومة للميل والجور فالشافعي رضي الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور كان كثرة العيال لا تنفك عن الميل والجور فجعل كثرة العيال كناية عن الميل فهذا تفسير له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية والاستلزام وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى فالشافعي لما كان محيطا بوجوه اساليب الكلام العربي استحسن هذا الكلام فاما ابو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن اساليب كلام العرب لا جرم لم يعرف الوجه الحسن فيه الوجه الثالث ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا التفسير ماخوذ من قولك عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب فثبت بهذه الوجوه ان الذي ذكره امام المسلمين الشافعي رضي الله عنه في غاية الحسن وان الطعن لا يصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة واما السؤال الثالث وهو قوله ان كثرة العيال لا تختلف بان تكون المراة زوجة او مملوكة فجوابه من وجهين الاول ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى مولاهن ايضا وحينئذ تقل العيال اما اذا كانت المراة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق الثاني ان المراة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة

فلابد له من الاتفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج ما دام لم يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيعم
الوقوع في المتعة واما السؤال الرابع وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول ما ذكره القاضي وهو ان
الوجه الذي ذكره الشافعي ارجح لانه لو حمل على الجور لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله وان خفتم ان لا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره
الشافعي لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان نقول هب ان الامر كما ذكرتم لكنا بينا ان التعليل الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذكر
العشيرة الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق

قوله تعالى

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة

في الآية مسائل **المسألة الاولى** قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان احدهما انه خطاب لاولياء النساء وذلك لان العرب
كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تاخذ مهرها ابلا
فتضمها الى ابلك فتنفج مالك اي تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما ياخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وامر
بدفع الحق الى اهله وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة القول الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايتاء النساء
مهورهن وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لانه لا ذكر للاولياء ههنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج
المسألة الثانية قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون المراد من الايتاء المناولة ويحتمل ان يكون المراد الالتزام قال تعالى
حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى يضمنوها ويلتزموها فعلى هذا الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى هذا
الثاني كان المراد ان الفروج لا تستباح الا بعوض يلزم سواء سمي ذلك او لم يسم الا ما خص به الرسول صلى الله عليه وسلم في الموهوبة
ثم قال ويجوز ان يكون الكلام جامعا للوجهين معا والله اعلم **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف صدقاتهن
مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم
الصاد وسكون الدال جمع صدقة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي
موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم **المسألة الرابعة**
في تفسير النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة في اللغة
معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا اي دينه ومذهبه فقوله وآتوا النساء
صدقاتهن نحلة اي آتوهن مهورهن فانها نحلة اي شرعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة الثاني قال الكلبي
نحلة اي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال القفال واصله اضافة الشيء الى غير من هو له يقال هذا شعر
منحول اي مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان
احدهما انه عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان البضع في ملك المراة بعد النكاح كهو قبله فالزوج اعطاها
المهر ولم ياخذ منها عوضا يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة
لا الملك وقال آخرون ان الله تعالى جعل منافع النكاح في قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يؤتي الزوجة
المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة اي طيب نفس وذلك ان النحلة
في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل لولده شيئا من ماله وما اعطي من غير طلب عوض لا يكون الا عن طيب النفس فامر الله
باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة **المسألة الخامسة**
ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان احدهما ان يكون مفعولا لها والمعنى آتوهن مهورهن ديانة والثاني ان يكون
حالا من الصدقات اي دينا من الله شرعه وفرضه واما ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان احدهما
انه نصب على المصدر وذلك لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن
عن طيبة نفس والثاني انها نصب على الحال ثم فيه وجهان احدهما على الحال من المخاطبين اي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي
النفوس بالاعطاء والثاني على الحال من الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس **المسألة السادسة**
قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي رضي الله عنه لا تقرره واحتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه
الآية وذلك لان هذا النص يقتضي ايجاب ايتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما
وجب البقاء على مقتضى الآية اجاب اصحابنا بان هذه عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الآية خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام

قوله تعالى

فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا

واعلم انه تعالى لما امرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان ابراءها عن مهرها وان طابت نفسها به تركه
وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** نفسا نصب على التمييز والمعنى طابت انفسهن لكم عن شيء من الصداق ونقل الفعل من
الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا انت حسن وجها والفعل في الاصل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا
لموقع الفعل ومثله قررت به عينا وضقت به ذرعا **المسألة الثانية** انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع
الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما قال الفراء ولو جمعت كان صوابا كقوله الاخسرين اعمالا **المسألة
الثالثة** في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وذلك ان المراة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج ان ياخذه بالكلية **المسألة الرابعة** منه اي من الصدقات
او من ذلك وهو كقوله تعالى قل اؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروي انه لما قال رؤبة

فيها خطوط من سواد وبلق ... كانه في الجلد توليع البهق

قيل له ان كان الضمير في قولك كانه ان تماد الى الخطوط كان يجب ان تقول كانها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب ان تقول كانهما فقال
اردت كان ذلك وفيه وجه آخر وهو ان الصدقات في معنى الصداق لانك لو قلت وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا
وفيه وجه ثالث وهو ان الفائدة في تذكير الضمير انه يعود ذلك الى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في ان لا تهب الا بعض الصداق
المسألة الخامسة معنى الآية فان وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه شكاسة
اخلاقكم معهن او سوء معاشرتكم معهن فكلوه وانفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث
بنى الشرط على طيب النفس ولم يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة **المسألة
السادسة** الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا يتنغص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل
والمريء ما يحمد عاقبته وقيل هو ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام في الحلقوم الى فم المعدة المريء لمرء الطعام فيه وهو انسياغه وحكى
الواحدي عن بعضهم ان اصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى انهن
اذا وهبن مهورهن من ازواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن
التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة **المسألة السابعة** قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر اي اكلا
هنيئا مريئا وحال من الضمير اي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدئ هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان
اقيما مقام المصدر كانه قيل هنأ مرأ **المسألة الثامنة** دلت هذه الآية على امور منها ان المهر
لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان ياخذ الزوج لان قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين
ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالتين وههنا بحث وهو ان قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما اذا
كان المهر عينا اما اذا كان دينا فالآية غير متناولة له فانه لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله فكلوه هنيئا مريئا ليس نفس
الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل **المسألة التاسعة** قال بعض العلماء ان وهبت
ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي ان امراة جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه وهي تطلب
الرجوع فقال شريح لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكي ان
رجلا من آل ابي معيط اعطته امراته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان
فقال الرجل اعطتني طيبة به نفسها فقال عبد الملك فان الآية التي بعدها فلا تاخذوا منه شيئا اردد عليها وعن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما امراة اعطته ثم ارادت ان ترجع فذلك لها والله اعلم

قوله تعالى

ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذه السورة واعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها هو كانه تعالى يقول
اني وان كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ
اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء وان كانوا بالغين عقلاء الا انهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا اليهم اموالهم
وامسكوها لاجلهم الى ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية
مسائل **المسألة الاولى** في الآية قولان الاول انه خطاب الاولياء فكانه تعالى قال ايها الاولياء لا تؤتوا الذين
يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالكم والدليل عليه انه خطاب الاولياء قوله وارزقوهم واكسوهم وايضا فعلى هذا القول

[margin:] ثان

[margin:] ثم يبتدئ بقوله هنيئا

يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب ان يقال ولا تؤتوا السفهاء اموالهم قلنا في الجواب
وجهان الاول انه تعالى اضاف المال الى اليتيم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى
سبب الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من
انفسكم مما ملكت ايمانكم وقوله فاقتلوا انفسكم وقوله ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه
ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد وكذا هاهنا المال شيء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل
هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفهاء الى اوليائهم القول الثاني ان هذه الآية خطاب الآباء فنهاهم الله
تعالى اذا كان اولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها اليهم لما كان في ذلك من الافساد
فعلى هذا الوجه يكون اضافة الاموال اليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي
في ان لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على انه ليس له ان يأكل جميع امواله ويهلكها واذا قرب اجله فانه يجب عليه ان يوصي بماله الى امين
يحفظ ذلك المال على ورثته وقد ذكرنا ان القول الاول ارجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح ان ظاهر النهي للتحريم واجمعت
الامة على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولي ان يدفع الى السفهاء
اموالهم واذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الاول لا على هذا القول الثاني والله اعلم الثاني انه قال في آخر الآية وقولوا
لهم قولا معروفا ولا شك ان هذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف وانما يحتاج الى هذه
الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الآية على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لانه لا يصح الا اذا حمل قوله اموالكم على
الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم هذا
الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي الا انه يجب تصرفه فهذا التفاوت واقع في
مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا
بينهما **المسألة الثانية** ذكروا في المراد بالسفهاء اوجها الاول قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء هاهنا النساء
سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انما
خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء يقال السفائه او السفايات او السفيهات في جمع السفيهة العربية اجاب
الزجاج عنه بان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد عني
بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث
المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير قالوا اذا علم الرجل ان امرأته سفيهة مفسدة وان
ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له ان يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده والقول الرابع ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي
بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد
ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل
سفيها لخفة عقله **المسألة الثالثة** انه ليس السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا
سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال **المسألة الرابعة** اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع
من كتابه بحفظ الاموال قال ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك
ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة
حيث امر بالكتابة والاشهاد والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل الدنيا والآخرة
ولا يكون فارغ البال الا بواسطة المال لانه يتمكن به من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من اعظم
الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة اما من ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة
المسألة الخامسة قوله تعالى التي جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم الا بهذا المال فلما كان المال
سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء
معاشكم وقرأ نافع وابن عامر التي جعل الله لكم قيما وقد يقال هذا قيم وقيم كما قال دينا قيما ملة ابراهيم وقرأ عبد الله بن عمر
قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به **المسألة السادسة** قال الشافعي رحمه الله
البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه
انما قلنا انه سفيه لان السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له في القلب
وقع عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال السفيه امر بعد ذلك

بثلاثة اشياء اولها قوله وارزقوهم ومعناه وانفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم يقال فلان رزق
عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم ان يجعلوا اموالهم مكانا
لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من اصول الاموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله
وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف القول المعروف فانه يزيد
السفه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول بالمعروف وجوها احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر
والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت في سفري هذا فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها
قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقول عافانا الله واياك بارك الله فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول فاعلم انه
معروف وكل ما انكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم امر دينهم مما
يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال رحمه الله القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له
وانه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه ونظير هذه الآية قوله فاما اليتيم فلا تقهر ولا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله
واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه
في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من سائر
الوجوه التي حكيناها

قوله تعالى

وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها

واعلم انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله وآتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الآية متى يؤتيهم اموالهم فذكر هذه الآية
وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي الآية
مسائل **المسألة الاولى** قال ابو حنيفة رضي الله عنه تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال
الشافعي رحمه الله غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الآية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان
هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف صالح للبيع والشراء وهذا الاختبار انما
يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء فيقال وابتلوا اليتامى
الا في البيع والشراء وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى امر للاولياء بان يأذنوا لهم في
البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي رضي الله عنه بان قال ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى
الاذن له في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ
وايناس الرشد واذا ثبت بموجب هذه الآية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يجوز تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق
فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على قول الشافعي واما الذي احتجوا به فجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله
في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال
ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك ان بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء وايضا اما سلمنا
انه يدفع اليه شيئا ليبيع او يشتري فلم قلتم ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء بل اذا باع واشترى وحصل به اختبار
عقله فالولي بعد ذلك يتم البيع وذلك الشراء وهذا محتمل والله اعلم **المسألة الثانية** المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام
المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه
القلم ويلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان للبلوغ علامات
خمسة منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث وهو الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختص
بالنساء وهما الحيض والحبل **المسألة الثالثة** ايناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس
فقوله آنستم اي عرفتم وقيل رأيتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله آنس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم انه
ليس المراد الرشد الذي لا يتعلق الا بصلاح ماله بل لا بد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم انه يصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث
يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي رضي الله عنه لا بد منه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه احدها ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبا
للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى وعصى آدم
ربه فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون
برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين والله اعلم اذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي رحمه الله يرى

الحجر على الفاسق وابو حنيفة رضي الله عنه لا يراه **المسئلة الرابعة** اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله على
كل حال واما عند هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زادت عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان
لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او لم
يونس وقال الشافعي رضي الله عنه لا يدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله احتج ابو بكر الرازي لابي
حنيفة بهذه الاية فقال لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد
فاقتضى ظاهر الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس
وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى قال وابتلوا اليتامى لا شك
ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان آنستم منهم رشدا وجب ان يكون المراد فان آنستم رشدا في حفظ المال
وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر في الاية هو حصول
الرشد في مصالح المال وعند هذا سقط استدلال ابي بكر الرازي بل يقلب هذه الاية دليلا عليه لانه جعل رعاية مصالح المال شرطا
في جواز دفع المال اليه فاذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب انه لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي
الاستدلال بهذا النص لان الصبي انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا
المعنى حاصلا في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يونس
منه الرشد **المسئلة الخامسة** اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند ابي حنيفة وقد مرت
هذه المسئلة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما والقياس الجلي ايضا يدل عليه لان هذه الاية دالة على انه اذا
بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وانما لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا مرصدا ليوم حاجته وهذا المعنى قائم في
السفه الطاري فوجب اعتباره والله اعلم **المسئلة السادسة** قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد البتة
معنى ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة او على ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور اثر من اثاره لئلا ينتظر به تمام الرشد
المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فان احستم بمعنى احسستم قال
احسن به فهن اليه شوس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمراد ان عند حصول الشرطين اعني
البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل
لانه امر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم او لاسرافكم ومبادرتكم
كبرهم مفرطون في انفاقها ويقولون ننفق كما نشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ثم قسم الامر بين ان يكون الوصي غنيا
وبين ان يكون فقيرا فقال ومن كان غنيا فليستعفف قال الواحدي رحمه الله استعف عن الشيء وعف اذا امتنع منه وتركه وقال
صاحب الكشاف استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة قال ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واختلف العلماء في الوصي
هل له ان ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسئلة اقوال الاول ان له ان ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر اجر عمله واحتج القائلون
بهذا القول بوجوه الاول ان قوله ولا تاكلوها اسرافا مشعر بان له ان ياكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان غنيا
فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بماله نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم واذا كان كذلك لزم ان
يكون قوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف ليكون اذنا للوصي في ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما معناه يدل على ان للوصي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان رجلا قال له ان في حجري يتيما اآكل من ماله قال بالمعروف غير متاثل مالا ولا واق مالك بماله قال افاضربه قال مما كنت ضاربا
منه ولدك وخامسها ما روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني رزقتكم
كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة والي مال اليتيم
من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف وعن ابن عباس ان ولي يتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغي
ضالتها وتلوط حوضها وتهنا جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب وعنه ايضا يضرب بيده مع
ايديهم فلياكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها وسادسها ان الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن ان ياكل
من ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا
تقرير هذا القول والقول الثاني انه له ان ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ثم اذا ايسر قضاه وان مات
ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية والزهري روايات عن ابن عباس وبعض اهل العلم
خص هذا الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرهما فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب
الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول ابي العالية وغيره واحتجوا بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم

اموالهم

اموالهم حكم في الاموال بدفعها اليهم والقول الثالث قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذاهب اصحابنا الذي لا ياخذ على سبيل القرض
ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا او فقيرا واحتج عليه بآيات منها قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الى قوله انه كان حوبا كبيرا ومنها قوله
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ومنها قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال وهذه الاية محكمة حاظرة لمال اليتيم على وصيه في حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فلياكل
بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها الى تلك المحكمات وعندي ان هذه الايات لا تدل على ما ذهب الرازي اليه اما
قوله وآتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الاية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
فهو انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل اما قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه
فثبت ان كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك والله اعلم ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم واعلم ان الامة مجمعة
على ان الوصي اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا فان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم اذا كان عليه شهود
بقبض المال كان ابعد من ان يدعي ما ليس له وثانيها ان اليتيم اذا اقدم على الدعوى الكاذبة اقام الوصي الشهادة على انه دفع ماله
اليه وثالثها ان يظهر امانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم
ولا يغيب فامر بالاشهاد لتظهر امانته وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في
ان الوصي اذا ادعى بعد بلوغ الصبي انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق وكذلك لو قال انفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي
لا يصدق وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق واحتج الشافعي بهذه الاية فان قوله فاشهدوا عليهم امر وظاهر الامر للوجوب وايضا
قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وانما هو مؤتمن من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة
الشديدة وقال لو كان ما ذكرتم يلزم ان لا يصدق في التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعت اليك لانه لم يأتمنه وكذلك
يلزمه ان يقول في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لم يأتمنه ويلزمه ايضا ان يوجب الضمان عليهم
اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير استئمان له عليه فيقال اما قولك ان هذا القيد عن معاني الفقه اما
النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه لينصب قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه
بان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض آخر ويلزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود
في وصي اليتيم واما الاب فالفرق ظاهر لوجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي ولا يلزم من قبول التهمة في حق الاب
قبولها في حق الاجنبي واما اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف بانه هلك بسبب تقصيره فههنا يلزمه
الضمان اما اذا اعترف بانه هلك لا بتقصيره فههنا يجب ان يقبل قوله والا لصار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع
الخلل في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند دفع المال اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المسئلة المفسدة فظهر الفرق وثانيهما وجه هذا
الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الاية ما يدل على ان اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا
وهذا يدل على ان جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه الاية على تاكيد موجبات التهمة
في حق ولي اليتيم ثم قال تعالى بعده فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه
اذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر
كذلك علمنا ان قوله فاشهدوا عليهم انه يجب لظاهر الايجاب فكذلك يجب ان القرائن والمصالح تقتضي الايجاب ثم قال هذا
الرازي ويدل عليه انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مامور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في
وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فوجب ان يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له اما
الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق ابطاله وايضا
فعادتك ترك الالتفات الى كتاب الله لقياس ركيك تختاره واسل هذا الفقه مسلم لك ولا يحب المشاركة فيه معك وبالله
التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي
فمن الاول قولهم للرجل للتهديد حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب
بمعنى المشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه
كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل اليه ماله وهذا المقصود حاصل
سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب او بالكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله وكفى بربك في جميع القرآن زائدة هكذا نقله
الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا

قوله تعالى

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الاية مسائل

المسألة الاولى في سبب نزول هذه الاية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان لهما يقال لهما سويد وعرفجة واخذا ماله فجاءت امرأة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله في امرك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية ودلت على ان للرجال نصيبا مما ترك الوالدان وللنساء نصيب ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الاية ودلت على ان للرجال نصيب فارسل النبي صلى الله عليه وسلم الى الوصيين وقال لا تقربا من مال اوس شيئا ثم نزل بعد يوصيكم الله في اولادكم ونزل فرض الزوجة وفرض المرأة امر الرسول عليه السلام الوصيين ان يدفعا الى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات فارسل عليه السلام اليهما ان ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاه اليها فهذا هو الكلام في سبب النزول

المسألة الثانية كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة فبين الله تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الاية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ان ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل

المسألة الثالثة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الاية الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الاية واما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل واجاب اصحابنا عنه من وجهين احدهما انه تعالى قال في اخر الاية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا والاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الاية وثانيهما ان هذه الاية مختصة بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين من كان اقرب من شيء اخر والمراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء والاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بوجه بعيد وهو الانتساب الى ادم عليه السلام ولا بد وان يكون هو اقرب اليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل فلما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فثبت انه تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر الجنس فلم يلزم التكرار

المسألة الرابعة قوله نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز ان ينتصب انتصاب المصدر لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله اي قسمة مفروضة

المسألة الخامسة اصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض في اللغة ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة يعني سقطة قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط فلهذا السبب خصص اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرروه يقتضي عليهم بان الاية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والاية انما تناولت التوريث المفروض فلزم القطع بان هذه الاية ما تناولت ذوي الارحام والله اعلم

قوله تعالى

واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا

وفي الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله واذا حضر القسمة ليس فيه بيان اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان النساء اسوة الرجال في ان لهن حظا من الميراث فعلم تعالى ان في

الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلا جرم امر الله تعالى ان يدفع اليهم شيئا عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما تطيب نفسه به وان كان صغيرا وجب على الولي اعطاؤهم من ذلك المال ومنهم من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه الاعطاء من ذلك المال وان كان صغيرا وجب على الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الصغار الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف وثانيها قال الحسن والنخعي هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وثالثها قالوا مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الاية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطا وهذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الاية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة روي ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه الاية فهذا تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا المذهب الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ولو كان ذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير الاية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله تعالى ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم في الحال والاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى لان الاية التي بعد في الوصية القول الثالث في تفسير الاية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى فالمراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول يحكى عن سعيد بن جبير

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها من وعاء اخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة

المسألة الثالثة انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر وحاجتهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر

المسألة الرابعة الاشبه هو ان المراد بالقول المعروف ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار عمن لم يعطه شيئا

قوله تعالى

وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم

في الاية مسائل المسألة الاولى الجملة الشرطية وهي قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه

المسألة الثانية لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية الى الاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء عن ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت سالت عن الاية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله

واسكت على ولدك مالك فمع ان ذلك الانسان يحب ان يوصي له ففي القول الاول الاية محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه والقول الثالث يحتمل ان يكون الاية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضايعين جايعين بعد موته ثم ان كانت هذه الاية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصلوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنيا خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس والقول الرابع ان هذا امر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش الذين من يخاف على ولده بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذريته غيره اذا كان في حجره والمقصود من الاية على هذا الوجه ان يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وان يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتاخر من الايات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى اخر ما دعاهم الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم عن حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود

المسالة الثالثة

قال صاحب الكشاف قرئ ضعفا وضعافا وضعافى نحو سكرى وسكارى قال الواحدي قرا حمزة ضعافا خافوا عليهم بالامالة فيهما فمن قال ووجه امالة ضعافا ان كان على وزن فعال فكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وغلاب وخفاف يحسن فيه الامالة وذلك لانه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسر فيستحب ان لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم فكانه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يوذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني يا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا اذا اراد الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام

قوله تعالى

ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا

اعلم انه تعالى اكد الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الايات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الاية مفردة في وعيد من ياكل اموالهم وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الاية مسايل

المسالة الاولى

دلت هذه الاية على ان مال اليتيم قد يوكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فايدة وذلك ما ذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف

المسالة الثانية

قوله انما ياكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه وعينيه يعرف كل من رآه باكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال رايت ليلة اسري بي قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من ياخذ بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقلت يا جبريل عليه السلام من هولاء الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى من الاول لان قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى

المسالة الثالثة

لقايل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فايدة قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طاير يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التاكيد والمبالغة

المسالة الرابعة

انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلاف فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق اخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يوكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراداته خيرا كانت او شرا انه يقال اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات

المسالة الخامسة

قالت المعتزلة الاية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل الوعيد من يكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدرها يكون كبيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في انه الكبير في منع الزكاة هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم التوبة والثاني انك زدت فيه عدم كونه صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه شرط عدم العفو اقصى ما في الباب ان يقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلايل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم والله اعلم

المسالة السادسة

انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح فكان الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسايل

المسالة الاولى

قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون بضم الياء اي يدخلون النار ويصلاه صلى وصلا وهو صالي النار وقوم صالون وصلى قال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها قال الفرا الصلا اسم الوقود وهو الصلا اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى ساصليه سقر وقال صاحب الكشاف وقرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها

المسالة الثانية

السعير هو النار المسعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعير والسعير معدول عن مسعور كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله

المسالة الثالثة

روي انه لما نزلت هذه الاية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال صارت هذه الاية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الاية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الاية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم والله اعلم

قوله تعالى

يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين

في الاية مسايل

المسالة الاولى

ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيين احدهما النسب والاخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الفرس وياخذون الغنيمة اما العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ان ياخذ ما شرط من مال الميت والثاني التبني كان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في اول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوارث بالعهد والاولون قالوا المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم ليس المراد منه النصيب من المال بل المراد فاتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوارث في الجاهلية واما اسباب التوارث في الاسلام فقد ذكرنا انه في اول الامر قرر الحلف والتبني وزاد فيه امرين اخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالاخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني المواخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء

المسالة الثانية

روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامراة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المراة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام

المسالة الثالثة

في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال

في قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في اولادكم

المسئلة الرابعة

قال القفال قوله يوصيكم الله في اولادكم اي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل واوصى يوصي اذا وصل فاذا قيل اوصى فمعناه اوصل الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله ههنا يوصيكم اي يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيكم بكذا فكيف قال ههنا يوصيكم الله للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستانفا وقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما اي قال الله لهم مغفرة لان الوعد قول

المسئلة الخامسة

اعلم انه تعالى بدا بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان الاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط او الذكور فقط

القسم الاول

ما اذا خلف الذكران والاناث معا وقد بين الله الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما منها ان للذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع اخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم ياخذون سهامهم ثم كان الباقي بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة

القسم الثاني

ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم الثنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فنقل عن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فالنصف احتج بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجهين الاول ان هذا الكلام لازم على ابن عباس لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي حصول النصف نصيبا للثنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله

الثاني

انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الايتين لان الاجماع دل على نصيب الثنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان يكون كلمة ان للاشتراط يلزم نفيهما فيفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ولا يمكن ان يفيد معنى الاشتراط في هذه الايات

الوجه الثالث

في الجواب هو ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب على حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان ثم قالوا انما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان وجب لا محالة ان يكون نصيب الانثيين الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد اخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين الواحدة وذلك على خلاف النص واذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الاية انه عليه السلام اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الاية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر الثنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحد من هاتين الايتين مجملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة مستنبطة مستنبطة من الاية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي والله اعلم

اما القسم الثالث

وهو اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الايتين ان نصيب الابن المنفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه السلام ما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن اخذ الكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان ياخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فان لم يكن

معه صاحب فرض لم يكن له ان ياخذ قدرا اولى منه بان ياخذ الزائد فوجب ان ياخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلث وذلك ينفي ان ياخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد وهذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا خلف ابناء كانوا متساوين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله اعلم بقي في الاية سؤالان

السؤال الاول

لا شك ان المراة اعجز من الرجل لوجوه اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل والجواب عنه من وجوه الاول ان خرج المراة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المراة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المراة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه ازيد الثالث ان المراة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر

ان الفراغ والشباب والجدة … مفسدة للمرء اي مفسدة

وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وحال الرجل خلاف ذلك الرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة نحو بناء الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمراة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك الخامس روي ان جعفر الصادق سئل عن هذه المسئلة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى ادم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الامر عليها فجعل نصيب المراة نصف نصيب الرجل

السؤال الثاني

لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الاية فقيل كفى للذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان يطمع في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله اعلم

المسئلة السادسة

لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على وجه الحقيقة ولا شك انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني ادم وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام يا بني اسرائيل الا ان البحث في ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الاية بل من السنة ومن القياس واما ان اردنا ان نستفيده من هذه الاية فنقول الولد وولد الابن ما صارا مرادين من هذه الاية معا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب راسا واما عند ما لا ياخذ ولد الصلب كل الميراث فحينئذ يقتسمون الباقي واما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحق اولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الاية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد باللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا لانه حين اريد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين اريد به ولد الابن ما اريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الاية تارة يكون خطابا مع ولد الصلب واخرى مع ولد الابن وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحدا اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان نجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه قائم في ان الابن هل يتناول اولاد الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك ان ذلك واقع بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه

ليس للجد حكم مذكور في القران ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله اعلم **المسألة السابعة**
اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مخصوص في صور اربعة احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان
وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها انه لا يتوارث اهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض و
ويتفرع عليه فرعان **الفرع الاول** اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم اما المسلم هل يرث من الكافر فذهب الاكثرون
الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معاوية بذلك وكتب به الى زياد فارسل ذلك الى شريح
وامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره زياد بذلك كان يقضي به ويقول هكذا قضى امير المؤمنين
حجة الاولين عموم قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا
مات وترك اخا مسلما فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ظاهر قوله
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصناه بقوله عليه السلام
لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص من تلك الاية والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس
نقصا في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال **الفرع الثاني** المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل
فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال اما المال الذي اكتسبه حال كونه مسلما ففيه
قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون لبيت المال وقال ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي انا اجمعنا
على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين اهل ملتين
على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لا يجوز ان يقال ان المرتد زال ملكه انما ورث عن المسلم
لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد لكان اما ان يورثه حال حيوة المرتد او بعد مماته والاول باطل ولا يحل له ان يتصرف في
تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني باطل لان المرتد عند مماته كافر
فيفضي الى حصول التوارث بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يبقى ههنا الا ان يقال انه يرثه بعد موته مستندا الى اخر جزء من اجزاء
اسلامه الا ان القول بالاسناد باطل لانه لما لم يكن الملك حاصلا حال حيوة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا في
زمن من حيوته لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداية العقول وان فسرنا الاسناد بالتبيين عاد الكلام
الى ان الوارث ورثه من المرتد حال حيوة المرتد وقد ابطلناه والله اعلم **الوضع الرابع** من تخصيصات هذه الاية ما هو مذهب
اكثر المجتهدين الا ان الانبيا عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها
منه احتجوا بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر
مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القران لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير ان يجوز تخصيص
عموم القران بخبر الواحد الا انه غير جائز ههنا وبيانه من ثلاثة اوجه احدها انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
يرثني ويرث من ال يعقوب وقوله تعالى وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان
ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدا انما التوريث لا يتحقق الا في المال على سبيل الحقيقة وثانيها
ان المحتاج الى معرفة هذه المسألة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واهل الدين واما
ابو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول صلى الله عليه وسلم
فكيف يليق بالرسول عليه السلام ان يبلغ هذه المسألة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها اشد الحاجة وثالثها
انه يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث فان قيل
فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى الخاصية لاحتمال ان الانبيا اذا عزموا على التصدق بشيء
فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة عليها
السلام رضيت بقول ابي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال
والله اعلم **المسألة الثامنة** من المسائل المتعلقة بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر
منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقولك السمن منوان بدرهم والله اعلم اما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خالصا ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا
لكان وان يكون صفة لنساء اي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات **السؤال الاول** قوله للذكر
مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن اردافه بقوله فان كن نساء وهو لبيان
حظ الاناث **والجواب** عن الاول من وجهين الاول انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دل على ان حظ
الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة

بالغات

بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للثنتين وهو الثلثان لا يتغير حكمهن عن حكم الثنتين بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف مناسب
الثاني انه قد تقدم ذكر الابنتين فكفى هذا القول في حسن هذا العطف **السؤال الثاني** هل يصح ان يكون في كن وكانت مبهم
ويكون نساء واحدة تفسيرا لهما على ان كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد **السؤال الثالث**
النساء جمع واقل الجمع ثلثة فالنساء يجب ان يكن فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول اقل الجمع
اثنان فهذه الاية حجة ومن يقول هو ثلثة قال هذا للتاكيد كما في قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين
انما هو اله واحد اما قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف ففيه مسئلتان قرا نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع
فعلى كان التامة والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كانت المتروكة او الوارثة نساء
فكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرا زيد بن علي النصف بضم النون **قوله تعالى**

ولابويه لكل واحد منهما السدس

اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا الحسن ونعيم
ابن ابي ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن **المسألة الثانية** اعلم ان للابوين ثلثة احوال **الحالة الاولى**
ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الاية واعلم انه لا نزاع ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على
ثلاثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد او اكثر من واحد فههنا الابوان لكل واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل
مع الابوين بنتان او اكثر وههنا الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف
وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الاية والسدس الباقي ايضا للاب بحكم التعصيب وههنا سؤالات **السؤال الاول**
لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه وقد بلغ حق الوالدين الى ان قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب
الوالدين اقل والجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما
الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمن الصبي فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق **السؤال الثاني**
الضمير في قوله ولابويه الى ما يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد ولابوي الميت **السؤال الثالث**
ما المراد بالابوين الجواب انه عبارة عن مذكورين هما الاب والام والاصل في الام ان يقال لها ابة
فابوان تثنية اب وابة **السؤال الرابع** كيف تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله ولابويه
بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من
ابويه السدس قلنا لان في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا والسدس مبتدا وخبره لابويه والبدل
متوسط بينهما للبيان **قوله تعالى**

فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من
الاولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقي للاب و
ذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهر مشعر بانه لا وارث له سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرض
لها والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهر مشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان
نصيب الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد
ويتفرع على ما ذكرنا نوعان **الاول** ان الاية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس وفي هذه الصورة ياخذ الثلثين الا
انه ههنا ياخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني لما ثبت انه ياخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون للاب
اذا انفرد ان ياخذ كل المال لان خاصية العصبة هو ان ياخذ الكل عند الانفراد هذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما اذا ورثه
ابواه مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج ياخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب وقال ابن
عباس يدفع الى الزوج نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد
في كتاب الله ثلث ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لانه يفضي الى ان يكون
للانثى مثل حظ الذكر واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك حجة الجمهور وجوه الاول ان قاعدة الميراث انه متى اجتمع الرجل
والمراة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ

الاثنين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه اذا كان لا وارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا اخذ الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المراة اذا خلفت زوجا وابوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان الوجوه الثلاثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القران بالقياس واما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي فلامه بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة ان يكون ما قبلها حرفا مكسورا او ياء اما الاول فقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فلقوله في امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس الا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وامه اية واما الباقون فانهم قروا بضم الهمزة اما وجه من قرا بالكسرة قال الزجاج انهم استثقلوا الضم بعد الكسرة في قوله فلامه لان اللام لشدة اتصالها بالاسم صار الاجماع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت ضمة الهمزة كسرة واما وجه من قرا الهمزة بالضم فهو انه الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام في حكم المنفصل والله اعلم

قوله تعالى

وان كان له اخوة فلامه السدس

اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام عن الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلاثة يحجبون فاختلفوا في الاخوين فالاكثرون من الصحابة على القول باثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة على ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم يوجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب روى ان ابن عباس قال لعثمان بم صار الاخوان يردان الام عن الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي قبلي ومضى في الامصار واعلم ان في هذه الاية دلالة على ان اقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكره وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولان الاول ان اقل الجمع اثنان وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني رحمة الله عليه واحتجوا فيه بوجوه احدها قوله فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد اكثر من قلب وثانيها قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنتين وثالثها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والقايلون بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الاول الذي نصرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلاثة وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين واما الموجب لذلك هو القياس وتقديره ان يقول الاختان يوجبان الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وان وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا رأينا ان الله تعالى نزل الاثنين من النساء منزلة الثلاث في باب الميراث الا ترى ان نصيب الثنتين ونصيب الثلاث وهو الثلثان وايضا نصيب الاختين من الام ونصيب الثلاثة هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين كما انه حصل بالاخوات الثلاثة فثبت ان الاختين يحجبان واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قايل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ويمكن ان يقال لا نتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء لان الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف والله اعلم واعلم ان تاكيد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس والاصح في اصول الفقه ان اجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله اعلم **المسئلة الثانية** الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيا البتة بل ياخذ الاب كل الباقي وهو خمسة اسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة ياخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجته ان الاستقراء دل على من لا يرث لا يحجب فهولاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم الاخوة كان المال ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكر الله تعالى الا انهم يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك والله اعلم

قوله تعالى

من بعد وصية يوصي بها او دين

صار المحجوب

اعلم ان مسايل الوصايا تذكر في خاتمة هذه الايات وههنا مسايل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي بها او دين اي هذه الانصباء انما تدفع الى هولاء اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فان لم يكن دين وكان الا انه قضي وفضل بعده شي فان اوصى الميت بوصية اخرجت الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرايض الله **المسئلة الثانية** روي عن علي رضي الله عنه انه قال انكم لتقرون الوصية قبل الدين وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان مراده رضي الله عنه التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاية تقتضي تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين الاول ان الوصية مال يوخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة مطيبة الى اداية فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على الدين في اللفظ بعثا على ادايها وترغيبا في اخراجها ثم اكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة او على الوصية والدين تنبيها على انهما في وجوب الاخراج على السوية الثاني ان سهام المواريث كما انها تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر عن الوصية الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية ليعلمنا ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد تسليم الدين الا ان الدين يفترق من الدين وبين الوصية من جهة اخرى وهي انه لو هلك من المال شي دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصايا وفي انصباء اصحاب الارث وليس كذلك الدين فانه لو هلك من المال شي استوفي الدين كله من الباقي وان استغرقه وبطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه والدين من وجه اخر اما مشابهتها بالارث فما ذكرنا انه متى هلك من المال شي دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصية والارث واما مشابهتها بالدين فلان سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين والله اعلم **المسئلة الثالثة** لقايل ان يقول ما معنى او ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصي بها ودين والجواب من وجهين الاول ان او معناها الاباحة كما لو قال قايل جالس الحسن او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل ان تجالس فان جالست الحسن فانت مصيب وان جالست ابن سيرين فانت مصيب وان جمعتهما فانت مصيب اما لو قيل وقال جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الاخر فكنت غير موافق للامر فكذا ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب في كل مال ان يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا ذكر بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا كلاهما الثاني ان كلمة او اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم اثما او كفورا وقوله وحرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او ههنا بمعنى الواو فكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين لما كان في معنى الاستثناء صار كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا **المسئلة الرابعة** قرا ابن كثير وابن عامر وابو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد اضافة الى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله تعالى مما ترك ان كان له ولد

قوله تعالى

اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله

اعلم ان هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يكون ما اعترض مؤكدا ما اعترض بينه ويناسبه فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدي الى كمية تلك التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله تعالى ازال هذه الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شي انه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه انه عين المضرة ويكون عين المصلحة واما الاله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لامر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم فقوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوها الاول المراد اقرب لكم نفعا في الاخرة قال ابن عباس ان الله ليشفع المومنين بعضهم في بعض فاطوعكم لله عز وجل من الاباء والابناء ارفعكم درجة في الجنة وان كان الوالد ارفع درجة في الجنة من ولده رفع الله اليه ولده في درجته لتقر بذلك عينه وان كان الولد ارفع درجة في الجنة من والده رفع الله اليه والده فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا لان احدهما لا يعرف ان ارتفاعه في الجنة بهذا الانتفاع بذلك الثاني المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا

ابن ابي طالب

مؤكدا

اليه

من جهة ما اوجب من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه والثالث المراد جواز ان يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر المؤكد اي فرض ذلك فريضة فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التي تميل اليها طباعكم لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يأمر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني جاعل في الارض ... اعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك ولم يزل موصوفا بهذه الصفة **قوله تعالى**

ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين

اعلم انه تعالى لما اورد اقسام الورثة في هذه الآيات على احسن الترتيب وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية فحصل ههنا اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولاد ويدخل فيها الاولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي اشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها وثالثها الا تصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الاولين لوجوه احدها ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان القسمين الاولين ينسب كل واحد منهما بغير واسطة والكلالة تنسب الى الميت بواسطة والثابت ابتداء اشرف من الثابت بواسطة وثالثها ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج اكثر من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام باحوالهم فلهذه الاسباب الثلاثة واشباهها اخر الله تعالى ذكر موارث الكلالة عن ذكر القسمين الاولين فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن والذي ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله اعلم **المسألة الثانية** قال الشافعي رحمه الله يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجة الشافعي انها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها وانما اثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان تكون زوجة له بعد موتها اذا ثبت هذا وجب ان يحل له غسلها والدوران ان دليل الحل ظاهر حجة ابي حنيفة انها ليست زوجة ولا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجة له بعد موته وطئها ولا يحل له غسلها بيان لقوله الا على ازواجهم واذا ثبت هذا وجب ان لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لما تعارضت الآيتان في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجة لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع انه لا يحل له وطئها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان الترجيح من جانبنا وكيف وقد علمنا ان في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند اشتغالها باداء الصلاة المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة وايضا قد حبسنا في الكلام ان حل الوطء يثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله اعلم **المسألة الثالثة** في الآية ما يدل على فضل الرجال على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا خاطب الله الرجال في هذه الآية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعي هذه الدقيقة لانه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب فنبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن **قوله تعالى**

وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله

واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث

اعلم ان هذه الآية في شرح اقسام توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اكثر اقوال الصحابة في تفسير الكلالة واختيار ابي بكر الصديق رضي الله عنه انها عبارة عن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح واما عمر رضي الله عنه فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي انه لما طعن قال كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحيي ان اخالف ابا بكر الكلالة من عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية اخرى وهي التوقف وكان يقول ثلاثة لان يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه الاول التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلالة وكلالة اذا اعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولاد وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف وبهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه اما قرابة الولاد فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر

نسب تتابع كابرا عن كابر كالرمح انبوبا على انبوب

فاما القرابة المغايرة لقرابة الولاد وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالد والولد الحجة الثانية انه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه الا في موضعين من هذه السورة احدهما في هذه الآية والثاني في آخر السورة وهو قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على ان الكلالة من لا ولد له فقط قال لان المذكور ههنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الآية تدل على ان الكلالة من لا ولد له ولا والد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان يكون الكلالة من عدا الوالد والولد **الحجة الرابعة** قول الفرزدق

ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن كلالة ودل على انهم ورثوها عن آبائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا في الكلالة والله اعلم **المسألة الثانية** الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث فاذا جعلناها وصفا للمورث فالمراد الذي يرثه من سوى الوالد والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روي جابر قال مرضت مرضا اشفيت منه على الموت فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به انه ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الآباء فسمي العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الآية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا في الميت الذي هو المورث لا الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب ان له ولدا او والدا ام لا **المسألة الثالثة** قال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا تثنى ولا تجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث او للمورث كانت بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي يريد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالهجاجة والفقاقة **المسألة الرابعة** قوله يورث فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك ماخوذا من ورثه الرجل يرثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث منه وفي انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر وقع موقع الكلالة تقديره يورث متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل يورث منه كلالة وثالثها ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة **المسألة الخامسة** قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل اما قوله تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسألتان **المسألة الاولى** ههنا سؤال وهو انه تعالى قال

وان كان رجل يورث كلالة او امراة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المراة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جا حرفان في معنى واحد باو جاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصلها يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا **المسئلة الثانية** اجمع المفسرون هاهنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرا وله اخ او اخت من ام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في اخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وهاهنا اثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات هاهنا غير الاخوة والاخوات هناك فالمذكور هناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث يعني ان نصيبهم كانوا لا يزداد على الثلث ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي بعض اريد ومما يوافق هذه الاية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به ثم تمضي عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القران والسنة اما القران فالايات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهي ايات المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل له ان لا يوصي بشي لقوله عليه السلام انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية لوارث قال عليه السلام الا لا وصية لوارث **المسئلة الثانية** قال الشافعي رحمه الله عليه اذا اخر الزكاة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي ان الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه لهذه الاية انما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع ايضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الدين الواجب للانقياد يا امر دائن له الوقاب اي انقادت واما الشرع فلانه روي ان الخثعمية لما سالت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذي كان على ابيها فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقضى اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في الاية الدين المطلق والنبي عليه السلام سمى الحج دينا لله والاسم المطلق لا يتناول المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين بحكم الاية وثبت ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب والله اعلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان قوله تعالى غير مضار نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم ان الضرار في الوصية يقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي وثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه وخامسها ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل المال الى الورثة وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهاهنا هو وجه الاضرار في الوصية واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي باقل من الثلث قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث وقال النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض ابو بكر فوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة والله اعلم **المسئلة الرابعة** روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القران والسنة والمعقول اما القران فقوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال ابن عباس في الوصية ومن يعص الله ورسوله في الوصية واما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل عمل اهل الجنة سبعين سنة وجار في وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل عمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه السلام من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله عند القرب من الموت يدل على جراة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ثم قال وصية من الله وفيه سؤالان **السؤال الاول** كيف انتصاب قوله وصية والجواب فيه من وجوه الاول انه مصدر مؤكد اي يوصيكم بذلك كقوله فريضة من الله الثاني ان يكون منصوبا بقوله غير مضار اي لا تضار وصية

الله في ان الوصية يجب في ان لا يزاد على الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية وينصر هذا الوجه قراة الحسن غير مضار وصية بالاضافة **السؤال الثاني** لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة من الله وخاتمة هذه الاية وصية من الله **الجواب** ان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجب الرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال والله عليم حليم اي عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله اعلم

قوله تعالى

تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان **البحث الاول** ان قوله تلك اشارة الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى كل ما ذكره من اول السورة الى هاهنا من بيان اموال الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم **وحجته** القول الاول ان الضمير يعود الى اقرب المذكورات **وحجة** القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد يوجب عوده الى الكل **البحث الثاني** ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها الله وبينها وحد الشي طرفه الذي يمتاز به عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشي يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه ويمنعه من كل ما سواه **المسئلة الثانية** قال بعضهم قوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل اقصى ما في الباب ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا اللفظ القدر لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا هاهنا والله اعلم **المسئلة الثالثة** قرا نافع وابن عامر ندخله جنات ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون واما الثاني فوجه ظاهر **المسئلة الرابعة** هاهنا سؤال وهو ان قوله ندخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما **الجواب** ان كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان **المسئلة الخامسة** انتصب خالدين على الحال من الهاء في ندخله والتقدير ندخله خالدا في النار **المسئلة السادسة** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلاة يخلدون في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلاة او ليس من اهل الصلاة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الاية على تعدي حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان ياتي باليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال فثبت ان تعدي حدود الله محال فلو كان المراد من الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله الثاني هو ان هذه الاية مذكورة عقيب قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي الامور المذكورة في هذه الايات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا باس باعادة طرف منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله ومن يعص الله ورسوله فيه جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الايتان بجميع المعاصي محال قلنا ظاهر اللفظ يقتضيه فنقول

اجنبي

خالدا

الله

ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ما ذكرناه لزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله انا نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق وواجبة القبول الا انه يتركها وتارة يكون بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود واما الاثم ووقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الاية من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الاية من المباحث واما بقية الاسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله اعلم

قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا

اعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في امر آخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا بينه وبين احد قرابة وان مدار هذا الشرع على الانصاف والاحتراز عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال ابو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد واما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحد منها غير متميز عن غيرها بخواص وصفات فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من امرها كذا وما فعلت الاثواب التي من قصتهن كذا والاول هو المختار **المسئلة الثانية** قوله يأتين الفاحشة اي يفعلنها يقال اتيت امرا قبيحا اي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفي التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهي ان الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها بل المكلف كانه ذهب اليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة خص يقال انه جاء الى تلك الفاحشة وذهب اليها الا ان هذه الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود يأتين بالفاحشة واما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند اهل اللغة كالعاقبة يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول او الفعل واجمعوا على ان الفاحشة هاهنا الزنا وانما اطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر اقبح منه وقتل النفس اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب في ذلك ان القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما واخس هذه القوى الثلاثة القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب خص هذا الفعل بالفاحشة والله اعلم **المسئلة الثالثة** في المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك لان المراة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لاحد عليها الا بان يشهد اربعة رجال مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا عليها امسكت في بيت محبوسة الى ان تموت او يجعل الله لهن سبيلا وهذا قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدهن الحبس الى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمراة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم سقط هذا الاحتمال الثاني وهو على هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحد منها باقيا مقررا وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول اولى والثالث ان على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله واللاتي يأتين الفاحشة في الزنا وقوله واللذان يأتيانها منكم يكون ايضا في الزنا فيفضي الى تكرير الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي الى ذلك فكان اولى الرابع ان القائلين بان هذه الاية نزلت في الزنا فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما نحن فانا نفسر ذلك بان يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المراة المراة فهما زانيتان واحتجوا على ابطال كلام ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم يقله احد من المفسرين المتقدمين فكان

باطلا

باطلا والثاني انه روي في الحديث انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان هذه الاية نازلة في حق الزناة الثالث ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواط ولم يتمسك احد منهم بهذه الاية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الاية ليست في اللواطة والجواب عن الاول ان هذا اجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولانا بينا في اصول الفقه ان استنباط تاويل جديد في الاية لم يذكره المتقدمون جائز والجواب عن الثاني ان هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطي وليس في هذه الاية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها **المسئلة الرابعة** زعم المفسرون ان هذه الاية منسوخة وقال ابو مسلم انها غير منسوخة اما المفسرون فقد بنوا هذا على اصلهم وهو ان هذه الاية في بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم لم يبق فكانت الاية منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق ثبت ان القرآن قد ينسخ بالسنة وان السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعي لا ينسخ واحد منهما بالاخر والقول الثاني ان هذه الاية صارت منسوخة باية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال القول الاول اولى لان اية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب ان يكون قوله خذوا عني متقدما على اية الجلد وعلى هذا التقدير يكون اية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا باية الجلد فحينئذ ثبت ان القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالاخر واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ما ذكره ابو سليمان الخطابي في معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الاية ولا في الحديث البتة وذلك لان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا يدل على ان امساكهن في البيوت ممدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى صار هذا الحديث بيانا لتلك الاية لا ناسخا لها وصار ايضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الايتين ومخصصا للاية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف واية الحبس مجملة قطعا فانه ليس في الاية ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها من المبين واية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لاية الحبس مخصصا لاية الجلد واما على قول اصحاب ابي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة اوجه اولا ان اية الحبس صارت منسوخة بدلائل الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه الوجه الثاني في دفع كلام الرازي انك بينت انه لا يجوز اية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب ان يكون هذه الاية متاخرة عنه ولم لا يجوز ان يقال انه لما نزلت هذه الاية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم وتاخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس واذا كان كذلك ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك مقارنا لنزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا التقدير يسقط قولك ان الحديث كان متقدما على اية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الاية اعني اية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة والله اعلم

المسئلة الخامسة القائلون بان هذه الاية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات **السؤال الاول** ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه احدها المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله نسائكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم اي من الحرائر كقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المؤمنات ورابعها نسائكم اي من الثيب **السؤال الثاني** ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب تخلدوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا **السؤال الثالث** ما معنى يتوفاهن الموت والموت والتوفي بمعنى واحد فصار في التقدير او يميتهن الموت الجواب يجوز ان يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك الموت او حتى ياخذهن الموت ويستوفي ارواحهن **السؤال الرابع** انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لا شك انه اغلظ من الحبس والجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما فسر النبي صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان اخف او اثقل

قوله تعالى

واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما

في الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير واللذانّ وهذانّ مشددة النون والباقون بالتخفيف واما ابو عمرو فانه وافق ابن كثير في قوله فذانك اما وجه التشديد قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة وغير المتمكنة والامر الآخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهي الدال فاراد ان يقوي كل واحد منهما بان زاد على نونها نونا اخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيها ان النون فيها ليست نون التثنية فاراد ان يفرق بينها وبين نون التثنية وقيل زاد النون تاكيدا كما زاد اللام واما تخصيص ابي عمرو التثقيل في المبهمة دون الموصولة فيشبه ان يكون ذلك لما راى من ان الحذف للمبهمة الزم فكان استحقاقها العوض اشد **المسألة الثانية** الذين قالوا ان الاية الاولى في الزناة قالوا ان الاية ايضا في الزناة فعند هذا اختلفوا في انه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها الاول ان المراد من قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزناة والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الزواني ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمراة وخص الايذاء بالرجل والسبب فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج في اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله فلا جرم جعلت عقوبة المراة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمراة والحبس كان من خواص المراة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المراة وهذا احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الاية البكر من الرجال والنساء وبالاية الاولى الثيب وحينئذ يظهر التفاوت بين الايتين قالوا ويدل على التفسير وجوه الاول انه تعالى قال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاضافهن الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق بالثيب والثالث ان الاذى اخف من الحبس في البيت والاخف للبكر دون الثيب والرابع قال الحسن هذه الاية نزلت قبل الاية المتقدمة والتقدير واللذان يأتيان الفاحشة من الرجال والنساء فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن في البيوت يعني ان لم يتوبا واصرا على هذا الفعل القبيح فامسكوهن في البيوت الى ان يتبين لكم احوالهم وهذا القول عندي في غاية البعد لانه يوجب فساد الترتيب في هذه الايات الخامس ما نقلناه عن ابي مسلم ان الاية الاولى في السحاقات وهذه الاية في اهل اللواط وقد تقدم تقريره والسادس ان يكون المراد [illegible] تعالى بين في الاية الاولى ان الشهداء على الزنا لا بد وان يكونوا اربعة فبين في هذه الاية انهم لو كانوا اثنين فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى الامام فان تابا فاتركوهما **المسألة الثالثة** اتفقوا على انه لا بد في تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل ان يقال بئس ما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه واخرجتما انفسكما عن اسم العدالة وابطلتما عن انفسكما اهلية الشهادة واختلفوا في انه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس انه يضرب بالنعال والاول اولى لان مدلول النص انما هو الايذاء وذلك حاصل بمجرد الايذاء باللسان ولا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه ثم قال تعالى فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما يعني فاتركوا ايذاءهما ثم قال ان الله كان توابا رحيما معنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه واما قوله كان توابا فقد تقدم الوجه فيه

قوله تعالى إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما

اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ورغبهم في تعجيلها لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فتاب عليهم انه هو التواب الرحيم احتج القاضي على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الاية من وجهين الاول ان كلمة على للوجوب فقوله انما التوبة على الله للذين يدل على انه يجب على الله عقلا قبولها الثاني لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا ايضا اخبار عن الوقوع اما اذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الايتين ولا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان لازم الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة اما ان يكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى او غير ممتنعة الثبوت في حقه والاول باطل لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى وجب ان يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل واما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز ان يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذا

الاولي

العيان

العيان ثبت ان القول بالوجوب على الله باطل **الحجة الثانية** ان قادرية العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما ان يكون على السوية او لا يكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا لمرجح ثم ذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم وان حدث عن الله فحينئذ العبد انما اقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فيكون ذلك التوبة انعاما من الله على عبده وانعام المولى على عبده لا يوجب عليه ان ينعم عليه مرة اخرى فثبت ان صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول ولما ان كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر الزم واذا كان كذلك كان القول بالوجوب اظهر بطلانا **الحجة الثالثة** ان التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد والا افتقر في تحصيلها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر فثبت ان القول بالوجوب باطل **الحجة الرابعة** ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فاما الجواب عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين فاذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التاويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فلما اخبر عن قبول التوبة وكل ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما انتم تقولون بان وقوع التوبة من حيث انها هي تؤثر في وجوب القبول على الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق **المسألة الثانية** انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة والسؤال الثاني ان كلمة انما للحصر وظاهر هذه الاية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا يكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها والجواب عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني فلما كان ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التاكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب من هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الاول قال المفسرون كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء اتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية او مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا ان يكون جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي مع العلم بانه مما لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله والوجه الثالث ان يكون المراد منه ان ياتي الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونه معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية دينا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه اتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة الا ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه اما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك اولى فهذا هو الكلام في الشرط الاول من شرائط التوبة واما الشرط الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد اجمعوا على ان المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة اهواله وانما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه احدها ان الاجل آت وكل ما هو آت قريب وثانيها للتنبيه على ان عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفي الازل والابد فاذا قست عمرك الى ما على طرفيها صار كالعدم وثالثها ان الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا

حاله فانه يوصف بالقرب فان قيل ما معنى قوله من قريب الجواب انه لابتداء الغاية اي يجعل مبتدا توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فاما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة ختم قبول التوبة على الله بقوله انما التوبة على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فانه يحتمل ان يكون من الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله ان يتوب عليهم ولا شك ان يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض اي يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من بعيد واعلم انه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله قلنا فيه وجهان الاول ان قوله انما التوبة على الله اعلام بانه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والاحسان وقوله فاولئك يتوب الله عليهم اخبار بانه سيفعل ذلك الثاني ان قوله انما التوبة على الله يعني انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها واتى بالاستغفار عنها ثم قال فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي وكان الله عليما بانه انما اتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه يجب في الكرم قبول توبته

قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما

اعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** الآية دالة على ان من حضره الموت وشاهد اهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسئلة مشتملة على بحثين **البحث الاول** الذي يدل على ان من وصفنا حاله غير مقبوله وجوه الاول هذه الآية فانها صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا والثالث قال في صفة فرعون ولما ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكانت مقبولا الرابع قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها الخامس قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها فاخبر تعالى في هذه الآيات ان التوبة لا تقبل عند حضور الموت والسادس روى ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم ان قوله حتى اذا حضر احدهم الموت نزول الموت ووجبه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت **البحث الثاني** قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله تعالى ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدائد التي تلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج وعند الشدائد تلقاها المراة عند وضع الطلق او ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد الثالث ان عند القرب من الموت اذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد اشد وهو تعالى يقول امن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الآلام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة ونقول المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدته تلك الاهوال واذا صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه الا ترى ان اهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكاليف عنهم وانما لم يكن هناك ثواب ولا عقاب لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان ها هنا بحثا عميقا اصوليا وذلك لان اهل القيامة لا شاهدوا الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب ان يصير العلم بالله ضروريا لان العلم بان حصول الحيوة بعد ان كانت معدومة يحتاج الى الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير ان يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحيا لا يصح من غير الله لا شك انه نظري واما العلم بانه فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله هذا ايضا استدلالي وكيف يمكن ادعا ان اهل الآخرة لاجل مشاهدة اهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فلم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك ان العبد مع علمه الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية بانه كريم وانه لا تنفعه طاعة العبد ولا تضره ذنبه واذا كان الامر كذلك فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا فهو الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل في قلبه العلم بالله ان كان يجوز نقيضه قائما في قلبه فهذا يكون ظنا لا علما وان لم يكن يجوز نقيضه قائما امتنع ان يكون علم اخر اقوى منه واكد منه وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت ان هذه الاشياء التي ذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم

التوبة

التوبة في وقت اخر وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات فهذا جزم بانه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم تقسيم العقل فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة البأس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء ما اخبر الله عنهم انه يقبل توبتهم واما من اخبر عنهم انه يرد توبتهم بل تركهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **المسئلة الثالثة** انه تعالى لما بين ان من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته وكذا قوله الذين يموتون معناه الذين قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت الثاني ان المراد ان الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم **المسئلة الرابعة** تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق الكل اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق الثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يعفو عنهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى الجواب انا قد بينا جملة عمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة ولا حاجة الى اعادتها في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب ان يعود الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون قوله اعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط وتحقيق الكلام فيه انه تعالى اخبر عن الذين لا يتوبون الا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك فبين ان ايمانهم عند الموت غير مقبول ولا شك ان الكافر افحش فعلا واخس درجة عند الله من الفاسق فلابد وان يخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال اما الوجه الثاني مما عولوا اليه فجوابه انه اخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقوبات وتجويز المغفرة وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلى ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به والله اعلم **المسئلة الخامسة** انه تعالى عطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلاة ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والله اعلم **المسئلة السادسة** اعتدنا اي اعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم اعدت للكافرين احتج اصحابنا بهذه الآية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار جهنم وبرده وقوله اعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله اعلم

قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها

اعلم انه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان اهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بانواع كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآيات **فالنوع الاول** قوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الآية وجوه الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امراته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان اخر واخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا فانزل الله تعالى هذه الآية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امراة الرجل منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج حتى تموت فيرثها مالها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوا اموالهن وهن كارهات **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة انفقوا طوعا او كرها بالفتح وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها بالضم وقرا عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم والباقون بالفتح وقرا نافع وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم **النوع الثاني** من الاشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

في محل ولا تعضلوهن قولان الاول انه نصب بالعطف على ما عرف ان تقديره ولا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن في قراءة عبد الله والثاني انه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا **المسئلة الثانية** العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن **المسئلة الثالثة** المخاطب في قوله ولا تعضلوهن من هو فيه اقوال الاول ان الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدي منه بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين فكانه تعالى قال لا يحل لكم التزوج بالاكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الثاني انهم كانوا يحبسون امراة الميت وغرضهم ان تبذل المراة ما اخذت من ميراث الميت الثالث انه خطاب للاولياء ونهي لهم عن عضل المراة الرابع انه خطاب للازواج فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المراة وكانوا يعضلوهن عن التزوج ويضيقون الامر عليهن لغرض ان ياخذوا منهن شيا الخامس انه عام في الكل اما قوله تعالى الا ان ياتين بفاحشة مبينة ففيه مسايل **المسئلة الاولى** في الفاحشة المبينة قولان الاول انها النشوز وشكاسة الخلق وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب الخلع ويدل عليه قول ابي بن كعب الا ان يفحشن عليكم والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة والسدي **المسئلة الثانية** قوله الا ان ياتين استثناء من احد الاحوال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت والقايلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم وما نسخ ومنهم من قال انه منسوخ باية الجلد الثاني انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ الثالث يمكن ان يكون ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت الا ان ياتين بفاحشة مبينة فعند ذلك يحل للاولياء والازواج حبسهن في البيوت **المسئلة الاولى** قرا نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وايات مبينات بفتح الياء حيث كان قال لان في قوله مبينة قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرا ابن كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرا بالفتح فله وجهان الاول ان الفاحشة والايات لا فعل لهما في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي بينهما والثاني ان الفاحشة تتبين بان يشهد عليها اربعة صارت مبينة واما الاية فان الله تعالى بينها واما من قرا بالكسر فوجهه ان الايات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان واذا صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس **النوع الثالث** من التكاليف المتعلقة باحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول المعنى انكم ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن بالمعروف فعسى ان يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول قال فمن الخير الكثير ولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة وثانيه انه لما كره صحبتها ثم انه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها واحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى ان كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا وذلك بان تتخلص تلك المراة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول ابي بكر الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة **النوع الرابع** من التكاليف المتعلقة بالنساء

قوله تعالى

وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا

فيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله في الاية الاولى لما اذن في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة بين في هذه الاية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج روي ان الرجل منهم اذا مال الى التزوج بامراة اخرى رمى زوجته نفسه بالفاحشة حتى يلجيها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المراة التي يريدها قال تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة **المسئلة الثانية** قالوا الاية تدل على جواز المغالاة في المهر روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امراة وقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الاية فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الاية دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الالهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا

حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله جسم حق **المسئلة الثالثة** هذه الاية يدخل فيها ما اذا اتاها مهرها وما اذا لم يوتها وذلك لانه لما اوقع العقد على ذلك الصداق فقد صار في حكم الله فلا فرق فيه بين ما اذا اتاها الصداق حسا وبين ما اذا لم يوتها

المسئلة الرابعة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لان الله تعالى منع الزوج من ان ياخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع واذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الاية والجواب ان هذه الاية المذكورة هاهنا مخصصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والافضاء هو الجماع على قول اكثر المفسرين وسنقيم الدلالة على صحة ذلك **المسئلة الخامسة** اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج واما ان يكون من قبل الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له ان ياخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن ان ياخذ من مهرها شيئا ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء منهي عنه ثم انه يفيد الملك فاذا كان النشوز من قبل المراة فههنا يحل اخذ بدل الخلع لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فيه مسايل **المسئلة الاولى** البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا قلت في اخيك ما ليس فيه فقد بهته **المسئلة الثانية** في انتصاب قوله بهتانا وجوه الاول قال الزجاج البهتان هاهنا مصدر وضع موضع الحال والمعنى اتاخذونه مباهتين وآثمين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث انتصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار تقديره تصيبون بهتانا واثما **المسئلة الثالثة** في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها وان لا ياخذه منها فاذا اخذه صار ذلك القول الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من دابهم انهم اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب الاكثر جعل كان احدهما هو الاخر الرابع انه تعالى ذكر في الاية السابقة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانها قد اتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير آخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر فكان ذلك معصية عظيمة من امهات الكبائر **الخامس** ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله اتاخذونه بهتانا معناه اتاخذون عقاب البهتان فهو كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا **المسئلة الرابعة** قوله اتاخذونه استفهام على سبيل الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم الى اخذ المال وهو ظلم آخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم آخر يكون اثما مبينا وثالثها قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسالتان **المسئلة الاولى** اصل افضى من الفضاء الذي هو السعة يقال فضى يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الاية قولان احدهما ان الافضاء هاهنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخلوة الصحيحة تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلانة اذا صار في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهو غير حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا

في حصول الالفة والمحبة وهو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه الثالث ان الافضاء …
… من افعال واحد منهم الى الاخر فامتنع تفسيره قوله افضى بعضكم الى بعض … فوجب ان يكون ذلك …
… حصل الافضاء من بعضهم الى بعض … الجماع واجزائه ينفرد بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول …
… فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى بعض الا احد امرين اما … هو الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا …
… بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك … الشافعي والله اعلم

المسألة الثانية قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي … يعقلون هذا انها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذاتك وتمتعت وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما … تسترد منها شيئا بذلته بطيبة نفسه ان هذا لا يليق بمن له طبع سليم وذوق مستقيم الوجه الرابع من الوجوه … من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي و… قولهم زوجتك على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجأها … الاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق … تستحل بها فروج النساء قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله … منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا ووصفه بالغلظة لقوته وعظمته … قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع الخامس من الامور التي كلف الله تع … من الامور المتعلقة بالنساء

قوله تعالى

ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا

المسألة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم …

المسألة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه … ذلك الفعل … رحمه الله عليه لا يحرم احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال انه تعالى نهى الرجل ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح … فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة ابيه انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطء لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد … حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الاية هو العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الاية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطء لانه لا قائل بالفرق الثاني قوله تع … حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى … ولو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب الرابع قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ومعلوم ان … هو الوطء فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطء فلزم ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي … من اباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال فقد جاء لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد بمعنى العقد قال … فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات وقال عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلما … الوطء اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من وجوه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء … لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على راس الصبي حال … ثم سميت الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا واعلم انه كان مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطء اما حكم العقد فانه غير مستفاد … من طريق اخر ودليل اخر

الوجه الثاني ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا … فلما دلت الايات المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معا فكان قوله ولا تنكحوا … نهيا عن الوطء وعن العقد معا حملا للفظ على كلي مفهوميه

الوجه الثالث في الاستدلال وهو قول من يقول … لا يجوز استعماله في مفهوميه معا قالوا ثبت بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القران في الوطء تارة وفي العقد اخرى … الاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك … فلذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين

يكون نهيا عن القسمين لا محالة فان النهي عن التزوج يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير الاستدلال والجواب عنه … اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا بها على ذلك في معارضة بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي ولا شك … ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطء ليس سنة ثبت ان النكاح … التمسك بقوله فانكحوا تكثروا ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطء وكذا التمسك بقوله تعالى وانكحوا … من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة … ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم ساعدتمونا على ان لفظ النكاح يستعمل في … حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الايات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء … فكان قولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح … عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح وهذا يقتضي ان … السفاح وطء فهذا يقتضي ان لا يكون الوطء نكاحا والوجه الثالث انه من حلف في اولاد الزنا انهم ليسوا اولاد النكاح لم يحنث … ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطء مسمى بالنكا … كان حمل الاية اولى من حمله على ما ذكرنا اما الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من … سبب العقد فكما يحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل ان يقال … هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطء لكون … احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب اتم من استلزام المسبب للسبب المعين فانه لا … الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط جواز المجاز فثبت … حقيقة في العقد مجاز في الوطء اولى من عكسه الوجه الثاني النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقد ثبت في اصول … اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا تكون الاية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه … الدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمون … ان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فذاك … ثبت باجماع المسلمين ان سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا … العقد مراد من هذه الاية فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا اما الوجه … حمل لفظ النكاح على مفهوميه فنقول هذا ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث … هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاوز الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد … والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاوز فيها محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطء وبين العقد … لفظ النكاح حقيقة فيه فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد ويقال انه حقيقة … حينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام المحض في هذا الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان … بمعنى الوطء ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظ ما حقيقة في غير العقلاء … لزم ههنا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعدها في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا … المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على سبيل … فنهاهم بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الاية الوجه الثالث … سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم … والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا لكان ادخال لفظ الكل عليه … فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد حينئذ يصير … لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم ان بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين … هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا تكون الاية مجملة ولا يلزم كونها … الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك … على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس … هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان تمسكوا … الا ان ههنا ما يدل على صحة هذا النكاح

الحجة الاولى هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند ابي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه … النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر

فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق وهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح **الحجة الثانية** عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات ومد النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم منكوحة الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع لكنه حجة في غير محل التخصيص وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا نتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا نتمسك بعمومات الاحاديث كقوله عليه السلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات تتناول محل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد لو حملنا الاية على العقد لم يلزمنا الا التجوز واحد وبتقدير ان تحمل تلك الاية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة وكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل **الحجة الثالثة** الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به **الحجة الرابعة** من جهة القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان نفس نكاح هذه المراة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها جامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان هذه المحرمية انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا **بيان المقام الاول** ان من تزوج بامراة فلو لم يدخل على المراة اب الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المراة وابنتها لبقيت المراة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها وابنتها يحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتاثيرا وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فبقي النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية واما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية وهذا وجه معقول مناسب في الفرق بين البابين والمراد من قول الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسالة مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسالة واعلم ان السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه المسالة في تصنيفه وما كان ذلك التطويل الا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما انتهى الى المكالمة مع الامام الشافعي اساء في الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه ثم بعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا تتعلق بمذهبه منها ولا بمذهب خصومه على حسب سبيها اظهر القدح الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم اصحابه وقلة علوم من خالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي كال بها قوله هذا وليعلم الله لا يليق من كان اهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه ونسال الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة **المسالة الثالثة** ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب حل العقد فقال ما نكح اباؤكم الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم فانه معفو عنه الثاني قال صاحب الكشاف هذا كما استثني غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط الثالث ان هذا الاستثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي عن المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله تجاوز عنه والرابع الا ههنا بمعنى بعد لقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى الخامس قال بعضهم معناه الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطا لانه عليه السلام ما اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كان في الجاهلية روى البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بردة بن الى رجل عرس بامراة ابيه ليقتله وياخذ ماله

الترجيح بكثرة الادلة

الامام

الا بمعنى بعد

المسئلة

المسئلة الرابعة الضمير في قوله انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امراة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان ممقوتا وقبيحا الثاني ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين الله تعالى انه كان فاحشة في الاسلام ومقتا عند الله وانما قال كان لبيان انه في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف **المسئلة الخامسة** انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث ساء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح في المعقول وفي الشرائع وفي العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله اعلم **النوع السادس** من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات

قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم

اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوان سبعة منهن من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الابناء والاباء الا ان ازواج الابناء مذكورة ههنا وازواج الاباء مذكورون في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين مذكور في الاية المتقدمة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ذهب الكرخي الى ان هذه الاية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الاية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الاية مجملة من هذا الوجه **والجواب** عنه من وجهين الاول ان تقدم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء يدل على ان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل احد ان المراد تحريم اكلهما واذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فكانت في غاية الركاكة والله اعلم بقي علينا فيه بحث من وجوه احدها ان قوله حرمت عليكم مذكور على ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الاية شيئا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الاية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة وثانيها ان قوله حرمت ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور في الاية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى المؤقت فانه تعالى تارة قال حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلاني فقط واخرى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الاية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التابيد فاذن هذا التابيد لا يستفاد من ظاهر الاية بل من دلالة منفصلة وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الماضي فظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر وسادسها ان قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجادا للموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية وحده غير كاف في اثبات المطلوب والله اعلم **المسئلة الثانية** اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمن ادم عليه السلام الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الاديان الالهية بل ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمن ادم عليه السلام وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورايت بعض المشايخ انكر ذلك وقال انه تعالى بعث

نقل

الجواري من الجنة ليتزوج بهن ابناء آدم عليه السلم وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات اولاده من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا
النسل من اولاد آدم فقط وذلك بالاجماع باطل وذكر العلماء ان السبب لهذا التحريم ان الوطي اذلال واهانة فان الانسان
يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات
منه لان انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه
قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى الاذلال وكذا القول في
البقية والله اعلم ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول **النوع الاول** من المحرمات الامهات وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله الامهات جمع الام والام في الاصل امهة فاسقط الهاء في
التوحيد قال الشاعر امهتي خندف والدوس ابي وقد يجمع الام امات بغير هاء والاكثر ما يستعمل في
الحيوان غير الآدمي قال الراعي كانت نجائب منذر ومحرق اماتهن وطرقهن فحولا **المسئلة الثانية**
كل امرأة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او بدرجات باناث رجعت اليها او بذكور فهي
امك ثم هاهنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما ان يكون حقيقة او مجازا
فان كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات فاما ان يكون لفظا متواطئا
او مشتركا فان كان لفظا متواطئا اعني ان يكون لفظ الام موضوعا بازاء قدر مشترك بين الام الاصلية وبين ساير الجدات
فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم نصا في تحريم الام الاصلية وفي تحريم جميع الجدات واما ان كان لفظ
الام مشتركا في الام الاصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على ان اللفظ المشترك بين امرين هل يجوز استعماله فيهما معا ام لا
فمن جوز حمل اللفظ المشترك على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان
في هذا الموضع احدهما ان لفظ الام لا شك انه اريد به هاهنا الام الاصلية فتحريم نكاحها مستفاد من هذا النص واما تحريم
نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى تكلم بهذه الاية مرتين يريد في كل مرة مفهوما آخر
اما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجاز في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة
في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات
المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله اذا تزوج الرجل امه ودخل بها يلزمه الحد وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود النكاح وعدمه بمثابة واحدة فكان هذا الوطي زنا محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت
عليكم امهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان مراد الله تعالى من هذه الاية تحريم نكاحها واذا ثبت هذا فنقول
[illegible] مشروعية الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد من
الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع نص في هذه الاية ببطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد
باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يكون القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجوب هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة
[illegible] فيما في التقريب والتقرير ما تقدم **النوع الثاني** من المحرمات البنات وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** في كل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك واما بنت الابن و
بنت البنت هل يسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرنا في الامهات **المسئلة الثانية** قال
الشافعي رحمه الله البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة تحرم حجة الشافعي انها ليست بنتا له
فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتا له لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما ان يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة
وهي كونها مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه
اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره فاتت بولد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه مع ان ابا حنيفة قال
لا يثبت نسبه الا عند الاستلحاق ولو كان النسب هو كون الولد مخلوقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب على
الاستلحاق اما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب هاهنا مع القطع
بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل الالحاق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول ابي حنيفة و
واما اذا قلنا البنتية انما تثبت بحكم الشرع فهاهنا اجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى
الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء على حكم
الشرع **الوجه الثاني** التمسك بقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فقوله الولد للفراش
يقتضي حصر النسب في الفراش **الوجه الثالث** لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله تعالى

للذكر

للذكر مثل حظ الانثيين ولثبتت له ولاية الاجبار لقوله عليه السلام زوجوا ابنائكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها
فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية واذا ثبت انها ليست بنتا له وجب ان يحل التزوج بها لان حرمة التزوج بها اما للبنتية او لاجل
ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالاجماع والبنتية باطلة كما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا ايضا باطلة كما تقدم
شرح هذه المسئلة فثبت انها غير محرمة على الزاني والله اعلم **النوع الثالث** من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب
والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط **النوع الرابع والخامس** العمات والخالات قال
الواحدي رحمه الله كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك
اليها بالولادة فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك **النوع السادس والسابع**
بنات الاخ وبنات الاخت كالقول في بنت الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون
كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه واما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ
فهن اللاتي ذكرن في باقي الاية **النوع الثامن والتاسع قوله تعالى**

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله المرضعات سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي
عليه السلام امهات المؤمنين في قوله وازواجه امهاتهم لاجل الحرمة **المسئلة الثانية** انه تعالى نص في هذه الاية
على حرمة الامهات والاخوات من جهة الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لان النبي صلى الله عليه وسلم قال فانه يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الايات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة اما والمرضعة اختا فقد نبه بذلك
على انه اجرى الرضاع مجرى النسب وذلك بانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الامهات
والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد
ذلك في احوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة
الاخوات ونبه بذلك بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام اكد
هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية وهذا بيان
لطيف **المسئلة الثالثة** ام الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك
المرضعة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال في الاب كما في الام واذا عرفت الاب والام فقد
عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فثلاثة الاولى اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي
ارضعتها امك بلبان ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك دون امك
وهي التي ارضعتها زوجة ابيك بلبان ابيك والثالثة اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل
آخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت **المسئلة الرابعة**
قال الشافعي رحمه الله الرضاع انما يحرم بشرط ان يكون خمس رضعات وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الرضعة
الواحدة كافية وقد مرت هذه المسئلة في سورة البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الاية فقال
انه تعالى علق هذا الاسم اعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم ثم سأل
نفسه فقال ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بمنزلة قول القائل وامهاتكم اللاتي اعطينكم وامهاتكم اللاتي كسونكم
وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الامومة والاجنبية على فعل الرضاع بل لو انه تعالى قال اللاتي ارضعنكم هن امهاتكم
لكان مقصودكم حاصلا واجاب عنه بان قال الرضاع هو الذي يكسوها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود
الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وامهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد من الكسوة قال ويدل على ان
ذلك مفهوم من هذه الاية ما روي انه جاء رجل الى ابن عمر فقال ان ابن الزبير قال لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر
قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بما ارضعا
القائل واعلم ان هذا الجواب ركيك جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فنقول وهل النزاع الا فيه
فان عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع خمس مرات وعندك انما جاء من اصل الرضاع وانت انما تمسكت بهذه الاية لاثبات
هذا الاصل فاذا اثبت التمسك بهذه الاية على هذا الاصل كنت قد اثبت الدليل بالمدلول انه دور وساقط واما التمسك
بان ابن عمر فهم من الاية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بما ان ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما من فقهاء
الصحابة ومن العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم احدهما حجة ولم يجعل فهم الاخر حجة على فهم قول خصمه ولولا التعصب الشديد

المعنى للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي اخذ يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاقيسة ومن تكلم في احكام القران وجب ان لا يذكر الا ما يستنبط من الاية فاما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه **النوع العاشر** من المحرمات

قوله تعالى

وامهات نسائكم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين وهو ان من تزوج بامراة حرمت عليه امها سواء دخل بها او لم يدخل بها وزعم جمع من الصحابة ان ام المراة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط معتبرا في الحكمين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول ببقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير عائد الى الاول وهو ان الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة الثانية معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه لا يجوز ان يكون الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون عائدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا التقدير يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا التمييز ثم يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا ابتداء الغاية كما تقول بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم من بعض وقال عليه السلم ما انا من دد ولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا والجواب الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المراة فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح ام المراة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادف جمعهم على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المراة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال اذا طلق الرجل امراته قبل الدخول واراد ان يتزوج امها فان طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج امها واعلم انما فرق بين الموت والاطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من احكام الدخول الا ترى انه لا يجب عليها عدة واما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله الله سببا لهذا التحريم

النوع الحادي عشر من المحرمات

قوله تعالى

وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الربائب جمع ربيبة وهي بنت امراة الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربيها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم **المسئلة الثانية** روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي رضي الله عنه انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج الربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له كونها في حجره فاذا لم يكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت عليه ابنتها سواء كانت في تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول والجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم الاغلب لا ان هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم **المسئلة الثالثة** تمسك ابو بكر الرازي في اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطي سواء كان الوطي نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام

صوابه مسئلة واحدة وهي ان

والصهر

وانما

يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان هذه الاية مخصوصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الاية انما تتناول امراة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الاية بيان الاول من وجهين الاول ان قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يقتضي ان كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى قسم نساءهم الى من يكون مدخولا بها والى من لا يكون كذلك بدليل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان نساؤهم منقسما الى هذين القسمين علمنا ان كون المراة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما بيان ان المزني بها ليست كذلك وذلك لان في النكاح صارت المراة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل لها قبل الدخول بها حالة اخرى تقتضي صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزني بها غير داخلة في هذه الاية الثاني لو اوصى لنساء فلان لا يدخل فيه هذه الزانية بهن وكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية فثبت ضعف هذا الاستدلال والله اعلم **النوع الثاني عشر من المحرمات**

قوله تعالى

وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انه يجوز احتج الشافعي فقال جارية الابن حليلته وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول فيه وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحلة اي المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له الثاني ان يكون ذلك ماخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية محل موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما كانه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب لقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يقال ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول انا قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاقات الظاهرة ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه فكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية فقول من يقول انه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت اليه **المسئلة الثانية** قوله الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى وكان المتبنى في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت امية بنت عبد المطلب فكانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم **المسئلة الثالثة** ظاهر قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الايتين حل التزوج بازواج الابناء من الرضاعة الا انه عليه السلام قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع وكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القران بخبر الواحد والله اعلم **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الاية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم يكن اما ما روي عن ابن عباس انه سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه تعالى لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التأبيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اي من اللواتي ثبتت حرمتهن على سبيل التأبيد وكذا ههنا والله اعلم **المسئلة الخامسة** اتفقوا على ان هذه الاية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة **النوع الثالث عشر من المحرمات** قوله تعالى

وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم

وعبد الله عنه

الشهادة على النفي

والجمع بين الاختين **المسئلة الثانية** الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما معا او يملكهما معا او ينكح احدهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما معا جميعا فالحكم هاهنا اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الاية هكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه لان الحرمة لا تقتضي الابطال على قول ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين الطلقات حرام ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع المبايعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي عن الفاسد حرام لا يستقيم على قوله ان قالوا وهذا يلزمكم ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات من اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما ان التعيين ايضا باطل فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما ان التخيير ايضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه الى اوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا **الصورة الثانية** من صور الجمع وهي ان يتزوج احداهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احداهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم ان ظاهر الاية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية والتحليل اولى فالاية الموجبة للتحليل قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الايات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطي فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطي لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الملك فثبت ان هذه الاية بان يكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك اولى من ان يكون دالة على الجواز الوجه الثاني ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع المحض مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما ثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا ما يقوي مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين اختين في ملك اليمين فاذا وطي احداهما حرمت الثانية ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه نكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع ان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطيها ولو وطيها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء تلك جميع الموانع الا كونه جمعا فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتفي وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باقي من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليه قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما صح ذلك اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا واما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم ان حق لو حصل النكاح حصل العدة على حسبها وهذا لا ينتج انه لو حصلت العدة على حسبها النكاح لان الاستثناء عن التالي لا ينتج بنا لجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق معقول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام الشرع على وفق العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداية العقول والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رحمه الله عليه اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحداهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد ثم قال لما ثبت بهذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال فهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولكم لنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الاخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع

الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود او تزوجها على سبيل القهر فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال عليه السلام اختر اربعا وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله اعلم **المسئلة الخامسة** قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الاية حرمت عليكم امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل فانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما

النوع الرابع عشر من المحرمات

قوله تعالى

والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم

فيه مسائل **المسئلة الاولى** الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم معناه لتمنعكم وتحرزكم والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه احدها الحرائر كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر وثانيها العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن قيل في تفسيره اذا اسلمن ورابعها كون المرأة ذات زوج يقال امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ولا بد وان يكون الاحصان لهذا سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه المزوجة لان كون المرأة ذات زوج له تاثير في كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع الزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا وكذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات وقرأ الكسائي بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن الا التي في هذه الاية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني اسلمن واخترن العفاف وتزوجن واحصن انفسهن بسبب هذه الامور ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني احصنهن ازواجهن والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رحمه الله عليه الثيب الذمي اذا زنى رجم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه علة الاباحة الدم فوجب ان يثبت اباحة الدم واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم اما قولنا حصل الزنا مع الاحصان فهذا يعتمد اثبات قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك فيه الثاني حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنة المزوجة وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلثة ومنها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم في حق المسلم والمسلم محل لهذا الحكم اما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه اقصى ما في الباب انه حكم في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية واما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل وهي ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الذمي وجب ان يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم ثم هاهنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانا ندعي كونه مباح الدم والخصم لا يقول به فصار محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم انه دل على ان الذمي محصن فههنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى انه ذات زوج وغير محصن انه لا يحد قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يحد على الزنا لانه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب الجناية لا بد وان يكون امرا يصلح ان يكون عقوبة وقولنا انه لا يحد قاذفه يصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يحد على الزنا لا يصلح ان يكون عقوبة فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله اعلم **المسئلة الرابعة** في قوله والمحصنات من النساء قولان احدهما المراد منها ذوات

الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا
لانسان فانها تحل للمالك الثاني ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح
جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطيهن الا بنكاح جديد او بملك يمين
[...] ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك القول الثاني ان المراد ههنا بالمحصنات
الحرائر والدليل عليه [...] تعالى بعد هذه الاية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم
ذكرها ههنا المحصنات ثم قال بعده ومن لم يستطع طولا ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هناك ثم المراد
من المحصنات هناك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول المراد منه العدد الذي
احله الله لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع الثاني
الحرائر محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذا
[...] ما ملكت ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم جعل
ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون ههنا معتبرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق
والصواب والله اعلم **المسئلة الخامسة** اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام
وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه ههنا تزول الزوجية ويحل للمالك ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت
حاملا من زوجها او بالحيض وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه لا تزول حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله والمحصنات من
النساء يقتضي تحريم ذوات الازواج ثم قال الا ما ملكت ايمانكم فيقتضي ان طريان الملك يرفع الحرمة ويحصل الحل قال ابو بكر
الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشري الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال
[...] العام بعد التخصيص حجة في الباقي وايضا فالحاصل عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع نقل الملك
من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق **المسئلة السادسة** مذهب علي وابن عمر وعبد الرحمن
بن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن مسعود
وابن عباس وجابر وانس انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم
وكانت مزوجة فلو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه عليه السلام قال بيع الامة طلاقها
وحجة ابي وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القران بخبر الواحد
والله اعلم ثم ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان
قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر من غير لفظ
الفعل كثير نظيره قوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثالث قال الزجاج ويجوز ان يكون
منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل لكم على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح
الالف عطفا على كتاب الله عليكم يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراءها **المسئلة الثانية** اعلم ان ظاهر
قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هولاء المذكورين
[...] **الصنف الاول** لا يجمع بين المراة وبين عمتها وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها وهذا خبر مشهور مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم القران
بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه الاول ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة
فكان خبر الواحد اضعف من عموم القران فتخصيصه به يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني من جملة الاحاديث
المشهورة حديث معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القران من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة وعلق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على الشرط عدم
عند عدم الشرط الثالث ان من الاحاديث المشهورة قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق
فاقبلوه والا فردوه وهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر
[...] قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة اوجه
اما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر فحينئذ تكون الاية ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص
واما ان يقال الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا
باطل لان على هذا التقدير تكون الاية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم

ان سعى

ان يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الاية الا
مع هذا الخبر وان يوجب ايجابا ظاهرا على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد من الامة الا مع هذا الخبر ولو كان
كذلك لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك علم فساد هذا القسم الوجه الخامس ان
بتقدير ان ثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المراة على عمتها
فليس نصا صريحا لان ظاهره هو اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم
اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله احل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات
وقوله لا تنكح المراة على عمتها ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق اظهر الوجه السادس انه تعالى استقصى في
هذه الاية شرح اصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال
واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق
بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السوال في هذا الباب والجواب على وجوه الاول ما ذكره الحسن وابو بكر
الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التابيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا
الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما
سوى المذكورات وقع على التابيد ام لا والدليل عليه انه لا يفيد التابيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير
المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا واخرى واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم صريحا في التابيد لما كان هذا التقسيم ممكنا ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال من سوى
المذكورات وصريح العقل يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال الموقت اذا ثبت هذا فنقول قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال من عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات فاللفظ
ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك
لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول معتبر وبهذا الطريق نقول ايضا ان قوله حرمت عليكم
امهاتكم ليس نصا في تابيد هذا التحريم وان ذلك التابيد انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ
فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المراة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة
في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة
قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احدهما ضرة الاخرى يوجب الوحشة العظيمة
والنفرة الشديدة وبين الحالين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول
الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت ان قوله
وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المراة وعمتها وخالتها
فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة بل ههنا اولى وذلك لان العمة والخالة يشبهان الام
لبنت الاخ وبنت الاخت وهما يشبهان الولد للعمة والخالة فاقتضى مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية
منع المضارة فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات
النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ الام قد ينطلق على العمة والخالة اما العمة فلانه تعالى قال مخبرا عن الاولاد يعقوب
عليه السلام نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل فاطلق لفظ الاب على اسماعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون
العمة اما واما لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته لان امه كانت متوفاة
في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد ينطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض
الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هولاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول
الصريح او بدلالة جلية او بدلالة خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب
عن شبهة الخوارج ان نقول قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها خاص والخاص مقدم على
العام ثم ههنا مناظرتان تارة نقول هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران بخبر الواحد وعندي
ان هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الاحاد لم يخرج عن ان
يكون من باب الاحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول فهذا جملة الكلام
في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هو الوجه الاول **الصنف الثالث** في المخصصات الداخلة في هذا العموم

ان المطلقة ثلاثا لا تحل الان تخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره **الصنف الثالث** في المخصصات الداخلة في هذا العموم تحريم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء **الصنف الخامس** من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج له بالامة وهذا بالاتفاق وعند الشافعي القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم وسياتي بيان دلالة هذه الاية على هذا المطلوب **الصنف السادس** يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع **الصنف السابع** الملاعنة ودليله قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا **قوله تعالى**

ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم ما وراء ذلكم واحل لكم ان تبتغوا على قراءة من قرا واحل بضم الالف ومن قرا بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا والثاني ان يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتاكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه والله اعلم **المسألة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج ابو حنيفة بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالهم والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر هذه الاية يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الاية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الاية واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه **الحجة الاولى** التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء فيلزم من هذه الاية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير **الحجة الثانية** التمسك بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به **الحجة الثالثة** الاحاديث منها ما روي ان امراة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجت على نعلين فقال عليه السلام رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة ومنها ما روي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امراة في نكاح كف دقيق او سويق او طعام فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه عليه السلام قال لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم **المسألة الثالثة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو تزوج على تعليم سورة من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال ان تزوج امراة على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعي رحمة الله عليه يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول هذه الاية وذلك انه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وذلك صفة الاعيان اجاب الشافعي عن الاول بان الاية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى في قصة شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا البقاء الى ان يطرا الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد ان يتزوج بها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من القران قال نعم سورة كذا قال زوجتكها بما معك من القران والله اعلم **المسألة الرابعة** قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان

عتق

عتق الامة لا يكون صداقا لان الاية تقتضي كون البضع مالا فما روي انه عليه السلام اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه السلام **المسألة الخامسة** قوله محصنين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان على هذا التقدير تبقى الاية عامة معلومة والمعنى على هذا التقدير الثاني تكون الاية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون مجملا **قوله تعالى**

فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة

فيه مسائل **المسألة الاولى** الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فاتوهن اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور فاسقط منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم من النساء ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير راجع الى لفظ الاية واحد في اللفظ وفي قوله فاتوهن اجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى لمن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن وهي المهور وكذا قوله فاتوهن اجورهن ههنا وقال تعالى في اية اخرى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا والله اعلم **المسألة الثانية** قال الشافعي الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة تقرره احتج الشافعي على قوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن مشعر بان وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لكان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والاية دالة على ان تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر **المسألة الثالثة** في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فان استمتع بالدخول بها اتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح اتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستاجر الرجل المراة بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما طال الغزو فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلث روايات احداها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سالت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير والرواية الثالثة انه اقر بانها صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت اية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها اية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها ومات ولم ينهنا عنه ثم قال رجل برايه ما شاء واما امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا رضي الله عنه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه الاول ان الوطء لا يحل الا في الزوجية او الملك لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهذه المراة لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما وثانيها ولثبت النسب لقوله عليه السلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت وثالثها ولوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة كلام حسن مقرر الحجة الثانية ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال هاهنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين

تحريم المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة وما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين
في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة
ثم قال انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا كان كافرا ايضا وهذا يقتضي
تكفير الامة وهو على ضد قوله كنتم خير امة اخرجت للناس والقسم الثالث وهو انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة
فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد
منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح
وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر
رضي الله عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال لا اوتى برجل
نكح امراة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا
يسكتون عن الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات
جائزة للامام عند المصلحة الا ترى انه عليه السلام قال من منع منا الزكاة فانا آخذها وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع
الزكاة غير جائز لكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا ههنا والله اعلم **الحجة الثالثة**
على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع عن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا ان الله
قد حرمها عليكم الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا وروي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا
لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه **الحجة**
الاولى التمسك بهذه الاية اعني قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
ووجه الاستدلال بهذه الاية طريقان **الطريق الاول** ان نقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك
لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التابيد ومن ابتغى بماله الاستمتاع على سبيل
التاقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم يقتضي حل القسمين وذلك
يقتضي حل المتعة **الطريق الثاني** ان نقول هذه الاية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه
الاول ما روي ان ابي بن كعب كان يقرا فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس
والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه في ان عمر رضي الله عنه
لما منع من المتعة والصحابة ما انكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكرنا وكذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت
المطلوب الثاني ان المذكور في الاية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك
يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل انما
يحصل بالعقد ومع الولي والشهود ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الاية مخصوصة بالمتعة الثالث ان هذه
الاية اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع فاما في النكاح فايتاء الاجور لا يجب
على الاستمتاع البتة بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر فظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا
ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك الرابع انا لو حملنا هذه الاية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح
في السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء
صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الاية عليه اولى والله اعلم
الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام ولا خلاف بين احد
من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ اما ان يكون معلوما بالتواتر
او بالاحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي بن ابي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر
من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالاحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت
اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا
للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل على صحة بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر واكثر الروايات انه عليه السلام اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح

وهذان

وهذان اليومان متاخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه
على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض
عن هذه الروايات **الحجة الثالثة** ما روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة
في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى عنهما يدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه
واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وانه عليه السلام ما نسخه
وانه ليس له ناسخ الا نسخ عمر واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه
الرسول يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله انزل في المتعة اية وما
نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها
فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الاية مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة
وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في اخر الاية
واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بذلك التحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل
ههنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح والثالث قوله غير
مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي اما الذي ذكره
في الوجه الاول فكانه تعالى ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطؤهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطء ما وراء هذه
الاصناف فاي فساد في هذا الكلام واما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله
ثالثا الزنا انما سمي سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع
ماذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول هذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام رخو والذي
يجب ان يعتمد عليه في هذا الكتاب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا
التقدير فلو كانت هذه الاية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة
ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله
ان النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او احادا قلنا لعل بعضهم سمعه
ثم نسيه ثم ان عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فسلموا الامر له قوله ان عمر اضاف النهي
عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنه لزم
تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضي ذلك الى تكفير امير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه وكل
ذلك باطل فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنها لما ثبت عندي
انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله اعلم ثم قال تعالى فآتوهن
اجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب الكشاف في قوله فريضة ثلاثة
اوجه احدها انه حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر
مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه من المهر او تبرئه
عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال
الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المراة للزوج مهرها او تهب الزوج للمراة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا
الاية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى زمن المتعة لم يبق للرجل على المراة سبيل البتة فان قال
لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد من قوله ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل **المسئلة الثانية**
قال ابو حنيفة رضي الله عنه الحاق الزيادة في الصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت
الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي رحمة الله عليه الزيادة بمنزلة الهبة فان قبضها ملكته بالقبض وان لم
تقبضها بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول
ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الاية
بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج والزيادة لا تصح الا بقبوله

فاذا الحق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز ان تكون الزيادة عبارة عن ذكر الزوج بالهبة اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المراة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وهذا التقدير يكون قد زادها ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا عندنا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة ان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما بعد العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه والله اعلم ثم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه والله اعلم **النوع السابع من التكاليف المذكورة** **قوله تعالى**

ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات

اعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح فالفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه العفائف والحرائر والله اعلم **المسئلة الثانية** الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول ويقال تطاول لهذا الشيء اي تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة واصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه ينال به المرادات ما لا ينال عند الفقر كما انه بالطول ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول تستطيع وان ينكح في موضع النصب على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة هي القدرة والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الاية ومن لم يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة التكرير في ذكر القدرة قلنا الامر كما ذكرت والاولى ان يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة النكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال ههنا اما ما يتعلق باللغة اما ما قاله المفسرون فوجوه الاول ومن لم يستطع منكم وطء الحرائر زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح امة الثاني ان تفسير النكاح بالوطء والمعنى ومن لم يستطع منكم وطء الحرائر فلينكح امة وعلى هذا التقدير فكل من ليس له حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير لا يتوجه الا على مذهب ابي حنيفة فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر والثالث ان الاشتهاء بالحرة فله ان يتزوج بالامة سواء كان تحته حرة او لم يكن كل هذه الوجوه انما حصلت لان لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه **المسئلة الثالثة** المراد بالمحصنات في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات هو الحرائر ويدل عليه انه تعالى اثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء فلا بد وان يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرا بفتح الصاد انهن احصن بحريتهن عن الاحوال التي تقدم عليها الاماء فان الظاهر ان الامة تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات واما على قراءة من قرا بكسر الصاد فالمعنى انهن احصن انفسهن بحريتهن **المسئلة الرابعة** مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الله تعالى شرط في نكاح الاماء شرائط ثلاثة اثنان منها في الناكح والثالث في المنكوحة اما اللذان في الناكح فاحدهما ان يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق وهو معنى قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة فان قيل الرجل اذا كان يستطيع التزوج بالامة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة قلنا ان هذا التفاوت للسادات الغالية في الاثمان بخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير فظهر التفاوت واما الشرط الثاني فهو المذكور في اخر الاية وهو قوله ذلك لمن خشي العنت منكم اي بلغ المشقة في العزوبة واما الشرط الثالث المعتبر في المنكوحة فان تكون الامة مؤمنة لا كافرة فان الامة اذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر ولا شك ان الولد تابع للام في الحرية والرق وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر فيحصل [illegible] ونقصان لكونه ملكا للكافر فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الامة واما [illegible] رضي الله عنه فيقول اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة او لم يقدر واحتج الشافعي على قوله بهذه الاية وتقريرها من وجهين الاول انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول

الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالامة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لان الانسان قد يحتاج الى الجماع فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها وجب ان يؤذن له في نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الامة جائزا بدون العجز عن طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة اثر في هذا الحكم البتة لكنا بينا دلالة الاية على ان له اثرا في هذا الحكم فثبت انه لا يجوز التزوج بالامة مع القدرة على طول الحرة الثاني ان نتمسك بالاية على سبيل المفهوم وهو ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه والدليل عليه ان القائل اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل احد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما راينا ان اهل العراق يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق ارباب اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال ابو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على اباحة الفعل عند زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما ان عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالاية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من النكاح الوطء والتقدير فمن لم يستطع منكم وطء الحرة وذلك عند من لا يكون تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير تنقلب الاية حجة لابي حنيفة وجوابه ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تاثيره في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة على الوطء واحتج ابو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا الاحصان العفة والجواب ان ادلتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخلها التخصيص فيما اذا كان تحته حرة وانما حصل صون الولد عن الارقاق وهو قائم في محل النزاع **المسئلة الخامسة** ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على طول حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واتفق العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لانه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها **المسئلة السادسة** من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابية البتة واحتجوا بهذه الاية فقال ان الله تعالى بين ان عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتزوج نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الاية ثم اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الاية ان الكتابية مشركة **المسئلة السابعة** الاية دالة على التحذير من نكاح الاماء وانه لا يجوز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه الاول ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة علق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده والثاني ان الامة تكون قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج الثالث ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لان السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى قد يبيعها من انسان آخر فعلى قول من يقول بيع الامة طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك لمولاها فهو لا يقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على ابرائه عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة والله اعلم قال تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله فمن ما ملكت ايمانكم اي فليتزوج مما ملكت ايمانكم قال ابن عباس يريد جارية اخيك فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه **المسئلة الثانية** الفتيات المملوكات جمع فتاة والعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا كانت او شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير **المسئلة الثالثة** قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد نكاح الامة اذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالامة الكتابية سواء كان الزوج حرا او عبدا وهذا قول سعيد ومجاهد والحسن وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله من فتياتكم المؤمنات يفيد جواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسئلة طول الحرة وايضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن حجة ابي حنيفة رضي الله عنه النص والقياس اما النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة واكدها قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واما القياس فهو انا اجمعنا على ان الكتابية الحرة مباحة والكتابية المملوكة ايضا مباحة وكذلك اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب ان يكون والجواب عن العمومات ان دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات وعن القياس ان الشافعي قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد اما

اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا
على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول
كلكم اولاد ادم فلا يتداخلنكم انفة من تزوج الاماء عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم
الفضائل فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج فهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات اي لان الشرف بشرف الاسلام اولى منه
بسائر الصفات وهو يقوي قول الشافعي رضي الله عنه ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم ان الحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب
يفتخرون بالانساب فاعلم في ذكر هذه الكلمة ان الله تعالى لا يلتفت اليه روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من امر
الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في الاسلام وكان اهل الجاهلية يضعون في ابن الهجين
فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية ثم انه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسائل

المسئلة الاولى اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القران والقياس اما القران فهو هذه
الاية فان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو
كقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فالسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء
هذه الشرائط كذلك النكاح وان لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن سيدها واما القياس فهو ان الامة
ملك للسيد وبعد التزوج يبطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القران مقتصر على الاماء واما
العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن السيد فهو عاهر

المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه المراة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها الا باذن الولي وقال ابو حنيفة رضي الله
عنه يصح احتج الشافعي بهذه الاية وتقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء والامة ذات موصوفة بصفة الرق
والرق صفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا تتناول الاشارة الى تلك الصفة الا ترى انه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب
فصار شيخا ثم تكلم معه حنث في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية
واذا ثبت هذا فقوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى الاماء وهذه الاشارة وجب ان تكون باقية حال زوال الرق عنهن وحصول صفة
الحرية لهن واذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب
ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ضرورة انه لا قائل بالفرق احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على صحة قول الشافعي في هذه المسئلة فقال مذهبه
انه لا اعتبار في عقد النكاح بعبارة هذا لا يجوز للمراة ان تزوج امتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الاية تبطل
ذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على الاكتفاء بحصول اذن اهلها فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الاية والجواب من وجوه
الاول ان المراد بالاذن الرضى وعندنا ان رضى المولى لا بد منه فاما انه كاف فليس في الاية دليل عليه وثانيها ان اهلهن عبارة
عمن يقدر على نكاحهن وذلك اما المولى ان كان رجلا او ولي مولاتها ان كان مولاها امراة وثالثها هب ان الاهل عبارة عن المولى لكنه
عام يتناول الذكور والاناث والدلائل الدالة على ان المراة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه السلام العاهرة هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا
الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكها ضرورة انه لا قائل بالفرق والله اعلم ثم قال تعالى
واتوهن اجورهن بالمعروف وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في تفسير الاية قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى
هذا التقدير فالاية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمي لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمي وبين من لم يسم في ايجاب المهر
وتدل على انه قد اراد مهر المثل لقوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف
كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل
وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر ولا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكسوتها
وكفايتها في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فالمفسرون
يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتاخير

المسئلة الثانية نقل ابو بكر الرازي في احكام القران عن بعض اصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها
للخدمة كان المولى هو المستحق للاجرة دونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الاية وهو قوله فاتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان
مهرها لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا
لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح
فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالاية من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الاية على النفقة
زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فاتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن

الثالث

الثالث منه ان الاية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا
الطريق والله اعلم ثم قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قال
ابن عباس محصنات اي عفائف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف
الناس في ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا وسنذكره في قوله الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فيكون هذه الاية محمولة
على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زوان ولا متخذات اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن
الذي يحادثك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هي التي تؤاجر نفسها مع اي رجل اراد
والتي تتخذ الخدن فهي التي تتخذ خدنا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية
فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم ان الله سبحانه افرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره ايضا
قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن

المسئلة الثانية قال القاضي هذه الاية احد ما يستدل
به من لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس
بشرط وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن ولا شك ان
كل ذلك واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله والله اعلم ثم قال تعالى فاذا احصن فان
اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي
وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي
والسدي ومن ضم الالف فمعناه احصن بالازواج هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في
الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد ان يقال فتياتكم المؤمنات
ثم يقال فاذا امن فان حالهن كذا وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله
من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن ايضا في هذا الحكم وهو قوله فاذا احصن

المسئلة الثانية في الاية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون
المراد منه الحرائر المتزوجات او المراد منه الحرائر الابكار والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب
على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم ان ذلك باطل والثاني وهو ان يكون
المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ يكون هذا
الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الاية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزنا لان قوله فاذا احصن فان اتين بفاحشة
شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا فهذا اشكال قوي في الاية والجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن
ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت
وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص
لان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجد تخفيف الحد لمكان الرق فبان يجب هذا القدر عندما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى والله اعلم

المسئلة الثالثة الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الاية وهو انه تعالى اوجب على الامة نصف ما
على الحرة المحصنة فلو وجب الرجم على الحرة المحصنة لزم ان يكون الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المزوجة ليس الا الحد والجواب
عنه ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة

المسئلة الرابعة اعلم ان الفقهاء صيروا هذه الاية اصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وان كان
في الامور ما لا يجب ذلك فيه والله اعلم ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان ذلك راجع الى نكاح الاماء
فكانه قال نكاح ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما حكى
من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم اي لشدد الامر عليكم فالزمكم تمييز طعامكم عن طعامهم فلحقكم
بذلك ضرر شديد وقال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم اي احبوا ان تقعوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما
ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الاخرة فهذا هو العنت الثاني
ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدي بالانسان الى الامراض الشديدة اما في حق النساء فقد تؤدي الى اختناق الرحم واما
في حق الرجال فقد تؤدي الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء على الوجه الاول لانه هو اللائق ببيان القران ثم قال وان
تصبروا خير لكم وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة اعني عدم القدرة
على التزوج بالحرة ووجود العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح

المسئلة الثانية مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم ان الاشتغال

ما النكاح مطلقا افضل من الاشتغال بالنوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح الامة هذه الاية نص صريح في بطلان قولهم وقالوا الا ان يخرج نكاح الامة عن الاية لانه نكاح يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما دلت الاية في شيء منه ثم والله اعلم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكرناه من ان الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه لكم لاحتياجكم اليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله اعلم **قوله تعالى**

يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم

فيه مسائل **المسألة الاولى** اللام في قوله ليبين لكم فيه وجهان الاول قالوا انه قد يقام اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون ان يطفئوا وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان القول في الاية اضمار والتقدير يريد الله انزال هذه الاية ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الايات التي ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا بما امرنا لنسلم **المسألة الثانية** قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما واحد والتكرير لاجل التاكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال عن الحرام والحسن عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الايات المتقدمة فقد كان الحكم ايضا كذلك في جميع الشرائع والملل والثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى يهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا وتتبعوا الحق ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط منا فهو يريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون ما يقول اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان الحق ما تقوله المعتزلة من ان فعل العبد ليس مخلوقا لله والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريد الله تعالى فانه يحصل فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان يحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بانه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة فهذه الاية مشكلة على كلا القولين والجواب ان نقول ان قوله ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل ايضا مؤكد له لان التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل فاذن الارادة يمتنع ان تكون فعل الانسان فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما يشعر به ظاهر القرآن وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فاما قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الايات وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال والله اعلم ثم قال تعالى والله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما فيه مسألتان **المسألة الاولى** قيل المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخ والاخت فلما حرمهن الله تعالى قالوا انكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الاية **المسألة الثانية** قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بانه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب احد الضدين كانت ارادة الضد الاخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان يميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وذلك محال فثبت ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قال يريد الله ان يخفف عنكم فيه مسائل **المسألة الاولى** فيه قولان المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل والباقون قالوا هذا عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة **المسألة الثالثة** قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر خلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه التثقيل والجواب

انه

انه معارض بالعلم والداعي وقد ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والاقرب انه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك كالوجه في ان يضعف عن احتمال خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعيف في الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته الى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة والآلة اذا كان ضعيف الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتأثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن ولكنه يهدم اصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تامل العاقل ان قوة الداعية وضعفها لا بد لها من سبب فان كان ذلك لداعية اخرى من العبد لزم التسلسل وان كان الكل من الله فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله اعلم **المسألة الثالثة** روي عن ابن عباس انه قال ثمان آيات في سورة النساء هو خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان الله لا يغفر ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين **النوع الثامن من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى**

يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم

واعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف في الاموال فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى خص الاكل هاهنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الاية لا تأكلوا اموالكم التي جعلتموها فيما بينكم بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة هاهنا على التفصيل صارت الاية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وبهذا التقدير لا تكون الاية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان يأكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الاية اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه تحريم الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الاية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة **المسألة الثالثة** قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وقتل نفسه بالباطل اما اكل مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال غيره بالباطل فقد عددناه ثم قال الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة واما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا ان توجد وتحصل تجارة وقال الواحدي والاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا **المسألة الثانية** قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا هاهنا بمعنى بل لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض واعلم انه كما يحل المال المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان كلمة الا استثناء منقطع فلا اشكال لانه تعالى ذكر هاهنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد اما من النسخ او التخصيص **المسألة الثالثة** قال الشافعي رحمه الله النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يدل عليه واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا ا

وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا تكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الفاسدة والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها ان قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فكما ان هذا النهي في اللفظ لكنه نسخ للشرعية فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال ابو حنيفة رحمة الله عليه خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة وقال الشافعي رحمه الله ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص اولها هذه الاية فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا بالعقود الزم كل عاقل الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه وقد حصل الطيب هاهنا بعد العقد فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان واباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله عليه السلام لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي يسلم عموم هذا النص لكنه يقول انه انما تمسك بخيار الرؤية في شراء ما لم يره المشتري بحديث انفرد به فكيف لا يجوز لنا ان نخصص هذا بحديث خيار المجلس بحديث اتفقوا على قبوله وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وتاويلات اصحاب ابي حنيفة لهذا الخبر واجوبتها مذكورة في الخلافيات والله اعلم

قوله تعالى

ولا تقتلوا انفسكم اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه في الاخرة قائم وهو استحقاق العذاب العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى من المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال اخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتلهم انفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود فيه على وجوه الاول قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة الثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع **المسئلة الثانية** انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما لان في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كما في القصاص وغيرها فلهذا السبب شرط تعالى في ذلك الوعيد **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله هاهنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال انه وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين امنوا فكيف يمكن ان يكون المراد منهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان يقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يصح هذا الكلام منا ايضا في تقريرما قلناه والله اعلم ثم انه تعالى ختم الاية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الهرب منه

بالعقود

ولا تلجي الامتناع عليه

قوله تعالى

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما

واعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتجاوز به وذكر هذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه **الحجة الاولى** هذه الاية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر **الحجة الثانية** قوله وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها **الحجة الثالثة** الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر **الحجة الرابعة** قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلاثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بوجهين احدهما كثرة نعم من عصي والثاني جلال من عصي فان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب ان يكون عصيانه في نهاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه من اجل الموجودات واشرفها فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبيرة من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت اذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وفي ذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب حال فاعليها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القران مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلثين اية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب لا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فالقول بان كل ما جاء في القران مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعلها فهذا حاله هو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في مستجاب كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال هذا كله قول من فرق الكبائر ممتازة عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها واما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر ممتازة عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها فهؤلاء الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير والقسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته فحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الاحباط هو المسمى بالتكفير والقسم الثالث ان يكون عقاب معصيته ازيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الاحباط هو المسمى بالتكفير وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا اولها ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا احدث الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها

ان يتعجب من ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة
فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة
على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان اصروا وقالوا بل عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات
سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم اصلهم فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المتقررة في العقول
ان من جعل عقاب هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فان دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد
ابطلوا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله تعالى كثيرة وسابقة
على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان اداء الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا
لا يوجب في المستقبل شيئا آخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك فكل
معصية يؤتى بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا باطل ورابعها
ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط في سورة البقرة وقد ابطلناه فثبت ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق
بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق **المسألة الثانية** اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة
الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الآية
ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز
عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز الله
تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا
له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة
الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جميع الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب
انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن
يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم
فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربا
وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال آمين البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه
زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والامن من مكر الله وذكر عند ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب
وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب والله اعلم **المسألة الثالثة** احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع
بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها يكفر عنه سيئاته وهذا
يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفر ولو جاز ان يغفر لهم تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا
عنه بوجوه الاول انكم اما ان تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفرها لان تخصيص الشيء
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا
به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه آيات احدها قوله واشكروا
لله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد وثانيها قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته
واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز
سواء حصل الرجلان او لم يحصلا ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء حصل الكاتب او لم يحصل وخامسها
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها فان خفتم ان لا تقسطوا في
اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل وسابعها لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة
ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وثامنها وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاثة
فهو ايضا حق الثنتين وتاسعها قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها
قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما والحادي عشر قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد
يحصل الغناء بدون ذلك التفرق فهذا الجنس من الآيات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك
الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم
انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي **الوجه الثاني**
من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ
اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا

واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قوله ان اجتنابهم هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو
حالهم من امرين اما ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك لان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات
هذا اللفظ الماضي في نفسه والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا
نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكرتم وعن الثاني ان قولك من اين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير
تلك السيئات سؤال الاستدلال على مساواة هذا القسم لهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم
من الاستدلال والله اعلم **الوجه الثالث** من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطيناكم ان المراد الحصر لم يكن في الآية
زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم يكفر سيئاته وحينئذ يصير هذه الآية عاما في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة فما
ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية ولا اعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك
لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه **الوجه الرابع** ان هذه الكبائر قد يكون
فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء آخر وهذا القول في الصغائر الا ان الذي نحكم بكونه كبيرا على الا
طلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر وذلك لان الكفر انواع
كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الآخر وشرائعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال
منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم
بالكلية وبالله التوفيق **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه
لا يجب عليه شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما
وفيه مسألتان **المسألة الاولى** قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون
على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق فبالضم فبالفتح
المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكرم بمعنى ان ذلك
الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم **المسألة الثانية** ان مجرد
الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر
كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا الجزء ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب
عدم المسبب فههنا سبب آخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال بفضل الله وبرحمته فبذلك
فليفرحوا والله اعلم

قوله تعالى

ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض

اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفس امرهم
في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد
وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدر الله امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال
الوجه الثاني في كيفية النظم هو ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركهما ليصير الظاهر طاهرا
عن الافعال القبيحة وهو الشريعة ثم امر بعده بترك التعرض لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق
الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الآية مسائل **المسألة الاولى** التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون
ولهذا قلنا انه لو اراد الله من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني عن قول القائل ليته وجد كذا
او ليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما
ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون **المسألة الثانية** اعلم ان مراتب السعادات اما نفسانية
او بدنية او خارجية واما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس
الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي
هي وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البلهة
والجربزة ومجموع هذه الاحوال هو العدالة واما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع
اللذة والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة
التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الانسان الى مجامع السعادات

وبعضها نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيه متى تامل العاقل فيه يجده محض عطاء الله فانه لا ترجيح
للدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا فلا يكون سبب السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالبغية والوصول
الى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو اقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها **المسئلة الثالثة**
ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتالم قلبه ويتشوش
خاطره ثم يعرض ههنا حالتان احداهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك
بل يتمنى حصول مثلها له اما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده
والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكانه اعترض على الله فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق
العالم وايجاد المكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هو اعتراضا على الله وقدحا
في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد
في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة ويقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا
السبب نهى الله عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف
اصول الاديان اما على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون فلهذا
فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لاحد في افعاله وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان كذلك فقد صار باب القيل والقال
مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة واما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق ايضا مسدود لانه سبحانه علام الغيوب فهو اعرف
من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلابد لكل
عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي
وشكر نعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب
ربا سوائي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة من ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك ما روى ابن سيرين عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب احدكم على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسال المراة طلاق اختها
لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن
الناس من جوز ذلك الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا
فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم
اعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تامل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكر الله في القران
تعليما لعباده وهو قوله ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وروى سالم عن الحسن انه قال لا يتمنى احد المال فلعل هلاكه
في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد من قوله في هذه الاية واسئلوا الله من فضله **المسئلة الرابعة**
ذكروا في سبب النزول وجوها الاول قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا
فليتنا كنا رجالا فنزلت الاية الثاني قال السدي لما نزلت اية المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النساء في الاخرة كما
فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الاية الثالث لما جعل الله للذكر
مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الاية الرابع اتت واحدة من النساء الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم قالت رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا ادم وامنا حوا فما السبب في ان الله يذكر الرجال ولا
يذكرنا فنزلت الاية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم القائم فاذا ضربها
الطلق لم يدر احد ما لها من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب
مما اكتسبن واعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الاخرة وان يكون
ما يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي ان يرضى
بما قسم الله له الثاني كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول
بمعنى الاصابة والاحراز الثالث كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله ذلك بهذه الاية وبين ان لكل واحد منهم
نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد بهذه الاية ما يتعلق باحوال الاخرة ففيه
وجوه الاول المراد لكل احد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل احد جزاء مما اكتسب
من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع مالك وتتمنى مال غيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا
يريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على
هذا التقدير هو الثواب اما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الاية كل هذه الوجوه لان اللفظ محتمل ولا منافاة

ثم قال

ثم قال تعالى واسئلوا الله من فضله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير والكسائي وسلوا الله من فضله بغير همز بشرط ان
يكون امرا من السؤال وبشرط ان يكون قبله واو او فاء والباقون بالهمز في كل القران اما الاول فنقل حركة الهمزة الى السين واستغنى
عن الف الوصل لحذفها واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسئلوا ما انفقوا بالهمزة لانه امر لغائب **المسئلة الثانية**
قال ابو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول ابي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة
قائمة مقامه كانه قال واسئلوا الله نعمته من فضله **المسئلة الثالثة** قوله واسئلوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان
لا يجوز له ان يعين شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال
ان الله كان بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن التعيين
فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله اعلم

قوله تعالى

ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه يمكن تفسير الاية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثا ويمكن ايضا
بحيث يكونان مورثا عنه اما الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك واما الثاني ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام
على التقديم والتاخير والتقدير ولكل مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين
لان معنى جعلنا خلقنا والثاني ان يكون التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا
القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا والخبر هو قوله نصيب محذوف ايضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا الى مفعولين
والوجهان الاولان اولى لكثرة الاضمار في هذا الوجه **المسئلة الثانية** المولى لفظ مشترك بين معاني احدها
المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما سمي الطالب
غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له وثالثها الحليف لان المحالف يلي امره بعقد اليمين
ورابعها ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا
وان الكافرين لا مولى لهم وسادسها العصبة وهو المراد في هذه الاية لانه لا يليق بهذه الاية الا هذا المعنى ويؤكده ما روى ابو صالح
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك كلا فانا وليه
وقال عليه السلام اقسموا هذا المال فما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الف مع التخفيف والباقون بالالف والتخفيف وعقدت اضافة
العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين **المسئلة الثانية** الايمان جمع
يمين واليمين يحتمل ان يكون معناه القسم فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة اوجه احدها ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ
الى الايدي وهي في الحقيقة مسندة الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيع بايمانهم وياخذ بعضهم
بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد والوجه الثاني في المجاز هو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقام
المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه الثالث ان التقدير والذين عاقدتهم الا انه حذف الذكر العائد من الصلة
الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما
حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم **المسئلة الثالثة**
من الناس من قال هذه الاية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الاية باحد هذه الوجوه التي
نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي
سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله في اولادكم الثاني ان واحدا منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا
ابنا له وهم المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي عليه السلام كان يثبت المواخاة بين كل رجلين
من اصحابه وكانت تلك المواخاة سببا للتوارث واعلم ان على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فاتوهم
نصيبهم ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالايات التي تلوناها القول الثاني قول من قال الاية منسوخة والقائلون بذلك
ذكروا في تاويل الاية وجوها الاول تقدير الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم
موالي وورثة فاتوهم نصيبهم اي فاتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان
والاقربون والمعنى ان ما ترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى
الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وعلى تاويل ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت

المواخاه

ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر
معهم الزوج والزوجة ونظيره آية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا
التقدير فلا نسخ في الاية ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل
بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع ان يكون المراد من الذين عاقدت ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله فآتوهم نصيبهم
النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة فلا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الخامس
نقل ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن وذلك انه حلف ان لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن امره الله ان يؤتيه نصيبه وعلى
هذا التقدير فلا نسخ ايضا السادس قال الاصم انه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل كما امر تعالى لمن حضر القسمة
ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم بمراده القائلون
بان قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدأ وخبره قوله فآتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم
وقع خبره مع الفاء وهو قوله فآتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه قال جمهور
الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد انه قال يرث لما روى ابن عباس ان رجلا اعتق عبدا له فمات
المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل في عموم قوله تعالى والذين عاقدت
ايمانكم فآتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه السلام الى ذلك الغلام لحاجته
وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقراء قال الشافعي ومالك رضي الله
عنهما من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره فانه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
يرثه حجة الشافعي انا بينا ان معنى هذه الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلنا
له موالي وهم العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة ما لم توجد
العصبة الخاصة واحتج ابو بكر الرازي بقوله بان الاية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا الارحام فاذا لم يوجدوا وجب ان يبقى الحكم كما كان والجواب انا بينا
انه لا دلالة في الاية على ان الحليف يرث بل بينا ان الاية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل ثم قال تعالى ان الله كان
على كل شيء شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات
والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما علموه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني هو المخبر

وبما قدم

قوله تعالى

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم

اعلم انه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا في سبب نزول هذه الاية ان النساء تكلمن في تفضيل الله
الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انه انما فضل الرجال على النساء في الميراث لان الرجال قوامون على النساء فانهما وان اشتركا
في استمتاع كل واحد منهما بالآخر امر الله الرجال ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة
بالزيادة من الجانب الآخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الاية مسائل القوام اسم
لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المرأة وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الاية في بنت
محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرت هذه الشكاية
وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلام اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الاية الرجال قوامون على النساء
اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى جعله اميرا عليها ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم
اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان
ذلك معلل بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها
صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم
والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة
للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم العلماء والانبياء وفيهم الامامة
الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي
رضي الله عنه وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل الدية في القتل الخطأ وفي القسامة والولاية في النكاح
والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة

قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل من المرأة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات
منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فالصوالح
قوانت حوافظ للغيب **المسألة الثانية** قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات
للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم اتبع ذلك بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المرأة اما ان يعتبر عند حضور الزوج
او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات
بحقوق ازواجهن فظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المرأة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها
لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امرأة تكون صالحة فلا بد وان تكون
قانتة مطيعة قال الواحدي رحمه الله القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج واما حال المرأة عند
غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب
وذلك من وجوه احدها انها تحفظ نفسها من الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد المتكون من نطفة
غيره وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت اليها
سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الاية **المسألة الثالثة** ما في قوله
بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق
الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن
فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذلك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير
بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا يتيسر لهن حفظ الا بتوفيق الله
فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المرأة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله اي بسبب
حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ اوامره والا لما اطاعت زوجها وهذا
الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف
عبارة عن حال تحصل في القلب عند حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي رضي الله عنه واللاتي تخافون نشوزهن النشوز
قد يكون قولا وقد يكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت
تقوم اليه اذا دخل اليها او كانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه
امارات دالة على نشوزها وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز واما النشوز فهو معصية
الزوج والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ونشز ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن

هن

في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي
عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك كفاية
فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها قال الشافعي رضي الله عنه ولا يزيد في هجر الكلام
ثلثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك
دليلا على كمال نشوزها وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على
النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله عنه والضرب مباح وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كنا معاشر قريش
تملك رجالنا نساءنا فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي نشزن واجترأن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئر النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن
فطاف بحجر النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم معناه ان الذين ضربوا ازواجهن
ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي رضي الله عنه فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك بحيث لا يكون
مفضيا الى الهلاك البتة بان يكون مفرقا على بدنها ولا يوالي به في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين
ومن اصحابنا من قال لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها
بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على ابلغ الوجوه والذي يدل عليه انه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى
منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء
به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله اعلم **المسألة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الاية مشروع على الترتيب
فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الاية يدل على الترتيب قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه يعظها بلسانه فان
انتهت فلا سبيل له عليها فان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال آخرون هذا الترتيب مراعى عند
خوف النشوز اما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل وقال اصحابنا تحرير المذهب انه له عند خوف النشوز ان يعظها وهل له

ان هجرها فيه احتمال وله عند ابتداء النشوز ان يعظها او يهجرها او يضربها ثم قال تعالى فان اطعنكم اي اذا رجعن عن النشوز الى الطاعة عند
هذا التاديب فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلو
لا بعلو الجهة وكبر لا بكبر الجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن
وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد للازواج على ظلم النسوان والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف
منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله اعلى منكم
واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا بالحق الثالث انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن
محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المراة عن نشوزها
فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاتبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظاهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى ان تكتفوا
بالظاهر حال المراة وان لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض

قوله تعالى

وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها

اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم
من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال
وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز فعند
ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم
طعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا بمعنى ايقنتم خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان
وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن
ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفائدة في بعث
الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل **المسئلة الثانية**
في الشقاق قولان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة
المسئلة الثالثة قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة
المصادر الى الظروف جائزة لحصولها فيها يقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار **المسئلة الرابعة**
المخاطب بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان قوله خفتم خطاب للجمع وليس
حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا
فوجب ان يكون هذا امرا لآحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
للاصلاح وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به **المسئلة الخامسة** اذا وقع الشقاق بينهما فذلك
الشقاق اما ان يكون منهما او منه او منها فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل
فعلا حلالا مثل التزوج بامراة اخرى او تسري بجارية عرفت المراة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فان قبلت والا كان نشوزا و
وان كان يظلم من جهة امرها الحاكم بالواجب وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه **المسئلة السادسة** قال الشافعي
رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها لان اقاربهما اعرف بحالهما
من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال
ليعرف ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع **المسئلة
السابعة** هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المراة بشيء من مالها
للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات
وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامراة الى علي رضي الله عنه ومع كل
واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما ان رايتما ان تجمعا
جمعتما وان رايتما ان تفرقا فرقتما فقالت المراة رضيت بكتاب الله تعالى بما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت
والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي رضي الله عنه وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول
فهو انه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما ذلك واما دليل القول
الثاني ان الزوج لما لم يرض توقف علي ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس
من احتج للقول الاول بانه تعالى سماهما حكما والحكم هو الحاكم واذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني

بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما **المسئلة
الثامنة** قوله وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين فترك ذكرهما لانه جرى ذكر ما يدل عليهما
المسئلة الاولى في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بينهما بين الحكمين
حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يريد الحكمان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله
بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين اصلاحا حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل
لكل هذه الوجوه **المسئلة الثانية** اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور فالتوفيق اللطف
الذي يتفق عنده فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم شيء من الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه
ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد
للزوجين وللحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق

النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى

واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا

واعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الآخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد في هذه
الاية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر منها عشرة انواع **النوع الاول** قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم
ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله بذلك وهذا يدخل فيه جميع اعمال القلوب وجميع اعمال الجوارح
فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
النوع الثاني قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في
العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين **النوع الثالث** قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير واحسنوا
بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها ويقال احسن بفلان والى فلان قال كثير

اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت

واعلم انه تعالى قرن الزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع احدها في هذه الاية وثانيها قوله وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثالثها قوله ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما
ووجوب برهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وقال ووصينا
الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا
معروفا وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن ابي سعيد الخدري
رضي الله عنه ان رجلا من اهل اليمن استاذنه في الجهاد فقال الك ابوان اذنا لك فقال لا فقال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد
والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في الكلام معهما ويسعى في تحصيل
مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر وان لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما وقال ابو بكر الرازي الا ان يضطر
الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك
منهي عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا **النوع الرابع**
قوله تعالى وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان القرابة من الغرابة ايضا الا ان
قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم ميزها الله في الذكر عن سائر
الانواع فذكر في هذه الاية قرابة الولاد ثم اتبعها بقرابة الرحم **النوع الخامس** قوله واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من
العجز احدهما الصغر والثاني عدم المنفق ولا شك ان من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم
ويدنيهم ويمسح راسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم **النوع السادس** قوله والمساكين واعلم انه وان كان
عديم المال الا انه لكبره يمكنه ان يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا او يدفع به ضررا واما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا
المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين والاحسان الى المسكين اما بالاجمال اليه او بالرد الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا
تنهر **النوع السابع** قوله والجار ذي القربى قيل هو الذي قرب جواره والجار الجنب هو الذي بعد جواره قال عليه
السلام لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوائقه الا ان الجوار اربعون دارا وكان الزهري يقول اربعون يمنة واربعون يسرة واربعون
اماما واربعون وراء وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها اي

سلطة فقال عليه السلام لا خير فيها هي في النار وروي أنه صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لا يؤدي حق الجار إلا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما حق الجار إن افتقر أغنيته وإن استقرض أقرضته وإن أصابه خير هنأته وإن أصابه شر عزيته وإن مرض عدته وإن مات شيعت جنازته وقال آخرون عني بالجار ذي القربى القريب النسيب وبالجار الجنب الجار الأجنبي وقرئ والجار ذي القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى تنبيها على عظم حقه لأنه اجتمع فيه موجبات الجوار والقرابة

النوع الثامن قوله والجار الجنب فقد ذكرنا تفسيره قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد يقال رجل جنب إذا كان غريبا متباعدا عن أهله ورجل أجنبي وهو البعيد منك في القرابة وقال تعالى واجنبني وبني أي بعدني والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل ومنه أيضا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين أحدهما أنه يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لأن المعنى مفهوم والآخر أن يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود

النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقا في سفر وإما جارا ملاصقا وإما شريكا في تعلم أو حرفة وإما قاعدا إلى جنبك في مجلس أو مسجد أو غير ذلك من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة إلى الإحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فإنها تكون معك وتضجع إلى جنبك

النوع العاشر قوله وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل الضيف

النوع الحادي عشر قوله وما ملكت أيمانكم واعلم أن الإحسان إلى المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال من ابتاع شيئا من الخدم فلم يوافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى يوافق شيمته شيمته فإن للناس شيما ولا تعذبوا عباد الله وروي أنه عليه السلام كان آخر كلامه الصلاة وما ملكت أيمانكم وروي أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده فيقول العبد أعوذ بالله ويضربه فيقول أعوذ برسول الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أحق أن يجار عائذه فقال يا رسول الله فإنه حر لوجه الله فقال النبي عليه السلام والذي نفس محمد بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار واعلم أن الإحسان إليهم من وجوه أحدها أن لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به وثانيها أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة وثالثها أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون إليه وكانوا في الجاهلية يسيئون إلى المملوك ويكلفون الإماء البغاء وهو التكسب بفروجهن وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والإحسان إليه بما يليق به طاعة عظيمة واعلم أن ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال مشت رجلك وأخذت يدك قال عليه السلام على اليد ما أخذت وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما ولما ذكر تعالى هذه الأصناف قال إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق أحد قال الزجاج وإنما ذكر الاختيال هاهنا لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء ومن جيرانه إذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق هذا اللفظ عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لأن المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فإنه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم أضاف إليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لأجل الرياء والسمعة بل لمحض أمر الله تعالى

قوله تعالى

الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله

فيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي بفتح الباء والخاء وفي الحديد مثله وهي لغة الأنصار والباقون بالبخل بضم الباء والخاء وهي اللغة العالية **المسألة الثانية** الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا والمعنى أن الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون أو نصب على الذم ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون أحقاء بكل ملامة **المسألة الثالثة** قال الواحدي البخل فيه أربع لغات البخل مثل القفل والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين ذكره المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الإحسان وفي الشريعة منع الواجب **المسألة الرابعة** قال ابن عباس إنهم اليهود بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه السلام وصفته في التوراة وأمروا قومهم أيضا بالكتمان ويكتمون ما آتاهم الله من فضله يعني بما في العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم وأعتدنا في الآخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بأن ذكر الكافرين في آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر وقال آخرون المراد منه البخل بالمال لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التي أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فإنه قال وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب

ومعلوم أن الإحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الإحسان فقال إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب أن يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما قبله وما ذاك إلا البخل بالمال والقول الثالث أنه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل بالمال لأن اللفظ عام لكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل **المسألة الخامسة** أنه تعالى ذكر في هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثة أولها كون الإنسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونه آمرا لغيره بالبخل وهذا هو النهاية في حب البخل وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما آتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والإعسار مع اليسار والعجز مع الإمكان ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي إلى حد الكفر فلذلك قال وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الآية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن أن يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وفيه مسائل **المسألة الأولى** إن شئت عطفت الذين في هذه الآية على الذين في الآية التي قبلها وإن شئت جعلته في موضع خفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا **المسألة الثانية** قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه لذكر الرياء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم والأولى أن يقال إنه تعالى لما أمر بالإحسان إلى أرباب الحاجات بين أن من لا يفعل ذلك قسمان **المسألة الثالثة** فالأول هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والثاني الذين ينفقون عليهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة أيضا مذمومة ومتى بطل القسمان لم يبق إلا القسم الأول وهو إنفاق الأموال لغرض الإحسان ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا والمعنى أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ومعنى الآية بئس القرين إذا كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير ثم إنه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الإيمان فقال وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** قوله وماذا عليهم استفهام بمعنى الإنكار ويجوز أن يكون ما وذا اسما واحدا فيكون المعنى وأي الشيء عليهم ويجوز أن يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم لو آمنوا بالله **المسألة الثانية** احتج القائلون بأن الإيمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا إن قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله مشعر بأن الإتيان بالإيمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فإنا نرى المستدلين قد تفنى أعمارهم ولا يتم استدلالهم فدل هذا على أن التكليف كما أجاب المتكلمون بأن الصعوبة في التفاصيل فأما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم أن في هذا البحث غورا **المسألة الثالثة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله تعالى ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو أكل وقال الكعبي لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن أمرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل بهذا ما يقال إنه وإن قبح من غيره لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها فدل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكروه من الأمثلة واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتهم بمسألتي العلم والداعي قد كثر فلا حاجة إلى الإعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى أن القصد إلى الرياء إنما يكون باطنا غير ظاهر فبين تعالى أنه عليم ببواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها فإن الإنسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة

قوله تعالى

إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما

اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكأنه قال فإن الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الإيمان والطاعة واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة الأول قوله تعالى إن الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل **المسألة الأولى**

الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول اهل اللغة وروي عن ابن عباس انه ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من الاشياء ذرة ومثقال مثقال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى مثقال ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الاية انه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه ليس خالقا لاعمال العباد لانه من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله وايضا لو خلق الظلم في العالم ولا قدرة لذلك لا على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يقول لمن هذا شانه وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والاية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق مرارا لا حد لها وقد ذكرنا ان استدلال هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعي فكلما اعادوا ذلك الاستدلال اعدنا عليهم هذا السؤال **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة الاية تدل على انه قادر على الظلم لانه يمدح بتركه ومن يمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يذهب في الليالي الى السرقة والجواب انه تعالى يمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يلزم ان يصح ذلك عليه ويمدح بانه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان تدركه الابصار **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة الاية دالة على ان العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ذلك ظلما لانه تعالى بين في هذه الاية انه لو لم يثبهم على اعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا مستحقين الثواب على اعمالهم والجواب انه تعالى لما وعدهم بالثواب على تلك الاعمال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على ان الظلم محال من الله لان الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وايضا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه لا يتصرف الا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظالم لا يكون الها والشيء لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة فلو صح منه الظلم لكان زوال الهيته صحيحا ولو كان كذلك لكانت الهيته جائزة وحينئذ يحتاج في حصول صفة الهيته له الى مخصص وفاعل وذلك على الله محال **المسئلة الخامسة** قالت المعتزلة ان عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان مدة مائة سنة وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة ازيد من عقاب شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية **المسئلة السادسة** قال الجبائي ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط منه ذلك للعقاب شيء وقال ابنه ابو هاشم بل يحبط واعلم ان هذه الاية صارحة قوية لاصحابنا في بطلان القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان اما ان يحبط مثله من العقاب او لا يحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا يجوز احباط كل واحد منهما بالاخر لانه اذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة لا بد وان تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان المعصية لا تنحبط بالطاعة لان تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقوله المعتزلة **المسئلة السابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة فقالوا الاسلم ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بانه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر فاذا حضر هذا الشارب القيامة واسقط قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة

النوع الثاني من الامور التي اشتملت عليه هذه الاية

قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة والتقدير وان تك زنة الذرة حسنة وقرا ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة **المسئلة الثانية** تك اصله من كان يكون واصله تكون سقطت الضمة للجزم

فسقطت

وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة وهي تشبه حروف اللين اذا وقعت طرفا سقطت للجزم كقوله لم ادر وجاء القران بالحذف والاثبات اما الحذف فهاهنا واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا **المسئلة الثالثة** ان الله تعالى بين بقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا يبخسهم حقهم اصلا ثم بين بهذه الاية ان الله تعالى يزيدهم على ما استحقوه فقيل واعلم ان المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد انه يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعته عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا وثلاثين وازيد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادي مناد على رؤوس الاولين والاخرين هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليات الى حقه ثم يقال له اعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله لملائكته انظروا في اعماله الصالحة فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة ضعفها الله لعبده وادخله الجنة بفضله ورحمته مصداق ذلك في قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك حسنة يضاعفها يضعفها هذا احب الي العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله ان ذهبت الى مكة حاجا او معتمرا فالقيته فقلت بلغني عنك انك تقول ان الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الاية وقال اذا قال الله اجرا عظيما فمن يقدر قدره

النوع الثالث من الامور التي اشتملت هذه الاية عليه قوله تعالى

ويؤت من لدنه اجرا عظيما

وفيه مسالتان **المسئلة الاولى** لدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكينا يقول الرجل عندي مال اذا كان له ببلد اخر ولا يقال لدني مال ولا لدن الا ما كان حاضرا **المسئلة الثانية** اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضعفها والذي يخطر ببالي والعلم عند الله ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسدانية انما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور وبالجملة فذلك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية

قوله تعالى

فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ٥

وجه النظم هو انه تعالى بين ان في الاخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى في هذه الاية ان ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء ابلغ والتبكيت له اعظم وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال الله فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرا القران علي قال فقلت يا رسول الله انت الذي علمتنيه فقال احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الاية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود فامسكت عن القراءة وذكر السدي ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسول بالبلاغ والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكي عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم **المسئلة الثانية** من عادة العرب انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا وكذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قومه المخاطبين بالقران الذين شاهدهم وعرف احوالهم ثم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا احوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشيء على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما

يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون على تلك المعاصي لأنه لو لم يكن لتلك المعصية أثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع أثر **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى تتسوى فأدغم التاء في السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين في هذه القراءة لأن لها نظائر في التنزيل كقوله اطيرنا بك وازينت ويذكرون وفي هذه القراءة اتساع وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائي تسوى مفتوحة التاء والسين خفيفة حذفا التاء التي أدغمها نافع لأنها كما أعلت بالإدغام أعلت بالحذف **المسألة الثالثة** ذكروا في تفسير قوله تسوى بهم الأرض وجوها الأول لو يدفنون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى والثاني يودون أنهم لم يبعثوا وأنهم كانوا والأرض سواء الثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله يا ليتني كنت ترابا **المسألة الرابعة** قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لأهل التأويل طريقان الأول أن هذا متصل بما قبله والثاني أنه كلام مبتدأ فإذا جعلناه متصلا احتمل وجهين أحدهما ما قاله ابن عباس رضي الله عنه يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا القول الكتمان عائد إلى ما كتموا من محمد صلى الله عليه وسلم الثاني أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى يغفر لأهل الإسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا فلنجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء أن يغفر الله لهم فحينئذ يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون أنهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا الطريق الثاني في التأويل أن هذا الكلام مستأنف فإن ما عملوه ظاهر عند الله فكيف يقدرون على كتمانه **المسألة الخامسة** فإن قيل كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب من وجوه الأول أن مواطن القيامة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع إلا همسا وموطن يتكلمون فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون وموطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وأرجلهم فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في التمني على ما بيناه الثالث أنهم لم يقصدوا الكتمان وإنما أخبروا على حسب ما توهموا تقديره والله ما كنا مشركين عند أنفسنا بل مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الآن وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الأنعام إن شاء الله تعالى

النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ٥

في الآية مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في سبب النزول وجهين الأول أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن ابن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم فقرأ ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد فنزلت هذه الآية فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات فإذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة المائدة وعن عمر أنه لما بلغه ذلك قال اللهم إن الخمر تضر بالعقول والأموال فأنزل فيها أمرك فصبحهم الوحي بآية المائدة الثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المساجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم الله عنه **المسألة الثانية** في لفظ الصلاة قولان أحدهما المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن وإليه ذهب الشافعي واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان الأول أنه يكون من باب حذف المضاف أي لا تقربوا موضع الصلاة وحذف المضاف مجاز شائع والثاني قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات مواضع الصلوات فثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز والقول الثاني وعليه الأكثرون أن المراد بالصلاة في هذه الآية نفس الصلاة أي لا تصلوا إذا كنتم سكارى واعلم أن فائدة الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو أنا على التقدير الأول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبا إلا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على أنه يجوز للجنب العبور في المسجد وهو قول الشافعي وأما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا إلا عابري سبيل والمراد بعابر السبيل المسافر فيكون هذا الاستثناء دليلا على أنه يجوز للجنب الإقدام على الصلاة عند العجز عن الماء قال أصحاب الشافعي هذا القول الأول أرجح ويدل عليه وجوه الأول أنه قال لا تقربوا الصلاة والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة إنما يصحان على المسجد الثاني لو حملناه على ما قلناه لكان الاستثناء صحيحا أما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لأن من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فإنه يجوز له الصلاة بالتيمم وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى الثالث أنا لو حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا إن كان واجد الماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة فحينئذ يحتاج إلى إضمار هذا الاستثناء في الآية وإن لم

يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة إلا مع التيمم فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط في الآية وأما على ما قلناه فإنا لا نفتقر إلى إضمار شيء في الآية فكان قولنا أولى الرابع أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في آية بعد هذه الآية والذي يؤكده أن القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستأنف قوله وإن كنتم مرضى لأنه حكم آخر وأما إذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتج فيه إلى هذه الإلحاقات فكان ما قلناه أولى ولمن نصر القول الثاني أن يقول إن قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على أن المراد من قوله لا تقربوا الصلاة هذه الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروط يمنع السكر منه أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها فكان حمل الآية على هذا أولى وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الإنسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة فما يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب إلى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى **المسألة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله السكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فإنه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى وأصل السكر في اللغة سد الطريق ومن ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه سكرا إذا تحيرت ومنه قوله تعالى إنما سكرت أبصارنا أي غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها ومن ذلك سكر الماء وهو رده عن سننه في الجري والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه في حال صحوه إذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الآية قولان الأول المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر إنما المراد منه سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير إليه أما بيان أن اللفظ محتمل له فمن وجهين الأول ما ذكرنا أن لفظ السكر في أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك أن عند النوم تمتلئ مجاري الروح من الأبخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن الثاني قول الفرزدق

من السير والإدلاج يحسب إنما ... سقاه الكرى في كل منزلة خمرا

وإذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول الدليل دل عليه وبيانه من وجوه الأول أن قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الإنسان ممتنع بالعقل والنقل أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الإنسان يقتضي تكليف ما لا يطاق وأما النقل فهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه والحجة الثانية قوله عليه السلام إذا نعس أحدكم وهو في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فإنه إذا صلى وهو ناعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم أن الصحيح هو القول الأول ويدل عليه وجهان الأول أن لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والأصل في الكلام الحقيقة فأما حمله على السكر من العشق أو من الغضب أو من الخوف أو من النوم فكل ذلك مجاز وإنما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الثاني أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في أصول الفقه أن الآية إذا نزلت في واقعة ولأجل سبب معين امتنع أن لا يكون ذلك السبب داخلا تحت تلك الآية فأما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكران فنقول وهذا أيضا لازم عليكم لأنه يقال كيف يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه أن المراد من الآية النهي عن الشرب المؤدي إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع أن المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة وأما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على أن السكر المذكور في الآية هو النوم **المسألة الرابعة** قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المائدة وأقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه أنه تعالى نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا إلى غاية أن يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ والجواب عنه أنا بينا أن حاصل هذا النهي يرجع إلى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه إلا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا **المسألة الخامسة** قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على أن يكون جمعا على هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا إلا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وأنتم سكارى والواو هاهنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلاة حال ما تكونوا سكارى وحال ما تكونوا جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الإجناب وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه الغسل جنب لأنه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر ثم قال إلا عابري سبيل وقد ذكرنا أن فيه قولين أحدهما أن هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني أن المراد بقوله إلا عابري سبيل المسافرون وهاهنا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر ٥

قوله تعالى

وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا

واعلم انه تعالى لما ذكر ههنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرين والذين جاؤا من الغائط والذين لامسوا النساء فالقسمان الاولان يحتاجان الى التيمم وهم المرضى والمسافرون والقسمان الاخيران يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء وعن ان يذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام اما السبب الاول وهو المرض فاعلم انه على ثلاثة اقسام احدها ان يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة وثانيها ان لا يموت باستعمال الماء ولكنه يجد الالام العظيمة وثالثها ان لا يخاف الموت والالام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين او عيب على البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين ... الا عند عدم الماء بدليل انه شرط جواز التيمم للمريض بعدم فقدان الماء بدليل انه قال في اخر الاية فلم تجدوا ماء واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب ان لا يجوز التيمم وهذا ايضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك ودليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة عند جوازه ويدل ما روي عن بعض الصحابة انه اصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم فامره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه **السبب الثاني** السفر والاية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره او قصر لهذه الاية **السبب الثالث** قوله او جاء احد منكم من الغائط الغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يحجبه عن اعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه **السبب الرابع** قوله او لامستم النساء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس والباقون لامستم بالالف من الملامسة **المسئلة الثانية** اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة رضي الله عنه لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني ان المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه واعلم ان هذا القول ارجح من الاول وذلك ان احدى القراءتين هي قوله تعالى او لمستم النساء واللمس حقيقة اللمس باليد فاما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ اللمس والمس ورد في القرآن لمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر والاكبر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغائط فلو حملنا قوله او لامستم النساء على الحدث الاصغر لما بقي للحدث الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم التكرار الثالث قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله او لامستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده تيمم وصلى ثم اذا دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قوله وجد لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال قلنا الطلب وان كان في حقه تعالى محالا الا انه لما اخرج محمدا صلى الله عليه وسلم من بين قومه بما لم يكن لائقا لقومه صار ذلك لانه طلبه واما امر المكلف بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة في هذه الايات على سبيل التاويل من الوجه الذي ذكرناه **المسئلة الثانية** اجمعوا على انه لو وجد الماء لكنه يحتاج اليه لعطشه او عطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك الماء وبين التيمم فعند الشافعي رضي الله عنه يجب تمسكا بظاهر لفظ الاية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** التيمم في اللغة عبارة عن القصد يقال اممته وتيممته وتاممته اي قصدته واما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره **المسئلة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله عنه بل لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي فانه احتج بوجهين الاول ان هذه الاية ههنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهي قوله سبحانه فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول

القائل مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي رحمه الله وهو انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب في التي لا تنبت ان لا تكون طيبة فكان قوله فتيمموا صعيدا طيبا امرا بالتيمم بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد عليه رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خصص النبي عليه السلام التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء **المسئلة الثالثة** فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا ما فوق المرفقين منه بدلالة الاجماع فيبقى اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الاية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان من عادته انه يعفو عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى **قوله تعالى**

الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب

اعلم انه تعالى لما ذكر من اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية قطع ههنا بيان الاحكام الشرعية وذكر احوال اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في العلم الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فاما الانتقال من نوع من العلوم الى نوع اخر فانه ينشط الخاطر ويقوي الناظر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله الم تر معناه الم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية عبارة عن مثل هذا العلم **المسئلة الثانية** الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الاول ان قوله بعد هذه الاية والذين هادوا متعلق بهذه الاية الثاني روي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في حبرين من احبار اليهود كانا ياتيان راس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه فيثبطانهم عن الاسلام الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القران فكانت احالة هذا المعنى على اليهود اولى **المسئلة الثالثة** لم يقل تعالى انهم اوتوا الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين اسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الامرين وصفهم الله بان معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب والله اعلم **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى وصفهم بامرين الضلال والاضلال اما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال الزجاج يوثرون تكذيب الرسول عليه السلام لياخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى اثره الثاني ان في الاية اضمارا وتاويله يشترون الضلالة بالهدى لقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اي يستبدلون الضلالة بالهدى ولا اضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الاية عوام اليهود فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار على هذا التاويل ايضا ولكن الاولى ان يكون الاية نازلة في علمائهم ثم لما وصفهم تعالى بالضلالة وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الاسلام واعلم انك لا ترى حالة اسوا واقبح ممن جمع بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم باعدائكم اي هو سبحانه اعلم بكنه ما في قلوبهم وقلوبكم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** ولاية الله تعالى عبارة عن نصرته له فذكر النصر بعد ذكر الولي تكرار **والجواب** الولي المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا له فزال التكرار **السؤال الثاني** لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في تكرير قوله وكفى بالله **والجواب** ان التكرار في مثل هذا المقام يكون اشد تاثيرا في القلب واكثر مبالغة **السؤال الثالث** ما فائدة الباء في قوله وكفى بالله وليا **والجواب** ذكروا وجوها الاول لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله وليا ولما ذكر دل على الاكتفاء من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له اي كان الكذب شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي ان الباء في اصله للالصاق وانما حسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التاثير ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل ذلك على انه تعالى يفعل بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل على انه لم يفعل بالواسطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة احدهما قال وهو اقرب اليه من حبل الوريد **قوله تعالى**

من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه

اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي امور احدها انهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل **المسألة الاولى** متعلق قوله من الذين وجوه الاول ان يكون بيانا للذين اوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا والثاني ان يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا الثالث ان يكون خبر مبتدا محذوف وقوله يحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف واقيم الوصف مقامه الرابع انه يقال لما قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك مجملا من وجهين فكانه قيل ومن الذين اوتوا نصيبا من الكتاب فاجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فاجيب وقيل يحرفون الكلم **المسألة الثانية** لقائل ان يقول الجمع مؤنث فكان ينبغي ان يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن ان يقال كون الجمع مؤنثا ليس امرا حقيقيا بل هو امر لفظي فكان التذكير والتانيث فيه جائزا وقرئ يحرفون الكلم **المسألة الثالثة** في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ اخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم ادم طويل مكانه وتحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت احاده حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعله يقال القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف والثاني ان المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتاويلات الفاسدة وصرف اللفظ من معنى الحق الى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدعة في زماننا هذا بالايات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي عليه السلام ويسالونه عن امر فيخبرهم ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه **المسألة الرابعة** ذكر الله تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتاويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التاويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يحرفون تلك اللفظة من الكتاب واما الاية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التاويلات الفاسدة وكانوا يحرفون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التاويل الفاسد الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب

النوع الثاني من ضلالاتهم

ما ذكره الله ويقولون سمعنا وعصينا وفيه قولان الاول ان النبي عليه السلام كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم وعصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر

النوع الثالث من ضلالاتهم

قوله واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين تحتمل المدح والذم وتحتمل الاهانة والتعظيم اما انه يحتمل المدح فهذا ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه يحتمل الشتم والذم فذاك من وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع اي غير مقبول منك ولا تجاب الى ما تدعو اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك ما اسمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترضيه ومتى كان كذلك فالانسان لا يسمعه لنبو سمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للذم والمدح فكانوا يذكرونها لغرض الشتم

النوع الرابع من ضلالاتهم

قولهم وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه كلمة كانت تجري بينهم على حد الهزء والسخرية فلذلك نهي المسلمون ان يتلفظوا بها في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني قوله راعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت لحديثنا وتفهم وهذا مما لا تخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر الامر انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون نسبته الى الرعونة في لغتهم

الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغناما لنا وقوله ليا بالسنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه الاول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذاك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا لا سمعت فهذا هو اللي الثاني انهم يصلون بالشتم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يفتلون اشداقهم والسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الافعال ثم بين تعالى انه انما يقدمون على هذه الاشياء لطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله ذلك تعريفه خبث ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاءوا بالقول المحتمل للوجهين بعدما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الاول انا حكينا عن بعضهم انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في انفسهم والثاني انهم اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم

والمعنى انهم قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهار الدلائل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع الاقتصار على قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال رمح قويم اي مستقيم وتقويم الشيء من عوج فيقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون ثم منهم من كان ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين علم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك والقول الثاني ان القليل صفة للايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الاشياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع نحو قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسال حميم حميما يبصرونهم فدل عود الذكر مجموعا الى الفعيلين على انه اريد بهما الكثرة

قوله تعالى

يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع مكرهم وايذائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل ان يقول كان يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا فلما امرهم بذلك الايمان ابتداء فكانه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا الخطاب مختص بالذين اوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بمجموع التوراة

الم تر الى

الاخرى انه قال في الاية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل الذين اوتوا الكتاب لانهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة فلو قال في هذه الاية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم اي مصدقا للايات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى ان يامرهم بالايمان بمحمد عليه السلام جزما وان يقرن به الوعيد الشديد بذلك **المسألة الثانية** الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام وطمس الطريق وطمس اذا دثر وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمست الريح الاثر اذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الاية قولين احدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فهو ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من الرأس فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها رد الوجوه الى ناحية القفا ولهذا المعنى انما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه ومما يعضد قوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا ردت الوجوه الى القفا اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم من تلك الجهة العيون والافواه التي بها يدرك الكتابة ويقرا باللسان فاما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان القائها في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه

بابها

تحقيق القول فيه ان الانسان في مبدا خلقته الف هذا العلم المحسوس ثم انه عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم المحسوسات الى عالم المعقولات فقدامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في حقهم ناكسوا رؤوسهم الثاني يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب والبصر وبالوجوه رؤساءهم ووجهاءهم والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة الثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتاول ذلك في اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حين عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤوا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التاويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورهم يقال طمس الله صورهم كقولك قبح الله وجوههم والثاني ازالة اثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا اشكال البتة وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما جعل الوعيد والطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس او اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهره يقتضي هو المسخ الثاني قوله تعالى امنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم فلزم ان يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاخرة فصار التقدير

المشروط

امنوا من قبل ان يجي وقت يطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بالطمس مشروطا بان لا ياتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع منهم من اصحابه ففات الشرط بفوات المشروط ويقال لما نزلت هذه الاية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله فاسلم وقال يا رسول الله كنت ارى ان لا اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي الرابع انه تعالى لم يقل من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس في اليهود او مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على ان المراد ليس طمس وجوههم باعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم قوله او نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد اولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الاية على طريقة الالتفات وان كان جائزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وههنا سؤالات **السؤال الاول** الى من يرجع الضمير في قوله او نلعنهم الجواب الى الوجوه ان اريد الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا على طريقة الالتفات **السؤال الثاني** لم كان اللعن والطمس حاصلان بتقبل الوعيد على الفعل لا بد وان يحذروا والجواب ان لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون ابدا ثابتا في الخزي فيصح ذلك فيه **السؤال الثالث** قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق احدهما بالاخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال بل المراد منه التنبيه على ان التهديد حاصلا في غيرهم ممن يكونون من ابناء جنسهم وعندي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بخطاب المغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء يريد ان يفعله كما يقول في الشيء الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل لهم انتم تعلمون انه كان لتهديد الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحذروا الان وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط الا ان الامر في اللغة جاء بمعنى الشان والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك

قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

اعلم انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة الكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنه فلا جرم قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان يكون مغفورا بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تقتضي تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذا فنقول قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله تعالى فاقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم على التوحيد الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله **المسئلة الثانية** هذه الاية من اقوى الدلائل لنا على العفو عن اصحاب الكبائر واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لان بالاجماع لا يغفره على سبيل الوجوب وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل التفضل وجب ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو انه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زيدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الاية عليه فاذا ابطل هذا ذلك لم يبق الا حمل الاية

على

على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم انه حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا لكن في غيره لمن يشاء ولما دلت الاية على ان كل الشرك مغفور وجب ان يكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة الثالث انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشية فوجب ان يكون الغفران في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير بان تعليق الامر بالمشية لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا ههنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام مستقيم البتة الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا بالايمان واقروا به فكما لا يخرج احسان المشرك المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من ايمانه **المسئلة الثالثة** روي عن ابن عباس انه لما قتل وحشي حمزة يوم احد وكان قد وعد بالاعتاق ان هو قتله ثم انهم لما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر فقالوا قد ارتكبنا كل ما في الاية فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نكون من اهل مشيته فنزل قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلوبهم ان ذلك هل يغفر لهم ام لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبهم اما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسؤال ساقط ثم قال تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعمله واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع

قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء

اعلم انه لما هدد اليهود بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به قصدهم فقالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وبعضهم كان يقول ان اباءنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس رضي الله عنه ان قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهؤلاء ما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل للشاهد قال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم لا تصلح التزكية الا من الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشاء فان قيل اليس انه صلى الله عليه وسلم قال والله اني لامين في السماء وامين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره **المسئلة الثانية** قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل بخلق الله تعالى لان احد انواع الزكاء الطهارة واشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله تعالى **المسئلة الثالثة** قوله ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم فانه يثيبهم على طاعتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة التي في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا تعجيب النبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم انفسهم وافتراؤهم على الله هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار **المسئلة الثانية** مذهبنا ان الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذبا او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا وانما يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله

وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اهدى سبيلا منصوب على التمييز **قوله تعالى**

الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا

اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا اخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل وكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** روي ان حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل الكتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نامن مكركم فاسجدوا لالهتنا حتى تطمئن قلوبنا ففعلوا ذلك فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يامر بعبادة الله وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين ابائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم فقال انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا **المسألة الثانية** اختلف الناس في الجبت والطاغوت وذكروا وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي واما الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية فكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثاني قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان الثالث الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس الاكاذيب فيضلونهم وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين لمن كان غاية في الشر والفساد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية بالضد على الضد كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين امنوا محمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال والله اعلم **قوله تعالى**

ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا

اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع لاحد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله عن عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر تعالى الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الاية وفيها مسائل **المسألة الاولى** ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقدير

الهم لان حرف ام اذا لم تسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه قوله ام لهم نصيب فكانه تعالى قال امن ذلك يتعجب ام من قولهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ان ام ههنا منقطعة وهي متصلة بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال بل الهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من الملك البتة وهذا الوجه اصح الوجوه **المسألة الثانية** ذكروا في هذا الملك وجوها الاول اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثاني ان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في اخر الزمان وذلك انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث ان المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية فيهم **المسألة الثالثة** انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان النفقة امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وحاجات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الانبياء ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه السلام **المسألة الرابعة** سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيد اظن قائم وان شئت قلت زيدا اظن قائما وان تاخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان اظن وما اشبهه من الافعال نحو علمت وحسبت ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في معمولاتها فاذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية فقوي على التاثير واذا تاخر دل على عدم العناية فلغي وان توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا واعلم ان الاعمال في حال التوسط احسن والالغاء حال التاخير احسن واذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فاذا تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان تاخرت او توسطت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فتلغيه في هاتين الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله تعالى فاذن لا يؤتون الناس نقيرا اذن لما وقعت بين الفاء والفعل جاز ان يقدر متوسطة فتلغى كما يلغى اذا توسطت او تاخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذن لا يلبثون خلافك الا قليلا والثالث قرا ابن مسعود فاذن لا يؤتوا على اعمال اذن عملها الذي هو النصب **المسألة الخامسة** قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفاس يقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به واعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون باقل القليل **قوله تعالى**

أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله

فيه مسائل **المسألة الاولى** ام منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس **المسألة الثانية** في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة واحدة اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا والقول الثاني المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على المفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمد صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين **المسألة الثالثة** اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسد له اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم اليها انه جعل كل يوم اقوى دولة

واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فاما لنزه الثناء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا الفضل به الى ان حمل فضل الاسم لجميع ما انعم الله تعالى عليه دخل هذا ايضا تحته فاما على سبيل القصد عليه فبعيد واعلم انه تعالى لما بين لزره نعم الله عليه صار سببا لحسد هولاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه آتاهم اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم لا يكون مستبعدا في محمد صلى الله عليه وسلم فقيل انهم استكثروا نساءه فقيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه السلام والمراد ان هولاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب امن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال اخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم السلام والمعنى اولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة اممهم فيه ان بعضهم امن به وبعضهم بقوا على الكفر كانت يا محمد لا تعجب مما عليه هولاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله ليكون اشد صبرا على ما ينالوا من قبلهم ثم قال وكفى بجهنم سعيرا اي كفى بجهنم في عذاب هولاء الكفار المتقدمين من المتاخرين سعيرا والسعير الوقود او وقدت النار واستعرتها بمعنى واحد

قوله تعالى

ان الذين كفروا باياتنا سوف نصليهم نارا

اعلم انه تعالى بعد ان ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا باياتنا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** يدخل في الايات كل ما يدل على ذات الله وافعاله وصفاته واسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفر بالايات ليس يكون بالجحد لكن في وجوه منها ان ينكروا كونها ايات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد وانباحد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم **المسئلة الثانية** قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله ساصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد ايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف استغفر لكم ربي قيل اخره الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين والسين مخصوصتان بالاستقبال **المسئلة الثالثة** قوله نصليهم اي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك فانه بمنزلة نشويهم بالنار يقال شاة مصلية اي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سوالات **السوال الاول** لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابد الاباد فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليها الالام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى لا يسال عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم الاما عظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم النار **السوال الثاني** الجلود العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول يجعل النضيج غير نضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يحصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزءا من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب عليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيل طعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل بالقطران لا توصف بالنضج وانما توصف بالاحراق الرابع يمكن ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدا وكلما وصل الى اخره فقد ابتدا من اوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني انهم كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى الهلاك اعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الان حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا اخر وهذا بعيد لان لحمه متناه فلا بد وان ينفد وعند نفاد لحمه لا بد من طريق اخر في تبديل الجلد ولكن ذلك الطريق مذكور اولا ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سوالان **السوال الاول** قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي ادامك على العز وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه **السوال الثاني** انه

انما يقال فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب فكيف يحسن ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب والجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال تعالى ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار شديدة ابد الاباد فقيل هذا ليس بعجيب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات فيقدر على ازالة طبيعة النار ويقع في القلب انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن **قوله تعالى**

والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة

اعلم قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الاغلب وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية دالة على ان الايمان غير العمل لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولولا ان الامر كذلك لخرج القران عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القران يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت افهامنا اليه هذا على القول بان احتمال الاشتراك والافراد على السوية واما على القول بان احتمال الاشتراك ابقا على الاصل واحتمال النقل مساويا فلان على هذا التقدير يحتمل ان يقال هذه الالفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى اخر غير ما نفهمه الان ثم تغيرت الى هذا الذي نفهمه الان فثبت ان على هذين التقديرين يخرج القران عن كونه حجة واذا ثبت ان الاشتراك والتغيير خلاف الاصل اندفع كلام القاضي **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين امورا احدها انه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار واعلم انه ان جعل الجنة اسما لمكان الماء كان الامر مثل ما قاله الزجاج اما ان جعلناه في المتعارف اسما لذلك الماء فلا حاجة الى هذا الاضمار وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود والتابيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول ان نعيم الجنة وعذاب النار منقطعان وايضا انه تعالى ذكر مع الخلود التابيد ولو كان الخلود عبارة عن التابيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على ان الخلود ليس عبارة عن التابيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فعند هذا ابطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها على ان صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التابيد لانا بينا بدلالة هذه الاية ان الخلود لطول المكث لا للتابيد وثالثها قوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة والمراد طهارتها من الحيض والنفاس وجميع اقذار الدنيا وخطير قوله تعالى في سورة البقرة لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الاية ورابعها قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او بمعنى مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل اليل واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة فكان الظل عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة كان الظل كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما يميل اليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سوال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا موذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لان على هذا الوجه الذي لخصناه يندفع هذه الشبهات **قوله تعالى**

ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها

اعلم انه تعالى لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هولاء اهدى من الذين امنوا سبيلا امر المومنين في هذه الاية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت تلك الامور من باب المذاهب والديانات او من باب الدنيا والمعاملات وايضا لما ذكر في الاية السابقة الثواب العظيم للذين امنوا وعملوا الصالحات وكان من اجل الاعمال الصالحة الامانة لا جرم امر بها في هذه الاية وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وابى ان يدفع المفتاح اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي بن ابي طالب رضي الله

بيده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية
والسدانة فنزلت هذه الاية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان لعلي اكرهت واذيت ثم جئت برفق فقال
لقد انزل الله في شانك قرانا وقرأ عليه الاية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فهبط جبريل عليه السلام
واخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ان السدانة في اولاد عثمان ابدا فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق قال
النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال الرسول ان كنت تؤمن
بالله واليوم الاخر فاعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال الرسول عليه السلام ذلك
مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بامانة الله ودفع الى النبي صلى الله عليه وسلم فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه
المفتاح واراد ان يدفعه الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس نصيبا معك فانزل الله هذه الاية
وقال النبي صلى الله عليه وسلم هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة
فهو في ولده اليوم **المسألة الثانية** اعلم ان نزول هذه الاية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة
بهذه القضية بل يدخل فيه جميع انواع الامانات واعلم ان معاملة الانسان اما ان تكون مع ربه او مع سائر العباد او مع
نفسه ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك
المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم وقال
ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذه امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان
ان لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين ان لا يستعملها في سماع الملاهي والمناهي
واسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الاعضاء اما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه
رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع رعيتهم
وعدل العلماء مع العوام بان لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدهم الى اعتقادات واعمال تنفعهم في دنياهم واخراهم
ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد صلى الله عليه وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما انتم عليه افضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم
ويدخل فيه امر الرسول عليه السلام برد المفتاح الى عثمان بن طلحة ويدخل فيه امانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وفي ان لا
تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها واما القسم الثالث فهو امانة الانسان مع نفسه
فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في
الاخرة ولهذا قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فقوله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل فيه
الكل وقد عظم الله امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه قال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان
يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال عليه السلام
لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة تؤدى الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم وقال القاضي لفظ
الامانة وان كان متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الاية ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فوجب ان يكون المراد
بهذه الامانة ما يجري مجرى المال لان ذلك هو الذي يمكن اداؤها الى الغير **المسألة الثالثة** الامانة مصدر سمي به
المفعول ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف وقرئ الامانة على التوحيد **المسألة الرابعة**
قال ابو بكر الرازي من الامانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة
روى الشعبي عن انس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس قال كان لانسان عندي
وديعة ستة الاف درهم فذهبت فقال عمر ذهب لك معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب
عن ابيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب
الضمان **المسألة الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة
رضي الله عنه غير مضمونة حجة الشافعي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد
الهلاك تعذر ردها بصورتها فوجب ردها بمعناها فكانت الاية دالة على وجوب الضمان ونظير هذه الاية قوله عليه
السلام على اليد ما اخذت حتى ترد اقصى ما في الباب ان الاية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص حجة وايضا فلانا اجمعنا
على ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة بين العارية وبين المستام اكثر
لان كل واحد منهما اخذ الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار
وبين المستام اتم فحفظ الفرق بين المستعار وبين المودع حجة ابي حنيفة قوله عليه السلام لا ضمان على مؤتمن قلنا انه مخصوص
في المستام فكذا في العارية ولان دليلنا ظاهر القران وهو اقوى

قوله تعالى

واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل

وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة
والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه ذلك الحق بان يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب
الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره لا جرم انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر
الامر بالحكم بالحق فما احسن هذا الترتيب وكان اكثر لطائف القران مودعة في الترتيبات والروابط **المسألة الثانية**
اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل والتقدير ان الله يأمركم
اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال
يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة بخير
ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا
الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس ولا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرأ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا
تتبع الهوى وقرأ انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل
على وجوب العدل الايات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وقال عليه السلام ينادي
مناد يوم القيامة اين الظلمة واين اعوان الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون
في النار وقال ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا فان قيل الغرض من الظلم
منفعة الدنيا فاجاب الله عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين **المسألة الثالثة**
قال الشافعي رضي الله عنه ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال
عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال دون القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما
ويحب ان يغلب بحجته على الاخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجة ولا شاهدا
شهادته لان ذلك يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا
يلقن الشهود ان يشهدوا او لا يشهدوا ولا ينبغي ان يضيف احدهما دون الاخر لان ذلك يكسر قلب الاخر ولا يجيب هو الى
ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما متخاصمين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه
معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه
وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل **المسألة الرابعة**
قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل لبعضهم ثم بقيت الاية مجملة
في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة
في البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به اي نعم شيء يعظكم به
ذاك وهو المأمور به من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم
بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لما امر في هذه الايات بالحكم على سبيل
العدل وباداء الامانة قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم
وان اديت الامانة فهو بصير بكل المبصرات يبصر ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد
للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه السلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي ان كلما كان احتياج
العبد اشد كانت عناية الله اكمل والقضاة والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح العباد فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم
اشد فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا هذا التفاوت
كان ممكنا اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الوضع مخصوصا
بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم

اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال
علي بن ابي طالب رضي الله عنه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا
وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا موافقة للامر لا موافقة
للارادة لنا انه لا نزاع ان موافقة الامر طاعة انما النزاع ان المأمور به على انه يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان

المأمور به فلا يكون مرادا منه حينئذ ان الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يامر بما لا يريد لانه علم الله وخبره قد تعلقا بان الايمان لا يوجد من ابي لهب البتة وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد الايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر

رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع

فاطلق الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يصير معارضا بهذه الحجة الركيكة **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الاية اية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول ثم نعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة **المسئلة الثالثة** اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن امر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطاء اذ لو لم يكن معصوما عن الخطاء كان بتقدير اقدامه على الخطاء يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه خطا منهي عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطا فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الاية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الاية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر منكم اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا في اولي الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون والثاني المراد امراء السرايا قال سعيد ابن جبير نزلت الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في اشياء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الامة باطلا الجواب ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة اولوا الامر اما اهل الاجماع فليس لهم امر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى والثاني ان اول الاية واخرها يناسب ما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية العدل واما اخر الاية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله واولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الاول واما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها فاحدها ان الامة مجمعة على ان الامراء والسلاطين انما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلا فيه

كما ان وجوب طاعة الزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم تكن هذه السنة داخلة تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فهذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء انما يجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع تقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر في لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوي العلماء والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو وجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو وجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا وهذا قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق اولي الامر الثاني انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولي الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه قال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه **المسئلة الرابعة** اعلم ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان تنازعتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة او الاجماع او المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ يصير قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد فان تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول طلب حكمها من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمها الى الاحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه الى الله والى الرسول اي فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيه الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او باثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا اليها بوجه من الوجوه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى احكام الله تعالى فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى **المسئلة الخامسة** هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك او لا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد واجبة ومما يؤكد ذلك وجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط على هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب والسنة وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز الخامس ان القران مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك

المامور به قد لا يكون مرادا فثبت حينئذ ان الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة واما قلنا ان الله قد يامر بما لا يريد لان علم الله وخبره قد تعلقا بان الايمان لا يوجد من ابي لهب البتة وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد الايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر

رب من انضجت غيظا صدره ... قد تمنى لي موتا لم يطع

رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل يعلم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة **المسألة الثانية** اعلم ان هذه الاية اية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول ثم نعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة **المسألة الثالثة** اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن امره الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطا اذ لو لم يكن معصوما عن الخطا كان بتقدير اقدامه على الخطا يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه خطا منهي عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطا فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الاية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الاية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر منكم اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا في اولي الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون والثاني المراد امراء السرايا قال سعيد ابن جبير نزلت الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في شيء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الامة الجواب ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة اولو الامر اما اهل الاجماع فليس لهم امر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى والثاني ان اول الاية واخرها يناسب ما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية العدل واما اخر الاية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله واولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الاول واما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها فاحدها ان الامة مجمعة على ان الامراء والسرايا انما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلا فيه

احتمادا

كما

كما ان وجوب طاعة الزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فهذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها ان قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع تقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر في لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو اوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا وظاهر قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق اولي الامر الثاني انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولي الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه قال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه **المسألة الرابعة** اعلم ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان تنازعتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة او الاجماع او المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ تصير قوله فان اختلفتم في شيء تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد اذا تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول طلب حكمها من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمها الى الاحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه الى الله والى الرسول اي فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيها الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او اثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا اليها بوجه من الوجوه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى احكام الله تعالى فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى **المسألة الخامسة** هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك اولا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما ويخصصهما او لم يوجد واجبة ومما يؤكد ذلك وجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز الخامس ان القران مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك

ثم الظالمون واذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا في الواقعة فقد انا لا نحكم فيه بل جعلنا القياس لدخول تحت هذا العموم السابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم القرآن حاضرا ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله الثامن قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان يتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات العقوبة في مذهبهم فهذا يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص فيما بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النصوص فوجب عند وجدانها ان يبقى على الاصل التاسع انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى به العاشر ان القرآن كلام الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم ان الاول اقوى من الثاني واحرى **المسئلة السادسة** هذه الاية دالة على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقايع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فاذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد امر الله تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة واذا ثبت هذا فالقول بالاستحسان الذي يقول به ابو حنيفة رضي الله عنه والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك رحمه الله ان كان المراد به احد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول بها باطلا قطعا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرناه **المسئلة السابعة** زعم كثير من الفقهاء ان قوله تعالى واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليه فقال قوله اطيعوا الله فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء ان يجيبوا عنه من وجهين الاول ان الاوامر الواردة في الوقايع المخصوصة دالة على الندبية فقوله اطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات مندوب لم يبق لهذه الاية فائدة لان مجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال ان الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الاية فائدة والثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وهو وعيد وكما ان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكمنا بعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع **المسئلة الثامنة** اعلم ان المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله اطيعوا الله يدل على ان اوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد عليه السلام فاتبعوه وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة **المسئلة التاسعة** اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليه ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار والتكرار يقتضي الفور والثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكور اما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص وهو خير من الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله فهذا يقتضي ان وجوب الطاعة علينا لله انما كان لكوننا عبيدا له ولكونه الها فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا اصل معتبر في الشرع **المسئلة العاشرة** انه قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال اطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه هذا الادب وهو ان لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول عليه السلام وقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله او لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك **المسئلة الحادية عشرة** قد دللنا على ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة

مذهبهم

ان الاني

فنقول

فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها **الفرع الاول** مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القرآن والحديث فدل على ما ذكرناه ولما دلت الاية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر الاية من الظاهر انهم ليسوا من اولي الامر **الفرع الثاني** اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون الكل حجة **الفرع الثالث** اختلفوا في ان انقراض اهل العصر هل هو شرط والاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية وذلك لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض **الفرع الرابع** دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين لانه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا ثم قال واولي الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين فاما سائر الفرق الذين نشك في ايمانهم فلا عبرة بهم **المسئلة الثانية عشرة** ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها **الفرع الاول** قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها ولا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشابهها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي قلنا يؤكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سالوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت معنى المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سالته الخثعمية عن الحج فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء واما الاثر فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فدل مجموع ما ذكرنا من دلالة هذه الاية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله فردوه امر برد الشيء الى شبيهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه رده الى متشبهه علمنا ان الاصل المعول عليه في باب القياس حصول المشابهة وهذا بحث فيه طول ومرادنا كيفية استنباط المسائل من الاية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب **الفرع الثاني** دلت الاية على ان شرط الاستدلال بالقياس في المسئلة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه مشعر بهذا الاشتراط **الفرع الثالث** دلت الاية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان تنازعتم في شيء عام في كل واقعة لا نص فيها **الفرع الرابع** دلت الاية على ان من اثبت الحكم في صورة بالقياس لان قوله فردوه الى الله والى الرسول ظاهره مشعر بانه يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله **الفرع الخامس** دلت الاية على ان القياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالقرآن والقياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالسنة اذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والى الرسول وكذلك في خبر معاذ **الفرع السادس** دلت الاية على انه اذا تعارض قياسان احدهما قايد بايماء الاية من كتاب الله والاخر قايد بايماء خبر من اخبار رسول الله فان الاول مقدم على الثاني نظير ما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسائل الاصولية استنبطناها من هذه الاية في اقل من ساعتين ولعل الانسان اذا استعمل الفكر على الاستقصاء امكنه استنباط اكثر مسائل اصول الفقه من هذه الاية **المسئلة الثالثة عشرة** قوله واولي الامر معناه ذوو الامر واولو جمع وواحده ذو على غير القياس كالنساء والابل والخيل كلها اسماء للجمع ولا واحد له في اللفظ **المسئلة الرابعة عشرة** قوله فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجادلة جذب قوله وفرعه اباه عما يعتقد ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا الوعيد يحتمل ان يكون

عائدا الى قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وعلى قوله فردوه الى الله والى الرسول والله اعلم **المسئلة السابعة** ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي ان يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير واحسن تاويلا اي ذلك الذي امرتكم به في هذه الآيات خير لكم واحسن عاقبة لكم لان التاويل عبارة عما اليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته

قوله تعالى

ألم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت

اعلم انه تعالى لما اوجب في الآية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية ان المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق قال الليث اهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم اي بقولهم الكذب قال الاصمعي الزعوم من الغنم التي لا يعرفون اسمينة هي ام لا وقال ابن الاعرابي الزعم يستعمل في الحق وانشد لامية بن الصلت

واني اذين لكم انه سينجزكم ربكم ما زعم

المسئلة الثانية اذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الآية المراد به الكذب لان الآية نزلت في المنافقين ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك ابو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم فحكم الرسول عليه السلام لليهودي على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابي بكر رضي الله عنه فحكم ابو بكر رضي الله عنه لليهودي فلم يرض المنافق وقال المنافق بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره اليهودي ان الرسول عليه السلام وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق اهكذا قال نعم قال اصبرا ان لي حاجة ادخل اليها فاقضيها واخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف الرواية الثانية في سبب نزول هذه الآية انه اسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل قرظي نضيريا قتل به واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضيري قرظيا لم يقتل به لكن اعطي ديته ستين وسقا من التمر وكان بنو النضير اشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول عليه السلام الى المدينة قتل نضيري قرظيا فاختصما فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن واياكم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل لكم علينا فأبى بنو النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبى المنافقون وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله تعالى هذه الآية ودعا الرسول عليه السلام الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن الرواية الثالثة قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون الى الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت الوثن واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الآية نزلت في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر الآية يدل على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق **المسئلة الثالثة** مقصود الكلام ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد عليه السلام كفر ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت مقابلا للكفر به وهذا يقتضي ان التحاكم الى الطاغوت كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه السلام الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل على ان مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الآيات دلائل على ان من رد شيئا من اوامر الله او اوامر الرسول عليه السلام فهو خارج عن الاسلام سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد

وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول انه لو خلق الله الكفر في الكافر واراده منه فاي تأثير للشيطان فيه واذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه الثاني انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون الثالث ان قوله تعالى في اول الآية صريح في اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فانه يقال انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل فيهم واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان من فعل ذلك فيهم ثم اخذ يتعجب منهم ثم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت مرارا انا لا نقدح في هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** بين في الآية الاولى رغبة المنافقين في التحاكم الى الطاغوت وبين في هذه الآية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال المفسرون انما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه السلام لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا يأخذ الرشى وانه لا يحكم الا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين **المسئلة الثانية** يصدون عنك صدودا اي يعرضون عنك وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة كانه قيل صدودا اي صدود

قوله تعالى

فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا

وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعني انهم في اول الامر يصدون عنك صدودا ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وهذه الآية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر

ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان

فقوله وبلغتها كلام اجنبي وقع في البين الا ان هذا الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله وبلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه والآية ايضا كذلك لان اول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وانواع كيدهم ومكرهم فان الآية بانه تعالى حكى عنهم في اول الآية انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم امروا بطاعته فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال السيئة في الدنيا والآخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا انقى وجوه هذا القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتأخرين الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول عليه السلام اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم يعني اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في شدة الغم والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا بسببها ثم جاؤك شاؤا ام ابوا اليك ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا ام حضروا وسواء بعدوا ام قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى ان من اراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه الا الله يعني ان لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم لما عرف الرسول عليه السلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم اعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شيء من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله اعلم **المسئلة الثانية** ذكروا في قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام فهم جاؤا الى النبي عليه السلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى غير الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى الرسول عليه السلام من انه لا يستصحبهم في الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي ابدا وبالجملة فامثال هذه الآيات توجب لهم الذل

العظيم فكانت مقدرة في مصائبهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما
اردنا بما كان منا من مداراة الكفرة الا الصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان
الذي هو الصلاح الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول بشر
الرسول صلى الله عليه وسلم انه سيصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا له الايمان به والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق
قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد
وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم **المسألة الثالثة**
في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق
والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير
كلامهم على التمرد من حكمه فاذا كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا انه
يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم بما حكم به الثالث ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك
يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الاخر وتقريب مراده من
مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق
والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى امر رسوله ان يعاملهم
بثلاثة اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه
قد يوصف بانه يعرض عنه غير ملتفت اليه والثاني ان هذا يجري مجرى ان يقول له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك
عالم بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما يجرئه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر
ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر **النوع الثاني** قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر
والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة **النوع
الثالث** قوله وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وفي قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا في انفسهم مؤثرا
في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون من الخوف استشعارا الثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم
المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا انزل الله بكم
ما انزل بالمجاهرين بالشرك او ما هو اشد من ذلك واغلظ الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة
على الملأ تقريع وفي السر محض المنفعة **المسألة الثانية** في الاية قولان احدهما ان المراد بالوعظ التخويف
بعقاب الآخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله
ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما دفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان واظبتم على هذه الافعال القبيحة ظهر
للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر تعالى بالوعظ ثم امر ان يكون
ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما بليغا طويلا حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب
والاحذار والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان مختصرا ركيك اللفظ
قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب

قوله تعالى

وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله

واعلم انه تعالى لما امر بطاعة الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى عن بعضهم انهم تحاكموا الى الطاغوت ولم يتحاكموا
الى الرسول وبين قبح طريقتهم وشرح فسادها رغب في هذه الاية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع
باذن الله وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال الزجاج كلمة من ههنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا الا
ويمكن ان يكون التقدير يكون المبالغة اتم **المسألة الثانية** قال ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلت من رسول
الا وانا مريد ان يطاع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى
ارسل ليعصى ومن المعلوم انه يبقى على الكفر وقد نص الله على كذبهم في هذه الاية فلو لم يكن في القران ما يدل على بطلان قولهم
الا هذه الاية لكان يجب على قولهم ان يكون قد ارسل الرسول ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسول غير مرادة
لله وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع
يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات
وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله تعالى فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال تخصيص

الشيء

الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك فيسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات الثاني لم لا يجوز ان يكون
المراد به ان كل كافر فانه لا بد وان يقر به عند موته كما قال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته كما قال هنا او يحمل ذلك على ايمان الكل
لهم يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان
العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم
بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان
القاطع انه يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تاويل هذه الاية وهو ان يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الامر والتقدير
وما ارسلنا من رسول الا ليؤمر الناس بطاعته وعلى هذا التقدير سقط الاشكال **المسألة الثالثة** قال اصحابنا
الاية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله الا ليطاع باذن الله
ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن
هو هذا لصار تقدير الاية وما اذنا في طاعة من ارسلناه الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة
وعلى هذا الوجه يصير تقدير الاية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه سبحانه ما اراد
من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه الله لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق
والاعانة فالله تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلائل على مذهبنا **المسألة الرابعة** الاية دالة على
انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة
مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع **المسألة
الخامسة** الاية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا
فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية يوجب كونها محرمة
علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وانه محال فان قيل انتم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم ان قوله
الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسألة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانها تفيد العموم قلنا
ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى
ان يريد الايمان من الكافر فلاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب
القدح في عصمة الانبياء فظهر الفرق

قوله تعالى

**ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله
واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما**

وفيه مسائل **المسألة الاولى** في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني انهم
عندما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار من التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا
منه واستغفر لهم الرسول بان يسال الله ان يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما الثاني قال الاصم ان قوما من المنافقين
اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه السلام فاخبره به فقال صلى الله
عليه وسلم ان قوما يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم
يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن
نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الآن اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة
اخرجوا عني **المسألة الثانية** لقائل ان يقول اليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة
في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفا لحكم
الله وكان ايضا اساءة الى الرسول عليه السلام وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الغير فلهذا المعنى
وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم
ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم
اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله اعلم **المسألة الثالثة**
انما قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول عليه السلام وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته
واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب
الى لفظ المغايبة ما ذكرناه **المسألة الرابعة** الاية دالة على الجزم بان الله تعالى يقبل توبة التائب لانه تعالى لما ذكر عنهم

الاستغفار وقال بعده لوجدوا الله توابا رحيما هذا الجواب انما ينطبق على ذلك الكلام اذا كان المراد من قوله توابا رحيما هو ان يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم

قوله تعالى

فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما

فيه مسائل **المسئلة الاولى** في سبب نزول هذه الاية قولان احدهما وهو قول عطا ومجاهد والشعبي ان هذه الاية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الاية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستانفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقي به النخل فقال صلى الله عليه وسلم اسق ارضك ثم ارسل الماء الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل انه ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول صلى الله عليه وسلم اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امره به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله امر النبي عليه السلام باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق **المسئلة الثانية** لا في قوله فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فوربك لنسألنهم اجمعين ولا مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم ولا يومنون جواب والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين الاول انه يفيد نفي امر سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم امنوا وهم يخالفون حكمك ثم استانف القسم بقوله وربك لا يومنون حتى يحكموك لتوكيد النفي جا فيما بعد لا لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي اخره كان اوكد واحسن **المسئلة الثالثة** يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلامهم بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني هو ماخوذ عندي من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه في بعض واما الحرج فهو ضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل يقال سلم فلان اي عوفي ولم ينشب به نايبة وسلم هذا الشي لفلان اذا خلص له من غير منازع فاذا ثقلته بالتشديد فقلت سلم له فمعناه انه سلمه له وخلصه له هذا هو الاصل وقولهم سلم عليه اي دعا له بان يسلم وسلم اليه الوديعة اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم اي رضي بحكمه وسلم فلان وكذي اي ترك منازعته فيه وسلم الى الله امره اي فوض اليه حكم نفسه على معنى انه لم ير لنفسه في امره اثرا ولا شركة وعلم ان المويثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له **المسئلة الرابعة** اعلم ان قوله تعالى فلا وربك لا يومنون قسم من الله تعالى على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند شرايط اولها قوله حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مومنا واعلم ان من يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد النبي المعصوم قال لان قوله لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا بان يستعينوا بحكم النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل العالم مختلفين في صفات الله سبحانه وتعالى فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الاية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقايق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يوكد ذلك ان الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرنا والتمسك بهذه الاية رايته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فقال له هذا الاستدلال الذي ذكرته انما استخرجته من عقلك فاذا كان عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان هذا الاحتمال قايما وجب ان تشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقف معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال **الشرط الثاني** قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من اقضيتك واعلم ان الراضي بحكم الرسول عليه السلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الاية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب واعلم ان ميل القلب ونفرته شي خارج عن وسع البشر فليس المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق وهو الصدق **الشرط الثالث** قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتوقف في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد ايضا من التسليم معه في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد به الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر والله اعلم **المسئلة**

الخامسة دلت الاية على ان الانبيا عليهم السلام معصومون من الخطاء في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطاء عنهم فهذا يدل على ان قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وان فتواه في اسارى بدر وان قوله لم تحرم ما احل الله لك وان قوله عبس وتولى كل ذلك محمول على التاويل بالوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب **المسئلة السادسة** من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب **المسئلة السابعة** ظاهر الاية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول عنه الى غيره فمثل هذه المبالغة مذكورة في هذه الاية قلما توجد في شي من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القران والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يقتضي ضد مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف **المسئلة الثامنة** قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لانه قضاء الرسول والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الاية ثم ان ذلك الرجل لو فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضا بقضاء الله واجب فيلزم ان يجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض

قوله تعالى

ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم

اعلم ان هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو ان نامرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا الاقلون وحينيذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا الخير الدارين وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم بضم النون في ان وضم الواو في او والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا وضمة اخرجوا اليهما وقرا عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرا ابو عمرو بكسر النون وضم الواو وقال الزجاج ولست اعرف لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية الا ان يكون رواية وقال غيره اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير والجامع بينهما الواو والعلامة ولا تنسوا الفضل **المسئلة الثانية** الكناية في قوله ما فعلوه عايدة الى القتل والخروج معا وذلك لان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه واختلف القراء في قوله الا قليل فقرا ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون بالرفع اما من نصب فقاس النفي على الاثبات فان قولك ما جاني احد كلام تام كما ان قولك جاني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا في النفي والجامع كون المستثنى فضلة جات بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل منفي كقولك ما اتاني احد الا زيد برفع زيد على البدل من احد فيحمل اعراب ما بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما رايت احدا الا زيدا وما مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتى احد الا زيد وما اتاني الا زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما اتاني الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني احد الا زيد بمنزلته **المسئلة الثالثة** الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عايد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرايل ان يقتلوا انفسهم وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هولاء المنافقين ما فعلوه الا قليل رياء وسمعة وحينيذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر القفال الثاني المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله الا قليل منهم وعلى هذا التقدير يدخل تحت هذا الكلام المومن والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا استبعاد ان يكون اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا التقدير يجب ان يكون المراد بالقليل المومنين روي ان ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي ان موسى امرنا بقتل انفسنا فقبلنا ذلك وان كان ربكم امركم بالقتال فكرهتموه فقال يا ابت لو ان محمدا امرني بقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت الاية وروي ان ابن مسعود قال مثل ذلك فنزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان من امتي رجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يامرنا بذلك **المسألة الرابعة** قال ابو علي الفارسي الجبائي لما دلت هذه الاية على انه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون كان اولى فيقال له هذا الالزام عليك لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بهذه الاشياء الشاقة لانه لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم انه تعالى علم من ابي جهل واي لهب انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكل ما تجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اعلم ان المراد من قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع **فالنوع الاول** قوله لكان خيرا لهم فيحتمل ان يكون المعنى انه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا **النوع الثاني** قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه الاول ان المراد ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم لان الطاعة تدعو الى امثالها والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل زائل الثالث ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم اشارة الى الحالة الاولى وقوله واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق واشد ثباتا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم قال صاحب الكشاف اذا جواب لسؤال مقدر كانه قيل ماذا يكون من بعد التثبيت فقيل هو ان نؤتيهم من لدنا اجرا عظيما كقوله ويؤت من لدنه اجرا عظيما واقول انه تعالى جمع في هذه الاية قرائن كثيرة كل واحدة منها تدل على عظم هذا الاجر احداها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله اتيناه وقوله من لدنا والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظمته عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها قوله من لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها ان الله تعالى وصف هذا الاجر بالعظيم والشيء الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لا بد وان يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال عليه السلام فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر **النوع الرابع** قوله ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان احدهما ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله والثاني ان الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق مقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى

قوله تعالى

ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة رسوله قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم ذم طريقة الذين تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ثم رغب في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الاية مرة اخرى فقال ومن يطع الله والرسول فقال مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى اخر الاية وههنا مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله قليل الصبر عنه فاتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله فقال يا رسول الله ما بي وجع غير اني اذا لم ارك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت ان لا اراك هناك لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجة العبيد فلا اراك وان انا لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله انك تسكن الجنة ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت هذه الاية الثالث قال مقاتل نزلت في رجل من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك

ان دخلنا الجنة

ان دخلنا الجنة فانزل الله هذه الاية فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اعمني حتى لا ارى شيئا بعده الى ان القاه فعمي مكانه فكان يحبه حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاعلى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه الاية قال المحققون لا ننكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيئا اعظم من ذلك وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها فانا نعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في جميع المكلفين وهو ان من اطاع الله واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى **المسألة الثانية** ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل المامورات وترك جميع المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه اخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله اي ومن يطع الله في كونه الها وطاعة الله في كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته فصارت هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول هو ان منشأ جميع السعادات يوم القيامة اشراق الروح بانوار معرفة الله فكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل والثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وعد اهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه الاية وعدهم بكونهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم ذكر في هذه الاية وعدهم به وهذا الذي وقع به الختم لا بد وان يكون اشرف واعلى مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم مع انهم يكونون في عين تلك الدرجات لان هذا ممتنع فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة اذا استحكمت علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الاخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة فكان هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب هذه الانعكاسات تصير انوارها في غاية القوة فهكذا القول في تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب الجسمانية اشرقت عليها انوار جلال الله ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى بعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله اعلم باسرار كلامه **المسألة الثالثة** ليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة لان هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الاخر وان بعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية **المسألة الرابعة** اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر اوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على ان النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فاما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال الاخرون المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه اقرب لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان النبيين غير من ذكر بعدهم فكذلك الصديقون يجب ان يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث **الصفة الاولى** الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل اذا وصف بذلك الفعل قيل فعيل كما يقال سكير وشريب وخمير والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين ويكفي الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق ويكفي الكذب مذمة ان الكفر ليس الا التكذيب اذا عرفت هذا فنقول في الصديق وجوه الاول ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون افاضل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث ان الصديق اسم لمن سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان الامر كذلك كان ابو بكر الصديق رضي الله عنه اولى الخلق بهذا الوصف اما بيان انه سبق الى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه السلام انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم فدل هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على ابي بكر قبله ابو بكر ولم يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه تأخر عن اسلام غيره لزم ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث اخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في ابي بكر بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل نسبة هذا التقصير الى الرسول علمنا انه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه والحديث دل على ان ابا بكر لم يتوقف البتة فحصل

من مجموع الامرين ان ابا بكر رضي الله عنه اسبق الناس اسلاما اما بيان انه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلان يبعد ان يكون يقال ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انه لا يشك عاقل ان عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت لان عليا في ذلك الوقت كان صبيا صغيرا وكان ايضا في تربية الرسول صلى الله عليه وسلم وما كان شديد القرب منه في القرابة وايمان من هذا شانه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام وذلك لانهم اتفقوا على انه رضي الله عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمن قبله بعثمان بن عفان رضي الله عنه وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله عنهم حتى اسلموا فكان اسلامه سببا لاقتداء هولاء الاكابر به فثبت انه رضوان الله عليه كان اسبق الناس اسلاما وثبت ان اسلامه سببا لاقتداء افاضل الصحابة في ذلك الاسلام فثبت ان احق الامة بهذه الصفة ابو بكر رضي الله عنه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرناه يقتضي انه كان افضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ان اسلامه لما كان اسبق من غيره وجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة الثاني ان بعد ان اسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا الى حصول الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وغيرهم رضي الله عنهم وجاهد علي يوم احد ويوم الاحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد ابي بكر افضى الى حصول الاسلام لمثل الذين هم اعيان الصحابة وجهاد علي افضى الى قتل ولا شك ان الاول افضل وايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان النبي في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا فثبت من مجموع ما ذكرنا ان اولى الناس بهذا الوصف هو الصديق فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه يكره ذلك تعنتا الصديق بما ذكرناه على انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه فانه اينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في وصف اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الآية مع النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في آية اخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه السلام ابا بكر على سبيل الاجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا ان الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الآية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها

الصفة الثانية الشهادة والكلام في الشهادة قد مر في مواضع من هذا الكتاب ولا باس بان نعيد البعض فنقول لا يجوز ان يكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الآية دالة على ان مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله الثاني ان المومنين قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر اياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر وكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو كفر الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة والبيان واخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى بالسيف وقد يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد اشرف انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون ونعني بالصديق الذي كان اسبق ايمانا الى من غيره وكان ايمانه قدوة لغيره فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان شهيدا كان صديقا فثبت ان افضل الخلق هم الانبيا وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له درجة الا محض درجة الشهادة وبعدها الاس ليس له الا محض درجة الصلاح فالحاصل ان اكابر الملائكة ياخذون الدين الحق عن الله والانبيا ياخذون عن الملائكة كما قال ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده والصديقون ياخذونه عن الانبياء والشهداء ياخذونه عن الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذي ياخذ في المرة الاولى عن الانبياء وصار قدوة لمن بعده والصالحون ياخذون عن الشهداء فهذا هو تقرير هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال

تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن اولئك رفيقا **المسئلة الثانية** الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض **المسئلة الثالثة** قال انما وحد الرفيق وهو صفة جمع لان الرفيق والرسول والبريد يذهب به الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول رب العالمين ولا يجوز ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة فهذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامراة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال يخرجكم طفلا **المسئلة الرابعة** رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن واحد منهم رفيقا **المسئلة الخامسة** اعلم انه تعالى حكم فيمن اطاع الله ورسوله انه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انه يكون رفيقا وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرفق به في الحضر والسفر فبين ان هولاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم اذا انالوا منهم رفيقا واحدا ولقد ذكرنا مرارا في كيفية هذا الارتفاق وانما على حسب الظاهر فلان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فاما اذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشانه كان رفيقا له فبين تعالى ان الانبيا والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برويته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه الاول القدرة على الطاعة ان كانت الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا بخلق الداعي الى الطاعة وحينئذ مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثاني نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل الثالث ان الوجوب يستلزم استحقاق اللوم عند الترك وهذا الاستحقاق ينافي الالهية فيمتنع حصوله في حق الله تعالى فثبت ان ظاهر الآية كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك ان العبد انما استحق ذلك الثواب لان الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ولانه تعالى هو الذي اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى يمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لينتفع به فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز ان يوصف ذلك الثمن فضلا من الواهب وكذا هاهنا **المسئلة الثانية** قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان احدهما ان يكون التقدير ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشي والثاني ان يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله اي ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ولا شك ان الاحتمال الاول ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لانه بذلك على انه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه

قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا

واعلم انه تعالى لما عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله الى ذكر الجهاد الذي تقدم وانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال اخذ حذره اذا تيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان احدهما المراد بالحذر هاهنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم والسلاح يسمى حذرا والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم لان هذا الامر بالحذر يتضمن الامر باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتاويل ايضا يعود الى الاول فعلى القول الاول الامر مصرح باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ذلك الذي امره الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقضي الوجود لم ينتفع وان كان مقضي العدم لا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه قال عليه السلام المقدور كائن والهم فضل وقيل ايضا الحذر لا يغني عن القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان من اهل الشقاء لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بقضاء الله كان الامر بالحذر ايضا داخلا في القدر فكان قول القائل اي فائدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر **المسئلة الثالثة** فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو

وخرجوا الحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومثل قول الرسول عليه السلام واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع تقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر عنه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الاية فانفروا الى قتال عدوكم

المسئلة الرابعة قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة واصلها من تثبت الشئ اي جمعته ويقال ايضا ثبت على الرجل اذا اثنيت عليه وتاويله جمع محاسنه بقوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله

طاروا اليه زرافات ووحدانا ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اي الحالتين شئتم فصلوا **قوله تعالى**

وان منكم لمن ليبطئن

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المومنين الذين ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم واختلفوا في قولين الاول المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل وان منكم لمن ليبطئن بعد قوله يا ايها الذين امنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المومنين في قوله ان منكم والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافق من المومنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المومنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر كانوا متشبهين باهل الايمان الثالث كانه قيل يا ايها الذين امنوا في زعمكم ودعواكم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر **القول الثاني** ان هولاء المبطئين كانوا ضعفة المومنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب تقول ما ابطا بك يا فلان عنا وادخالهم الباء يدل على انه في نفسه غير متعدي فعلى هذا معنى الاية ان فيهم من يتثاقل عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم لياخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم اذ كانوا متخلفين قال وهولاء هم الذين اراد الله بقوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذي يدل على ان المراد من قوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد من تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكي عن المبطئين يقولون عند مصيبة المومنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعتد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمومنين وايضا لا يليق بالمومنين ان يقال لهم كان لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المومنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل على انه من الابطاء والتثاقل صح من المنافقين لانهم كانوا يتاخرون عن الجهاد ويتثاقلون ويسرعون اليه وان حمل على تثبيط الغير صح ايضا فيهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المومنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس وكلا الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير لكنهم فصلوا بين ابطا و جعلوا الاول لازما والثاني متعديا **المسئلة الثانية** قال الزجاج في قوله لمن ليبطئن موصولة بالحال للقسم هذا لو كان كلاما لقلت ان منكم لمن حلف بالله ليبطئن ثم قال تعالى فان اصابتكم مصيبة نحو من القتل والانهزام وجهد من العيش يعني قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا حاضرا حتى يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بالتاء المنقطة من فوق يعني المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل قال الواحدي وكلا القرائتين قد جاء التنزيل به قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وفي الاية الاخرى فمن جاءه موعظة من ربه فالتانيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التانيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل **المسئلة الثانية** قرا الحسن ليقولن بضم اللام اعاد الضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من وان كان جماعة في المعنى ولكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد قد ترجح في قوله قال قد انعم الله علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول لو كان التنزيل هكذا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن بيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق انه اذا وقع للمسلمين نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم واذا فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي العدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلب هذه القضية فذلك اظهار للعداوة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى حكى سرور هذا المنافق وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاتته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كان لم تكن بينكم

وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقول هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المومنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو ان كان كلاما واقعا في البين الا انه في غاية الحسن **قوله تعالى**

فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة

اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحيوة الدنيا وجهان الاول ان يشرون معناه يبيعون قال ابن مفرغ ۵ وشريت بردا ليتني من بعد بردا كنت هامه ۵ قالوا وبرد هو غلامه وشريته بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فكان معنى الاية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة الدنيا بالاخرة وهو كقوله ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني معنى قوله يشرون اي يشترون قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن احد وتقرير الكلام فليقاتل الذين يختارون الحيوة الدنيا على الاخرة ثم قالوا لاستحالة حصول الامر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام وعندي في الاية احتمالات اخرى احدها ان الانسان لما اراد ان يبذل هذه الحيوة الدنيا في سبيل الله بخلت نفسه بها فاشتراها من نفسه بسعادة الاخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيها انه تعالى امر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لاجله يترك الانسان القتال فان من ترك القتال فانما تركه رغبة في الحيوة وذلك يوجب فوات سعادة الاخرة فكانه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي وثالثها كانه قيل الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة انما رجحوا الحيوة الدنيا على الاخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء ويفوزون بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد امرين اما ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم يفر من الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب **قوله تعالى**

وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان

اعلم ان المراد منه انكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال من تخليص هولاء المومنين من ايدي الكفرة لان هذا الجمع الى الجهاد ما يجري مجرى فكاك الاسير **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لكم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى به والجواب مذكور **المسئلة الثالثة** اتفقوا على ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على سبيل الله والمعنى ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني ان يكون معطوفا على اسم الله عز وجل اي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين **المسئلة الرابعة** المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من النساء والولدان **المسئلة الخامسة** الولدان جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان نحو خرب وخربان وورل وورلان كذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد الا انه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث فغلبت الذكور على الاناث كما يقال اباء واخوة والله اعلم **المسئلة السادسة** انما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ اذاهم الولدان غير المكلفين ارغاما لابائهم وامهاتهم ومبغضة لهم بمكانهم ولان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هولاء المستضعفين انهم كانوا يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اجمعوا على ان المراد من هذه القرية الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا مشركين قال تعالى

ان التنزل لطالم تطير وان يكون لاجل انهم كانوا يوذون المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول القرية مونثة وقوله الظالم اهلها صفة للقرية ولذلك حصل فكان ينبغي ان يقال الظالمة اهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل في هذا انك اذا ادخلت الالف واللام وفي الاخير اجريته على الاول في تذكيره وتانيثه نحو قولك مررت بامراة حسنة الزوج كريمة الاب ومررت برجل جميلة الجارية وان لم يدخل الالف واللام في الاخير حملته على الثاني في تذكيره وتانيثه كقولك مررت بامراة كريم ابوها ومن هذا قوله تعالى اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها ولو ادخلت الالف واللام على الاهل لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما جاز ان يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة الاهل والاهل منسوبون الى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله اعلم **المسئلة الثالثة** في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا اقوال فالاول قال ابن عباس يريدون عليها رجلا من المومنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاجاب الله دعاءهم لان النبي عليه السلام لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول عليه السلام وكان النصير عتاب بن اسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز الثاني المراد واجعل لنا من لدنك الامر والحاصل كن انت لنا وليا وناصرا

قوله تعالى

الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اوليا الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا

واعلم انه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمومنون يقاتلون في سبيل لغرض نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الاية كالدلالة على ان كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون في سبيل الله او في سبيل الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر المقاتلين في سبيل الله بان يقاتلوا اوليا الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر اولياءه والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان لاوليائه اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرضوا ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم والكيد السعي في فساد الحال على جهة الحيلة عليه وفايدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا للتاكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة

قوله تعالى

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** هذه الاية صفة للمومنين او المنافقين فيه قولان الاول ان الاية نزلت في المومنين قالت الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان هاجروا الى المدينة ويلقون من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون ايذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلوة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة وامروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله هذه الاية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الذين يحتاج الرسول ان يقول لهم كفوا عن القتال الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المومنون فدل هذا على ان الاية نازلة في حق المومنين ويمكن الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون من انفسهم انا مومنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما امر الله بقتال الكفار اظهر المنافقون عنه وظهر عنهم خلاف ما كانوا يقولونه القول الثاني ان الاية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الاية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين فالاول انه تعالى قال في وصفهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية ومعلوم بان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافق لان المومن لا يجوز ان يكون خوفه من الناس ازيد من خوفه من الله والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله ليس الا من صفة الكفار والمنافقين الثالث انه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى هذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من صفات المنافقين واجاب القايلون بالقول الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحيوة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في هذه الاية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لان القوم كانوا منكرين لذلك بل لاجل اسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب امر هذه الحيوة فحينئذ يزول عن قلبه نفرة القتال وحب الحيوة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير

هذين القولين والله اعلم والاولى حمل الاية على المنافقين لانه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فاذا كانت هذه الاية معطوفة على الاية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب ان يكون المعطوف عليهم فيهم ايضا **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان ايجاب الصلوة والزكوة كان مقدما على ايجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول لان الصلوة عبارة عن التعظيم لامر الله والزكوة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك انهما مقدمتان على الجهاد **المسئلة الثالثة** كخشية الله مصدر مضاف الى المفعول **المسئلة الرابعة** ظاهر قوله او اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه وجوه من التاويل الاول المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى انهم على احدى الصفتين من المساواة والشدة وذلك لان كل خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون انقص او مساويا او ازيد فبين تعالى بهذه الاية ان خوفهم من الناس ليس انقص من خوفهم من الله بل بقي اما ان يكون مساويا فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام في هذين القسمين على المخاطب الثاني ان يكون بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله واشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لان من هو اشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية من الله وزيادة الثالث ان هذا نظير قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون يعني ان من يبصرهم يقول هذا الكلام هكذا والله اعلم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم ان هولاء القايلين ان كانوا مومنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحيوة وان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا ينكرون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول وفي دعواه ثم قالوا لولا اخرتنا الى اجل قريب وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت باجالنا ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الاخرة خير لوجوه الاول ان نعم الدنيا قليلة ونعم الاخرة كثيرة والثاني ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الاخرة موبدة والثالث ان نعم الدنيا مشوبة بالغموم والهموم والمكاره ونعم الاخرة صافية من الكدورات والرابع ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الاخرة يقينية وكل هذه الوجوه يوجب رجحان الاخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمومنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قوله عليه السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وحمزة والكسايي ولا يظلمون بالياء على انه راجع الى المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون بالتاء على سبيل الخطاب **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة الاية تدل على انه تعالى لا يصح منه الظلم وان كنا نقطع بانه لا يفعل ذلك لانه المتمدح به **المسئلة الثالثة** اي لا ينقصون من ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا وقد مضى الكلام فيه

قوله تعالى

والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الاخرة فاذا كان لا بد من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان اولى من ان لا يكون كذلك ونظير هذه الاية قوله تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج في كلام العرب هي القصور والحصون واصلها في اللغة من الظهور يقال تبرجت المراة اذا اظهرت محاسنها والمشيدة المرفعة وقرى مشيدة قال صاحب الكشاف شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الجص وقرا نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة وانما الشاعر قايلها

قوله تعالى

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خايفين من الموت غير راغبين في سعادة الاخرة حكى عنهم في هذه الاية خصلة اخرى قبيحة اقبح من الاولى وفي النظم وجوه اخر وهو ان الخايفين من الموت المتثاقلين عن الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان اصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان اصابهم مكروه قالوا هذا من شوم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها الاول قال المفسرون كانت المدينة مملوة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين امسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الامم قال تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالباسا والضراء فعند هذا قال

فقاتلوا

اليهود والمنافقون ما رأينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم حسنة يعني الخصب
ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذه من شؤم محمد وهذا كقوله
تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك القول
الثاني المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الاول اولى لان
اضافة الخصب والغلاء الى الله وكثرة النعم وقلتها الى الله جائز اما اضافة النصر والهزيمة [illegible]
بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز اضافتها الى الله واقول القول كما قال على مذهبه اما على مذهبنا [illegible]

المسئلة الثانية اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات
والسيئات لعلهم يرجعون وقال ان الحسنات يذهبن السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يفيد العموم
في كل الحسنات وكذا قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات
والسيئات من الله ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة كانت الآية دالة على ان جميع الطاعات
والمعاصي من الله وهو المطلوب فان قيل المراد هاهنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاول اتفاق
الكل على ان هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة
لا يقال فيها اصابتني انما يقال اصابتها وليس في كلام العرب اصابت فلان حسنة بمعنى عمل خيرا [illegible]
فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة الثالث لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا
اجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه
والجواب عن الاول انكم تسلمون ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب [illegible]
اصابني توفيق من الله وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق [illegible]
ما لك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان منتفعا به في الاخرة [illegible]
في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا مشترك فزال السؤال [illegible]
يدل على ما ذكرنا ومما يدل على ان المراد ليس الا ما ذكرنا في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته
واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل ما سواه فالممكن لذاته ان استغنى
عن المؤثر انسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته
محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا الى الله فهذا الحكم لا يختلف بان يكون ذلك الممكن ملكا
او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لاستناد الممكن لذاته الى الواجب لذاته انما كان من كونه ممكنا كان الكل
بيد الله على السوية وهذا برهان اوضح واجلى من قرص الشمس على ان الحق ما ذكره تعالى وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال تعالى
فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه لما كان البرهان الدال على ان كل ما
سوى الله مستندا الى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا
وهذا يجري مجرى التعجب لعدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الآية دالة على صحة قولنا
لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة بخلق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو انه
تعالى لم يخلق فيهم ذلك واعلم ان هذا الكلام ليس الا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انها معارضة بالعلم **المسئلة
الثانية** قالت المعتزلة اجمع المفسرون على ان المراد من قوله لا يكادون يفقهون حديثا هو الآية المذكورة في هذا
الموضع وهذا يقتضي وصف القرآن بانه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه ان يكون القرآن محدثا والجواب
مرادكم القرآن ليس الا هذه العبارات ونحن لا ننازع في كونها محدثة **المسئلة الثالثة** ومنه يقال اولى فلان
فقها ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقهه في التأويل اي فهمه ثم قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك قال ابو علي الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة تقع على البلية والمحنة وتارة تقع على الذنب والمعصية ثم انه
تعالى اضاف السيئة الى نفسه في الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الآية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب
ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض من هاتين الآيتين المتجاورتين قال وقد حمل المخالفون انفسهم على
تغيير الآية وقرؤا فمن نفسك فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن فان قيل فلم فصل
تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا
لان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي من فعل العبد

فهي

فهي منه مضافة الى الله تعالى [illegible] ولا بانه اراد ها ولا لانه امر بها ولا لانه رغب فيها فلاجرم انقطعت اضافة السيئة من جميع
الوجوه الى الله تعالى [illegible]

[illegible]

المسئلة الاولى [illegible]

سليغ عن الله لانه لو اخطأ في شيء منها لم يكن طاعته اياه وايضا وجب ان يكون معصوما في جميع افعاله لانه تعالى امر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة
عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد له في جميع اقواله
وفي جميع افعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة في باب
فرض الطاعة للرسول ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم
والحج وسائر الابواب في القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القرآن فحينئذ لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان الرسول واذا كان
الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول عين طاعة الله هذا معنى كلام الشافعي **المسألة الثالثة** قوله من يطع الرسول فقد
اطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله البتة وذلك لان طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا تكون الا طاعة لله فكانت الآية دالة على
انه لا طاعة لاحد الا لله قال مقاتل في هذه الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله فقال المنافقون
لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو ان ينهى ان نعبد غير الله ويريد ان نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى فانزل الله هذه الآية واعلم انا بينا كيفية
دلالة الآية على انه لا طاعة البتة للرسول وانما الطاعة لله اما قوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ففيه قولان احدهما ان المراد من
التولي هو التولي بالقلب يعني يا محمد حكمك على الظاهر اما البواطن فلا تتعرض لها والثاني ان المراد به التولي بالظاهر ثم ههنا
ففي قوله فما ارسلناك عليهم حفيظا قولان الاول معناه فلا ينبغي ان تغتم بسبب ذلك التولي وان تحزن فما ارسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي
والسبب في ذلك انه عليه السلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن الثاني ان المعنى
فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعد بآية الجهاد قال الله تعالى ويقولون طاعة
اي ويقولون اذا امرتهم بشيء طاعة بالرفع اي امرنا وشأننا طاعة ويجوز النصب بمعنى اطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد
سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعت بعض العرب الموثوق بهم يقال له كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كما قال امرؤ شاني
حمد الله واعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل واما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها فاذا برزوا من عندك اي خرجوا
من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الزجاج كل امر تفكروا فيه وتأملوا في مصالحه
ومفاسده كثيرا قيل هذا امر مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان الاول ان اصلح الاوقات للفكر ان
يجلس الانسان في بيته في الليل فهناك تكون الخواطر اخلى والشواغل اقل فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون في البيت والغالب
انه انما يستقصي في الافكار في الليل ازداد وافرط الشعر بالغوا في التفكر فيه فسموا الفكر المستقصي في تقرير ثبوت الشعر **المسألة
الثانية** انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت وفي هذا التخصيص وجهان احدهما انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على
كفره ونفاقه فاما من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم والثاني ان هذه الطائفة كانوا قد اسهروا ليلهم في التبييت وغيرهم
سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا **المسألة الثالثة** قرأ ابو عمرو وحمزة بيت طائفة بادغام التاء في الطاء
والباقون بالاظهار اما من ادغم فلهم فيه وجهان الاول ان الفراء حرموا الكثرة الحركات فلما سكنوا التاء ادغمت في الطاء والثاني
ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد فالتقارب الذي بينها يجري مجرى التماثل في الادغام ومما حسن هذا الادغام ان الطاء تزيد
على التاء بالاطباق فحسن ادغام الانقص صوتا في الازيد صوتا اما من لم يدغم فعلته انهما حرفان من مخرجين في كلمتين منفصلتين فوجب ابقاء
كل واحد منهما بحاله **المسألة الرابعة** قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتأنيث لان تأنيث الطائفة غير حقيقي ولانها
في معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طائفة اي زورت وزينت خلاف ما قلت وما امرت به او خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة
لانهم اضطروا الرد بالقبول والعصيان الا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين احدهما ان معناه
ينزل اليك في كتابه والثاني يكتب ذلك في صحائف اعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم
باسمائهم وانما امر الله بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال وتوكل على الله في شأنهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم منهم وكفى
بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في ابتداء الاسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين
وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة فورود الامر بعد ذلك باظهار لا يكون ناسخا له

قوله تعالى

افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا
فيه بل كانوا يعتقدون انه مفتري متخرص فلا جرم امرهم الله تعالى بان ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته فقال افلا
يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل
المسألة الاولى التدبر والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ومنه قوله
الم تتدبروا اعجاز امور قد ولت صدورها ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من امري ما استدبرت

اي لو عرفت في صدري ما عرفت من عاقبته **المسألة الثانية** اعلم ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
اذ لو لم يحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد من ثلاثة اوجه احدها فصاحته وثانيها اشتماله
على الاخبار عن الغيوب والثالث سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن
الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة اوجه الاول قال ابو بكر
الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين كانوا يتواطؤون في السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول عليه السلام على تلك
الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما
اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد انواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر ذلك علمنا ان ذلك باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب
اليه اكثر المتكلمين ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من
الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله فان قيل اليس ان قوله
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله تعالى لا تدركه الابصار وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك
لنسألنهم اجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها
البتة الوجه الثالث في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة
حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من اوله الى آخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان
كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون
بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه المعجز من عند الله تعالى وضرب القاضي لهذا مثلا فقال
ان الواحد منا لا يمكنه ان يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان حتى لو رأينا الطوامير الطويلة
مصونة من مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان
القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم لانه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة
ذلك بالتدبر ولما جاز ان يأمرهم الله تعالى به وان يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ولا ان يعجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز ان يحتج على الزنج
بمثل ذلك **المسألة الرابعة** دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لانه تعالى امر
المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته واذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال فبان يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته
الى الاستدلال كان اولى **المسألة الخامسة** قال ابو علي الجبائي دلت الآية على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لان قوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي ان فعل العبد لا ينفك عن التفاوت والاختلاف في شيء واحد واذا
فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهذا
يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعلا لله تعالى والجواب قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت في انه يقع على
وفق مشيئته بخلاف غيره فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الاطلاق

قوله تعالى

واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به

اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الاعمال الفاسدة وهو انه اذا جاءهم الخبر بامر من الامور سواء كان ذلك الامر من باب
الامن او من باب الخوف اذاعوه وافشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه الاول ان مثل هذه الارجافات لا ينفك عن الكذب
الكثير والثاني انه ان كان ذلك الخبر في جانب الامن زادوا فيه زيادات كثيرة فاذا لم توجد تلك الزيادات اورث ذلك شبهة
للضعفاء في صدق الرسول عليه السلام لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول وان كان ذلك من جانب الخوف تشوش الامر
بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب فكان ذلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه الوجه الثالث وهو ان
الارجاف سبب لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة
الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار وكان كل واحد من الفريقين في اعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة
فكل ما كان امنا لاحد الفريقين كان خوفا للفريق الثاني فان وقع خبر الامن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم ارجف المنافقون ذلك
فوصل الخبر في اسرع مدة الى الكفار فاخذوا في التحصن من المسلمين وفي الاحتراز عن استيلائهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك
وزادوا فيه والقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا ان ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ولما كان
الامر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير ومنعهم منه واعلم ان قوله اذاعوا به يقال اذاعه واذاع به لغتان ثم قال تعالى ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** في اولي الامر قولان احدهما الى ذوي
العلم والرأي منهم والثاني الى امراء السرايا وهؤلاء رجحوا هذا القول على الاول وقال لان الذين لهم امر على الناس واهل العلم ليسوا

كذلك انما الامراء الموصوفون بان لهم امرا على الناس واجيب عنهم بان العلماء اذا كانوا عالمين باوامر الله ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد ان يسموا اولي الامر من هذا الوجه والذي يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فاوجب الحذر بانذارهم والزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى اطلاق اسم اولي الامر عليهم **المسئلة الثانية** الاستنباط في اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه واصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر اول ما تحفر والنبط انما سموا انباطا لاستنباطهم الماء من الارض **المسئلة الثالثة** في قوله الذين يستنبطونه منهم قولان الاول انهم اولئك المنافقون المذيعون والتقدير ولو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امر الامن والخوف الى الرسول والى اولي الامر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم اي من جانب الرسول ومن جانب اولي الامر القول الثاني انهم طائفة من اولي الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولي الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقايع من اولي الامر وذلك لان اولي الامر فريقان بعضهم يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوايف اولي الامر فان قيل اذا كان الذين امرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى اولي الامر المنافقون فكيف جعل اولي الامر منهم في قوله واولي الامر منهم قلنا جعل اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم يؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه الا قليل منهم والله اعلم **المسئلة الرابعة** دلت هذه الاية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان قوله الذين يستنبطونه منهم صفة لاولي الامر وقد اوجب الله تعالى على الذين يجيئهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم ولا يخلوا اما ان يرجعوا اليهم في معرفة هذه الوقايع مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص فيها والاول باطل لان على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لان من روى النص في واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت ان الله امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما امر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على امور احدها ان في احكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ورابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولي الامر ثم قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولي الامر بذلك دون الرسول وذلك يوجب ان الرسول واولي الامر كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين يستنبطونه منهم هم اولوا الامر بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما هو تمام هذا القول في تفسير الاية قلنا ان المراد بالذين يستنبطونه اولوا الامر لكن هذه الاية انما نزلت في ساير الوقايع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جايز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في الوقايع الشرعية فان قستم هذا الباب على الاخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في الاحكام الشرعية داخل تحت الاية فلم قلتم يلزم ان يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص او المراد منه استخراج الاحكام من البراءة الاصلية او مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة في المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الاية لكن بشرط ان يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاخبر تعالى في هذه الاية ان يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في ان القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع ام لا والجواب اما السؤال الاول فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر هو قوله ولو ردوه قبيح مستنكر واما السؤال الثاني فمدفوع لوجهين الاول ان قوله فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بساير الوقايع الشرعية لان الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس في الاية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب الثاني هب ان الامر كما ذكرتم لكن نعرف احكام الحروب بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب ان يجوز التمسك بالقياس الشرعي في ساير الوقايع لانه لا قايل بالفرق الا ترى ان من قال القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه فكذا ههنا واما السؤال الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية وعلى تركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هو ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا البتة لا يسمى استنباطا واما السؤال الرابع وهو قوله ان هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان القياس الشرعي عندنا يفيد العلم وذلك لان بثبوت القياس حجة نقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قايم في الفرع فههنا ظن ان حكم الله في الفرع مساوي لحكمه في الاصل وعند هذا الظن يقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان في الواقعة الفلانية حكمي كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم والثا

وهو

ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن يجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم والله اعلم ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله اذاعوا وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقال اخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه لا يمكن ان يزيد على هذه الثلاثة لان الاية متضمنة الاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة فيصح صرف الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال محتمل اما القول الاول فالتقدير فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين عن الاذاعة كما اخرج في قوله بيت طائفة منهم غير الذي تقول والقول الثاني الاستثناء عايد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا قال الفراء والمبرد القول الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر من يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثر يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كما صححناه ذلك بالدليل كان الحق هو ما ذكره الفراء والمبرد القول الثالث انه متعلق بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من صرفه الى الشي البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل والرحمة بشي خاص وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية انزال القران وبعث محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولولا بعث محمد صلى الله عليه وسلم وانزال القران لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا قليلا منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم انزال القران ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية هو نصرته تعالى ومعونته الذين تمناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهم اهل البصاير النافذة والنيات القوية والعزايم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولاجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا اصح الوجوه واقربها الى التحقيق **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته والا لما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين اجاب الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافرين من الله فضل ورحمة في الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل

قوله تعالى فقاتل في سبيل الله

اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب في الايات المتقدمة وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الاية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل الله وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في قوله فقاتل بماذا يتعلق فيه وجوه الاول انها جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما فقاتل من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان اردت الفوز فقاتل الثاني ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله والثالث ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين والمعنى ان من اخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت الى افعالهم بل قاتل **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الله تعالى امره بالجهاد ولو وحده قيل دعا الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان ابو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها فكره بعض الناس ان يخرجوا فنزلت هذه الاية فخرج وما معه الا سبعون رجلا لم يلتفت الى احد ولو لم يتبعه لخرج وحده **المسئلة الثالثة** دلت الاية على انه صلى الله عليه وسلم كان اشجع الخلق واعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يامره بذلك الا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكاة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا بقضاء الله سهل ذلك عليه ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف قرئ لا تكلف بالجزم على النهي ولا نكلف بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله انتصاب قوله نفسك على خبر ما لم يسم فاعله **المسئلة الثالثة** دلت الاية على انه لو لم يساعده على القتال غيره

فلم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا اديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك واعلم ان الجهاد في حق
غير الرسول من فروض الكفايات فما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله
والله يعصمك من الناس وبدليل قوله ههنا عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد وان كان وحده ثم قال تعالى
وحرض المؤمنين والمعنى ان الواجب على الرسول عليه السلام انما هو الجهاد وتحريض الناس في الجهاد فان اتى بهذين الامرين فقد خرج عن
عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء ثم قال عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وفيه مسائل **المسألة الاولى**
عسى حرف من حروف المقاربة وفيه ترجي وطمع وذلك على الله محال والجواب عنه ان عسى معناها الاطماع وليس في
الاطماع انه شك او تعين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب **المسألة الثانية** الكف المنع والبأس اصله المكروه
يقال ما عليك من هذا الامر بأس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا وصف بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب
قد يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من بأس الله فلما احسوا بأسنا فلما رأوا بأسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف
بأس الذين كفروا وقد كف بأسهم فقذف الرعب في قلوب ابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب
الى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله اشد بأسا واشد تنكيلا يقال نكلت فلانا اذا عاقبته عقوبة
تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها
وما خلفها وقال في الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا خافه ولم يتقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول
الاية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره ومن تنكيله واقل الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله
لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الاخرة وعذاب غير الله قد يتخلص الانسان منه وعذاب الله لا يقدر احد على التخلص منه وايضا
عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن **قوله تعالى**

من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول ان الله تعالى
امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي عليه السلام للامة على الجهاد
تحريضا منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الاية ان من يشفع شفاعة حسنة يكون له نصيب منها والغرض
منه بيان انه عليه السلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد
ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين في هذه الاية انهم لما اطاعوا وقبلوا التكليف
رجع اليه من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول عليه السلام حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن لك من
عصيانهم عتاب وان اطاعوك حصل لك من طاعتهم اعظم الثواب فكان هذا ترغيبا من الله لرسوله في ان يجتهد في تحريض الامة
على الجهاد والسبب فيه انه عليه السلام كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه من معصيتهم شيء من الوزر هو انه
عليه السلام كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه من معصيتهم [?] بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة
في المعصية فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم اجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر الثالث يجوز ان يقال انه عليه السلام لما امر
بالقتال وبالغ في تحريضهم عليه فكان بعض المنافقين يشفع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ان يأذن لبعضهم في التخلف عن الغزو
فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة طاعة الله فاما اذا كانت وسيلة الى
معصية كانت محرمة منكرة الرابع يجوز ان يكون بعض المؤمنين راغبا في الجهاد الا انه لم يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين
شفيعا له الى مؤمن اخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة
وعلى جميع الوجوه الاية حسنة الاتصال بما قبلها **المسألة الثانية** الشفاعة مأخوذة من الشفع وهو ان يصير الانسان
نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في الاية وجوه الاول
ان المراد منها تحريض النبي صلى الله عليه وسلم اياهم على الجهاد وذلك لانه اذا كان عليه السلام يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه
شفعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلقة بالجهاد وايضا فالتحريض على الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل
الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة الثاني ان المراد منه ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق اخر في
ان يأذن له الرسول عليه السلام في التخلف عن الجهاد والمراد به ان بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن اخر عند مؤمن ثالث في ان يحصل له
ما يحتاج اليه من آلات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه ما معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا
هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك ايذائهم الرابع قال
مقاتل الشفاعة الى الله انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو الدرداء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من دعا لاخيه المسلم

بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فمثل ما روي ان اليهود
كانوا اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام الموت فسمعت عائشة رضي الله عنها فقالت وعليكم السام
واللعنة اتقولون هذا للرسول فقال صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت وعليكم فنزلت هذه الاية الخامس قال
الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض فيما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة
حسنة وفيما لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع
لان الله تعالى يقول من يشفع ولم يقل من يشفع [?] ويتأيد هذا بقوله عليه السلام اشفعوا تؤجروا واقول هذه الشفاعة
لابد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الاية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما
الوجوه الثلاثة الاخيرة فان المراد قصر الاية عليها فذلك باطل والا صارت هذه الاية اجنبية عما قبلها وان كان المراد دخول
هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين في اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ **المسألة الثالثة**
قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته اي حظين وهو مأخوذ من قولهم اكفلت البعير
اذا ادرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما قيل كفل واكفلت البعير لانه لم يستعمل كل الظهر انما يستعمل نصيبا من
الظهر قال ابن المظفر لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون قد هيئ لغيره مثله وكذا القول في النصيب فاذا افردت فلا
يقال له كفل ولا نصيب فان قيل لم قال في الشفاعة الحسنة يكون له نصيب وقال في الشفاعة السيئة يكن له كفل منها وهل
لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس وانما يقال كفل البعير لانك
حميت ظهر البعير بتلك
عن الاذية [?] الراكب يديه بتلك الكساء عن [?] ظهر البعير فيتأذى
به ويقال للضامن كفيل وقال عليه السلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الانسان في تحصيل
المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه واذا ثبت هذا فنقول قوله من يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها اي يحصل له منها
نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده والمقصود حصول ضد ذلك كقوله فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه
التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى ثم قال تعالى وكان
الله على كل شيء مقيتا وفيه مسألتان **المسألة الاولى** للمقيت في اللغة قولان الاول المقيت هو القادر على
الشيء وانشد للزبير بن عبد المطلب وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على اساءته مقيتا وقال اخر

ليت شعري واشعرن اذا ما قربوها منشورة ودعيت الى الفضل ام علي اذا حوسبت اني على الحساب مقيت

وانشد النضر بن شميل تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فاني على ما ساءهم لمقيت

الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشيء هو القوت لا فضل له على
قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة ثم قال القفال رحمه الله واي المعنيين كان فالتأويل
صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير
وان شرا فشر ولا ينقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني انه تعالى حافظ الاشياء
شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من احوالنا فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما علم منه **المسألة
الثانية** انما قال وكان الله على كل شيء مقيتا تنبيها على كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له في الازل وليست
صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان قيد ذلك بانه كان من وقت كذا او حال كذا يدل على انه كان حاصلا من الازل الى الابد

قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها

في النظم وجهان الاول انه لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا انتم راضين بها فقوله واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد لو كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها
فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله المؤمنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام
يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه ان كان كافرا لا يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله ففيه اعظم
المضار والمفاسد وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحيية مثل التوصية والتسمية
والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة نحو قوله وتصلية جحيم فثبت ان التحية اصلها من التحيية ثم ادغموا الياء في الياء **المسألة
الثانية** اعلم ان عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة فكانت التحية
عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام
ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الافات لله والاشعار الناطقة بذلك قال عنترة

حييت من طل نعام تمدح انا محيوك يا سلمي فحيينا

واعلم ان قول القايل لغيره السلام عليك اتم من قوله حياك الله ويبانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محاله وليس اذا كان حيا كان سليما فقد يكون حيوته مقرونه بالآفات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك الله الثاني ان السلام اسم من اسما الله تعالى فالابتدا بذكر الله او بصيغه من صفاته الداله على انه يريد ابقا السلامه على عباده اكمل من قوله حياك الله الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك بشاره له بالسلامه وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيله السلام القران والاحاديث والمعقول اما القران فاعلم ان الله تعالى سلم على المومن في اثني عشر موضعا اولها انه تعالى كانه سلم عليك في الازل الازي انه قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام وثانيها انه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه امه محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها سلام عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملايكه والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان تصير كامة موسى وعيسى عليهما السلام فقال الله لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفه لك ينزل الى امتك كل ليله قدر ويبلغهم السلام مني ورابعها سلام عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا اتبعت الهدى وصل سلام موسى اليك وخامسها سلم عليك على لسان محمد فقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هدى الله الى الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وسادسها امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهه فقال واذا جاك الذين يومنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها امر امه محمد بالسلام عليك قال واذا حييتم بتحيه فحيوا باحسن منها او ردوها وثامنها سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملايكه طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم السلام عليك يقريك السلام ويقول اجبني فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك فاذا سمع المومن البشاره يقول لملك الموت للبشير مني هديه ولا هديه اعز من روحي فاقبض روحي هديه لك وتاسعها السلام من الارواح الطاهره المطهره قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلام الله عليك على لسان رضوان خازن الجنه وقال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنه زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم والحادي عشر اذا دخل الجنه فالملايكه يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملايكه يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والثاني عشر السلام من الله من غير واسطه وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عند تجلي نور الخالق الوجه الثالث من الدلايل القرانيه الداله على فضيله السلام ان اشد الاوقات حاجه الى السلامه والكرامه ثلاثه اوقات وقت الابتدا ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما اراد تحيه يحيى عليه السلام فانما اكرمه بان وعده السلام في هذه الاوقات الثلاثه وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ايضا ذلك فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الرابع انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه السلام قال ان الله وملايكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يروى في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك يحزن الرسول عليه السلام لهذا المعنى فبعث الله جبريل عليه السلام وقال ان كان اليهود يقولون السام عليك فانا اقول من سرادقات الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملايكته يصلون على النبي الى قوله وسلموا تسليما اما ما يدل من الاخبار على فضيله السلام فما روي ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول صلى الله عليه وسلم دخلت في غمار الناس واول ما سمعت منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنه بسلام واما ما يدل على فضل السلام من جهه المعقول فوجوه الاول قالوا تحيه النصارى وضع اليد على الفم وتحيه اليهود بعضهم لبعض الاشاره بالاصابع وتحيه المجوس الانحنا وتحيه العرب بعضهم لبعض ان يقولوا حياك الله والملوك ان يقولوا انعم صباحا وتحيه المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليك ورحمه الله وبركاته ولا شك ان هذه التحيه اشرف التحيات واكرمها الثاني ان السلام مشعر بالسلامه من الافات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع الثالث ان الوعد بالنفع يقدر الانسان على الوفا به وقد لا يقدر اما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محاله والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحيه

المسئله الثالثه من الناس من قال من دخل دارا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على اهلها وقال عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه لا يعلم انه يطلبه لخير او لشر فاذا قال السلام عليك بشره بالسلامه وامنه من الخوف وازاله الضرر واجب عن المسلم قال عليه السلام المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فوجب ان يكون السلام واجبا الثالث ان السلام من شعار اهل الاسلام واظهار الاسلام واجب واما المشهور فهو ان السلام سنه وهو قول ابن عباس والنخعي واما الجواب على السلام فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى واذا حييتم بتحيه فحيوا باحسن منها او ردوها الثاني ان ترك الجواب اهانه والاهانه ضرر والضرر حرام

المسئله الرابعه منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمه الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلما الاحسن

معوان

معوان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمه وان ذكر السلام والرحمه في الابتدا زيد في جوابه البركه وان ذكر الثلاثه في الابتدا اعادها في الجواب روي ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمه الله وبركاته وآخر قال السلام عليك ورحمه الله فقال وعليك السلام ورحمه الله وبركاته وجا ثالث وقال السلام ورحمه وبركاته فقال عليه السلام وعليك السلام فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت

المسئله الخامسه المبتدي يقول السلام عليك والمجيب يقول وعليكم السلام فهذا هو الترتيب الحسن والذي خطر بالي انه اذا قال السلام عليكم كان الابتدا واقعا بذكر الله وهذا اسطابق قوله هو الاول والاخر وايضا لما وقع الابتدا والاختتام بذكر الله يرجى ان يكون ما وقع بينهما يصير معفوا لبركته كما في قوله اقم الصلاه طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيات فلو خالف المبتدي فقال وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فهذا لا ينبغي ان يترك الاختتام بذكر الله

المسئله السادسه ان شا قال سلام عليكم وان شا قال السلام عليك قال تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل قال سلام عليك ساستغفر لك ربي وقال في قصه لوط قالوا سلاما قال سلام وقال عن يحيى وسلام عليه وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم وقل الحمد لله وسلام على عباده وقال عن الملايكه والملايكه يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال عن رب العزه سلام قولا من رب رحيم وقال فقل سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرايل ولا تعذبهم قد جيناك بايه من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا فثبت ان الكل جايز واما في التحليل من الصلاه فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في ساير المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ السلام على سبيل التنكير اكثر في القران وافضل الثاني ان كل ما ورد من الله والملايكه والمومنين فقد ورد بلفظ التنكير على ما عددناه في الايات واما بالالف واللام فانما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام والسلام بالالف واللام يدل على اصل الماهيه والتنكير يدل على الماهيه مع وصف الكمال فكان هذا اولى

المسئله السابعه قال صلى الله عليه وسلم السنه ان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقايم على القاعد واقول اما الاول فلوجهين احدهما ان الراكب يسلمه يفيد زوال الخوف والثاني ان التكبر الذي فاتر بالابتدا بالسلم ليس الذلك التكبر واما ان القايم يسلم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه وان يعنع هذا الوصول بالخير

المسئله الثامنه السنه في السلام الجهر لانه اقوى في ادخال السرور في القلب

المسئله التاسعه السنه في السلام الافشا والتعميم لان التخصيص الجايز والمصالحه عند السلام عاده الرسول صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما تحاتت ورق الشجر

المسئله العاشره قال ابو يوسف من قال لآخر اقرا فلانا عني السلام وجب عليه ان يفعل

المسئله الحاديه عشر اذا استقبله رجل واحد فقال سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليك فقد سلم من عذاب الله

المسئله الثانيه عشر اذا دخل بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه الاول انك تسلم من الله على نفسك والثاني انك تسلم على من فيه من مومني الجن والثالث انك تطلب السلامه ببركه السلام ممن في البيت من الشياطين والموذيات

المسئله الثالثه عشر السنه ان يكون المبتدي بالسلام على الطهاره وكذا المجيب روي ان واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضا الحاجه فقام وتيمم ثم رد السلام

المسئله الرابعه عشر السنه اذا التقى انسانان ان يبتدا بالسلام اظهارا للتواضع

المسئله الخامسه عشر لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانيه الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يبدى اليهودي بالسلام وعن ابي حنيفه انه قال لا تبدا بالسلام في كتاب كافر ولا في غيره وعن ابي يوسف لا تصافحهم ولا تسلم عليهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلما في السلام عليهم اذا دعت الى ذلك حاجه واما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلما ينبغي ان يقال وعليك والاصل فيه انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول عليه السلم السام عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم فجرت السنه بذلك ثم ههنا سوال ومو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمه فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام لكن لا يقال ورحمه الله لانها استغفار وعن الشعبي انه قال لنصراني وعليك السلام ورحمه الله فقيل له فيه فقال اليس في رحمه الله يعيش

الثاني اذا دخل يوم الجمعه والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا باس ولو اقتصروا على الاشاره كان احسن

الثالث اذا دخل الحمام فراى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم

الرابع الاولى ترك السلام على القاري لانه اذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوه وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكره العلم

الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامه للعله التي ذكرناها

السادس قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني ولا مطير الحمام وفي معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصيه

السابع لا يسلم على من كان مشتغلا بالحاجه مر على الرسول عليه السلام رجل وهو يقضي حاجته فسلم عليه فقام الرسول الى الجدار فتيمم ثم رد السلام وقال لولا اني خشيت ان يقول سلمت عليه فلم يرد

الجواب والا لما اجبتك اذا رايتني على هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت فلم ارد عليك **الثامن** اذا دخل بيته فسلم على امراته فان حضرت اجنبية لم يسلم عليهما

المسئلة السادسة عشر في احكام الجواب وفيه ثمانية **الاول** رد الجواب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة والاهانة حرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع منهم روح القدس وردت عليه الملائكة **الثاني** رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين والاولى للكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه **الثالث** ان الجواب واجب على الفور فان اخر حتى انقضى الوقت فان اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا **الرابع** اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة ايضا واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها **الخامس** اذا قال السلام عليكم فالواجب ان يقول وعليكم السلام الا ان السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام **السادس** روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير **السابع** ان سلمت المراة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل **الثامن** حيث قلنا لا يسلم فلو سلم لم يجب عليه الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه

المسئلة السابعة عشر اعلم ان لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع الاكرام تدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة رضي الله عنه من وهب لامرئ ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها فاذا اثيب منها فلا رجوع فيها وقال الشافعي رضي الله عنه له الرجوع في حق الولد وليس له الرجوع في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على صحة قول ابي حنيفة فان قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها يدخل فيه التسليم ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب فلا اقل من الجواز وقال الشافعي هذا الامر محمول على الندب بدليل انه لو اثيب بما هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الاية يقتضي ان يأتي بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل ان يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هبة الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس الثاني انه بمعنى المكافي في قولهم حسبي كذا اي كفاني ومنه قوله تعالى حسبي الله **المسئلة الثانية** المقصود منه الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل الواحد المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا منه في سلبه فالله تعالى زجر عن ذلك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها

قوله تعالى

الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله ان الله كان على كل شيء حسيبا ثم بالغ في تاكيد ذلك الوعيد بهذه الاية فبين في هذه الاية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله في طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه الاية بين انه يجب في حكمه وحكمته ان يجمع الاولين والآخرين في عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد شديد الثاني كانه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن لا يعرفها الا الذي لا اله الا هو انما ينكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو خبر للمبتدا واما اعتراض والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول لم لم يقل ليجمعنكم في يوم القيامة والجواب من وجهين الاول المراد ليجمعنكم في الموت او القبور الى يوم القيامة الثاني ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بان يجمعكم فيه **المسئلة الرابعة** قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيامة قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز ايضا ان يقال سميت القيامة قيامة بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال صاحب الكشاف القيام والقيامة

كالطلاب

كالطلاب والطلابة **المسئلة الخامسة** اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى اخبر ان القيامة سيوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا حق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم الى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء فكل مسئلة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن واخبار الانبياء عليهم السلام والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله واخبار الانبياء ومعلوم ان قيام القيامة كذلك فلا جرم امكن اثباته بالقرآن وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام القيامة باخبار الله عنه استدلال صحيح **المسئلة السادسة** قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف في قوله محال واما المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى عالم بكون الكذب قبيحا عالم بكونه غنيا عنه فكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غني محتاج الى شيء اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الامرين واما ان كل من كان كذلك استحال ان يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعاء فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي صارفا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه واما اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه ولو امتنع زوال كذبه لامتنع كونه صادقا لان وجود احد الضدين يمنع وجود الضد الاخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع عليه ان يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري فاذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت انه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا **المسئلة السابعة** استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله تعالى محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الاية وفي قوله تعالى الله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث او المحدث وجوابنا عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحروف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه انما الذي ندعي قدمه شيء اخر غير هذه الحروف والاصوات والاية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم اما منا فظاهر واما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم ان تقولوا بدلالة هذه الاية على حدوثه

قوله تعالى

فما لكم في المنافقين فئتين

اعلم ان هذا نوع اخر من احوال المنافقين ذكره الله تعالى ههنا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء فاذن لنا فيه فاذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر الى ان يظهر امرهم فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الاية الثاني نزلت الاية في قوم اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الاية وهو قول ابن عباس وقتادة الثالث نزلت الاية في الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب الرسول عليه السلام فيهم ففرقة تقول كفروا وآخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الاية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الاية ما يقدح فيه وانهم من اهل مكة وهو قوله تعالى فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله الرابع نزلت الاية في قوم قدموا المدينة واخذوا اموال المدينة ثم انطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الاية وهو قول عكرمة الخامس قال العرنيون الذين غادروا وقتلوا اسارى مولى الرسول صلى الله عليه وسلم السادس قال ابن زيد نزلت في اهل الافك **المسئلة الثانية** في معنى الاية وجهان الاول ان فئتين نصب على الحال كقولك ما لك قائما اي ما لك في حال القيام وهذا قول سيبويه الثاني انه نصب على خبر كان وصار والتقدير ما لكم صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون في كفرهم مع ان دلالة كفرهم ونفاقهم جلية فليس لكم ان تختلفوا فيه بل يجب ان تقطعوا بكفرهم **المسئلة الثالثة** قال الحسن انما سماهم منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ثم قال تعالى مخبرا عنهم عن كفرهم والله اركسهم بما كسبوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الركس رد الشيء من آخره الى اوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال للروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى ايضا وفيه لغتان ركسهم واركسهم فاركسوا اي ارتدوا قال امية ۞ فاركسوا في حميم النار انهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا ۞

المسألة الثانية معنى الاية انه ردهم الى احكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا اي بما اظهروا من الارتداد
بعد ما كانوا على النفاق وذلك لان المنافق ما دام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتله فاذا
اظهر الكفر فحينئذ يجري عليه تعالى احكام الكفار **المسألة الثالثة** قرأ ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود
والله اركسهم وقد ذكرنا ان اركس وركس لغتان ثم قال تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا
قالت المعتزلة المراد من قوله اضل الله ليس هو انه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولانه قال قبل هذه الاية والله اركسهم
بما كسبوا فبين تعالى انه انما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بان ضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا
قوله من اضل الله على وجوه **الاول** المراد منه ان الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم
به واخبر عنه **الثاني** المعنى اتريدون ان تهدوا الى الجنة من اضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار
يوم القيامة عن الاهتداء الى طريق الجنة **الثالث** ان يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف واعلم انا قد ذكرنا
في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم
لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله محال والمفضي الى المحال محال ومما يدل على ان المراد من الاية ان الله
تعالى اضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون في الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان و
يجتهدون في ادخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب ان يكون معناه انه تعالى اذا اضلهم عن الايمان
امتنع ان يجد المخلوق سبيلا الى ادخاله في الايمان وهذا ظاهر ثم قال تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه
مسئلتان **المسألة الاولى** انه تعالى لما قال قبل هذه الاية ودوا لو تكفرون اتريدون ان تهدوا من اضل الله
وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بان قال انهم بلغوا في الكفر الى انهم يتمنون ان تصيروا ايها
المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم **المسألة الثانية** قوله فتكونون
رفع بالنسق على تكفرون والمعنى ودوا لو تكفرون وودوا لو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز ان يجعل ذلك جواب التمني
ولو اراد ذلك على تأويل اذا كفروا استووا لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب
لكان ذلك جائزا في الاعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ومعنى قوله فتكونون
سواء في الكفر والمراد فتكونون انتم وهم سواء الا انه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم
ذكرهم واعلم انه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال
فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** دلت الاية على انه لا يجوز موالاة المشركين
والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا امر مؤكد بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم
اولياء والسبب فيه ان اعز الاشياء واعظمها عند جميع الناس هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله تعالى ويتوسل
به الى طلب السعادة في الاخرة واذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه اعظم انواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب
المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله اعلم **المسألة الثانية** قوله تعالى
فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله قال ابو بكر الرازي المعنى حتى يسلموا او يهاجروا لان الهجرة في سبيل الله
لا تكون الا بعد الاسلام فدلت الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم ان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله
ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال النبي صلى الله عليه وسلم
انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا بريء من كل مسلم مع مشرك فكانت الهجرة واجبة الى ان فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن
طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية وروي عن الحسن ان حكم الاية
ثابت في كل من اقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة الى دار الاسلام قائما والله اعلم **المسألة الثالثة** اعلم ان الهجرة تحصل تارة
بالانتقال عن اعمال الكفار الى اعمال المسلمين قال صلى الله عليه وسلم المهاجرون من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة في سبيل الله
عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرة لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال
حتى يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيدها بكونه
في سبيل الله فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما المعتبر
وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله ثم قال تعالى فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان
اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم واقتلوهم اينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم
في هذه الحال وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على اعدائكم واعلم انه تعالى لما امر بقتل هؤلاء الكفار استثنى عنه
موضعين الاول قوله تعالى الا الذين يصلون الى قوم قولان الاول يتصلون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا

في

في عهدكم فهم ايضا داخلون في عهدكم قال القفال رحمه الله وقد يدخل في الاية ان يقصد قوم حضرة الرسول عليه السلام فيتعذر عليهم ذلك
فيلتجئوا الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى ان يجدوا السبيل اليه والقول الثاني ان قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان
اهل مكة اكثرهم كانوا متصلين بالرسول عليه السلام من جهة النسب مع انه عليه السلام قد اباح دم الكفار منهم **المسألة الرابعة**
اختلفوا في ان القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله عهد فانه
عليه السلام وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال ولجأ اليه
فله من الجوار مثل الذي لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم ان ذلك
يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما دفع السيف عمن التجأ الى من التجأ الى المسلمين فبان يرفع العذاب في الاخرة عمن
التجأ الى محبة الله ومحبة رسوله كان اولى الموضع الثاني في الاستثناء قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم
او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا
في الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله او جاؤكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون
بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا تقاتلوهم ويحتمل ان يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى قوم بينكم
وبينهم عهد او يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا تقاتلوهم والاول اولى لوجهين احدهما قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم
والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا واثبات هذا العذر قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على
السبب الموجب لترك التعرض هو تركهم للقتال وهذا انما يستقيم على الاحتمال الاول فاما على الاحتمال الثاني فالسبب
الموجب لترك التعرض هو الاتصال بمن ترك القتال الثاني ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض اولى من جعل الاتصال
بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض واما على التقدير الثاني يصير سببا بعيدا **المسألة الثانية** قوله حصرت
صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا يريدون قتالهم لانهم اقاربهم واختلفوا
في موضع قوله حصرت صدورهم وذكروا وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار قد لان قد تقرب الماضي من الحال
الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلوة ويقال اتاني فلان ذهب عقله اي اتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الاية او جاؤكم
حصرت حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال او جاؤكم ثم اخبر بعد فقال حصرت صدورهم وعلى
هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم الثالث ان يكون التقدير جاؤكم قوما حصرت صدورهم او جاؤكم
رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف
الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم
وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان الذين استثناهم الله من الكفار او من
المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكافر الا اذا كان معاهدا او كان تاركا للقتال فانه لا يجوز
قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني انه
تعالى لما اوجب الهجرة على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول
للهجرة والنصرة الا انه كان في طريقهم من الكفار من لم يجدوا طريقا اليه خوفا من اولئك الكفار فصاروا الى قوم من المسلمين وبينهم
عهد فاقاموا عندهم الى ان امكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا اصحابه لانه يخاف الله
فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه او لانه بقي اولاده وازواجه عندهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا اولاده واصحابه
فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار **المسألة الرابعة**
قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة مأخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه ان الله تعالى من على المسلمين
بكف بأس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله تعالى قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى
قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تسليط الكافر على المؤمنين وتقويته
عليهم واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبائي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله قوم مؤمنون
لا كافرون وعلى هذا فمعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم اذا اقدمتم على مقاتلتهم
على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا
مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم وليس في الاية دلالة على انه شاء ذلك واراده والله اعلم **المسألة
الخامسة** اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على التكرير او البدل على تأويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله
لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال فان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم
والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما اذن لكم

في احدهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الاية منسوخة باية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم
انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكافرين
فقال الاصم اذا حملنا الاية على المعاهدين فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون اخرين يريدون
ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان كانوا اذا
اتوا المدينة اسلموا وعاهدوا وغرضهم ان يامنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا
الى الفتنة كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا مغلوبين منكوسين وهذا استعارة لشدة
اصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه منه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم
ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم والمعنى فان لم يعتزلوكم قتالا ولم يطلبوا
الصلح منكم ولم يكفوا ايديهم عن ايذائكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال الاكثرون وهذا يدل على انهم
اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم
الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر
بالقتال بمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام مبني على ان المعلق بكلمة ان على الشرط عدم عند عدم
الشرط وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثم قال واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان
المبين وجهان الاول انه ظاهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر
واضرارهم باهل الاسلام الثاني ان السلطان المبين هو اذن الله للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار ٥

قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ

واعلم انه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه تعالى
لما اذن في قتال الكفار فلا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه كان مسلما فذكر الله حكم هذه
الواقعة في هذه الاية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى عروة
ابن الزبير ان حذيفة بن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا ان اباه اليمان واحد من الكفار
فضربوه باسيافهم وحذيفة يقول انه ابي فلم يفهموا قوله فلا تعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين
فلما سمع النبي صلى الله عليه وسلم ازداد وقع حذيفة عنده ونزلت هذه الاية الرواية الثانية نزلت الاية في ابي الدرداء
وذلك انه كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة له فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله
وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكروا الواقعة لرسول الله عليه السلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا شققت عن قلبه
وندم ابو الدرداء فنزلت الاية الرواية الثالثة روى ابن عباس عن ابي ربيعة وكان اخا لابي جهل من امه اسلم وهاجر
خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم واقسمت امه لا تاكل ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف
حتى يرجع فخرج ابو جهل ومعه الحرث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الاحاديث وقال ابو جهل اليس ان محمدا يامرك
ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدا يديه ورجليه وجلده ابو جهل مائة
جلدة وجلده الحرث مائة اخرى فقال للحرث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي ان وجدتك خاليا ان اقتلك وروي
ان الحرث قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الان فيه فشق ذلك على عياش
وحلف ان يقتله فلما دخل على امه حلفت امه لا يزال عنه القيد الا اذا رجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك
واسلم الحرث ايضا وهاجر فوجده عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله ولما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت هذه الاية **قوله تعالى** وما كان فيه وجهان الاول
اي ما كان له فيما اتاه من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل
كانت ثابتة من اول زمان التكليف **المسئلة الثالثة** قوله الا خطأ فيه قولان احدهما انه استثناء
متصل والذاهبون الى هذا القول ذكروا وجوها الاول ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ معناه وانه يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل قتل خطاء فانه لا يؤاخذ به
الثاني ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما
اذا رأى عليه شعار الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فههنا يجوز قتله ولاشك ان هذا خطاء فان ظن انه
كافر مع انه ما كان كافرا الثالث ان في الكلام تقديما وتاخيرا والتقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومثله

شققت

المسئلة الثانية

قوله تعالى وما كان لله ان يتخذ من ولد تاويله ما كان الله ليتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم عليه شيء انما ينفي عنه ما لا يليق به وايضا قال
تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا الشجر انما نفى عنهم ان يمكنهم انباتها
فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر الرابع ان وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل هو ان يقال الاستثناء
من النفي اثبات وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال لان هذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي
اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه لان الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به وعنه
واذا كان تاثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال من النفي ليس باثبات
قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور لا نكاح الا بولي ويقال لا مال الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في هذه الصور لا يفيد
ان يكون الحكم المستثنى من النفي اثباتا الخامس قال ابو هاشم وهو احد رؤساء المعتزلة تقدير الاية وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا قال والمراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرج عن كونه مؤمنا الا ان يكون خطأ فانه لا يخرج
عن كونه مؤمنا واعلم ان هذا الكلام بناء على ان الفاسق ليس بمؤمن وهو اصل باطل القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى
لكن ونظيره في القران كثير قال تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش
الا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما **المسئلة الرابعة** في انتصاب قوله خطأ
وجوه الاول انه مفعول له والتقدير ما ينبغي ان يقتله لعلة من العلل الا لكونه خطأ الثاني انه حال والتقدير لا يقتله البتة
الا حال كونه خطأ الثالث انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا خطاء

قوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه القتل على ثلثة اقسام عمد وخطأ وشبه عمد اما العمد فهو ان يقتل
قتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان ذلك جارحا او لم يكن وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان احدهما ان يقصد
رمي المشرك او الطائر فاصاب مسلما والثاني ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد
اما شبه العمد فهو ان يضربه بعصا خفيف لا تقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب ٥
المسئلة الثانية قال ابو حنيفة القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت هذه
الاية فيجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص **حجة الشافعي** انه قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص اما
بيان انه قتل فيدل عليه القران والخبر اما القران فهو انه تعالى حكى عن موسى انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز مسمى
بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي قال في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا وكان الصادر عن موسى بالامس ليس الا الوكز
فثبت ان القبطي سماه قتلا وايضا ان موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون واجمع المفسرون
المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز وايضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت نفسا فنجيناك من الغم
وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى واما الخبر فهو قوله عليه السلام الا ان قتيل الخطاء
قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتيلا فثبت بهذين الدليلين انه حصل القتل واما انه عمد فلان الكلام فيه داخل في
السفسطة فان من ضرب راس انسان بحجر الرحا او صلبه او غرقه او خنقه ثم قال ما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما
عدوان فلا منازع فيه مسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب القصاص للنص والمعقول اما النص فهو جميع الاية على وجوب
القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء
سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما المعقول فهو ان المقصود من شرع القصاص
صيانة النفوس عن الاهدار وقال تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب واذا كان المقصود من شرع القصاص صون الارواح
عن الاهدار والاهدار من المثقل فهو في المحدود وكانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى
ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في آلة الاهدار والعلم الضروري حاصل بان ذلك غير معتبر والكلام
في الفقهيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد احتجوا بقوله عليه السلام الا ان قتيل العمد
الخطا قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله قتيل الخطا
تدل على انه لا بد وان يكون معنى الخطاء حاصلا فيه وقد بينا ان من خنق انسانا او ضرب راسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت اقصد قتله
وان كان عاقلا فلا بد بديهة عقله تعلم انه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطاء فيه **المسئلة
الثالثة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي رضي الله عنه يوجب احتج ابو حنيفة
بهذه الاية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطا فشرط كونه خطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له انه تعالى

قال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا بجواز نكاح الامة
فكذا هاهنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في قتل العمد الخبر والقياس اما الخبر فهو ما روى واثلة بن الاسقع قال
اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه واما القياس
فهو ان الغرض بالاعتاق هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة
اتم وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة اخرى من باب الشبه فقال لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الحرم والاحرام سوينا بين العامد
وبين الخاطي الا في الاثم فكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تاكيد اخر وهو ان نقول مثال نص الله في العامد واوجبنا على الخاطي فهاهنا
نص على الخاطي فان نوجبه على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له من النار اشد كان ذلك اولى **المسألة
الرابعة** قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والاوزاعي وابو حنيفة
رضي الله عنهم يجزي الصبي اذا كان احد ابويه مسلما حجة ابن عباس هذه الاية فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون
موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب
ان لا يجزي حجة الفقهاء ان قوله من قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير
المسألة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه الدية في العمد وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلثون حقة
وثلثون جذعة واربعون خلفة في بطونها اولادها واما في الخطأ فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون
بنو لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة واما ابو حنيفة فهو ايضا هكذا يقول في الكل الا في شيء واحد وهو انه اوجب الدية
في القران ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة كيفية الدية الى السنة والقياس اما السنة فما يدل عليه واما القياس
فانه محال للمناسبات والتعليلات المعتزلة في تعليل الاسنان وتعيين الاعداد فلم يبق هاهنا مطمع الا في باب الشبه ونرى
ان الدية وجبت بسبب اقوى من السبب الموجب للزكوة ثم راينا ان الشرع لم يجعل لبني مخاض مدخلا في باب الزكوات فوجب ان لا يكون
لها مدخل في باب الدية ايضا وحجة ابي حنيفة ان البراءة كانت ثابتة والاصل في الثابت البقاء وكانت البراءة الاصلية باقية ولا
نعدل عن هذا الدليل الا لدليل اقوى منه فنقول الاقل متفق عليه فاعترفنا بوجوبه واما الزائد عليه فوجب ان يبقى على النفي
الاصلي والجواب ان الذمة مشغولة بوجوب الدية والاصل في الثابت البقاء وقد راينا حصول الاتفاق على السقوط باداء
اكثر ما قيل فيه فوجب ان لا يحصل ذلك السقوط عند اداء اقل ما قيل فيه **المسألة السادسة** قال الشافعي رضي الله
عنه اذا لم يوجد الابل فالواجب اما الف دينار او اثنا عشر الف درهم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه عشرة الف درهم **حجة الشافعي**
ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار وثمانية الاف فلما
استخلف عمر قام خطيبا وقال ان الابل قد غلت اثمانها ثم ان عمر فرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثني عشر الف
درهم وجه الاستدلال ان عمر ذكر ذلك في مجموع الصحابة وما انكروا عليه فكان اجماعا **حجة ابي حنيفة** ان الاخذ بالاقل اولى
وقد سبق جوابه **المسألة السابعة** قال ابو بكر الاصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل
عليه وجوه الاول ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك انه ايجاب هذا التحرير والايجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك
الفعل والمذكور قبل هذه الاية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب القطع بان هذا التحرير
انما اوجبه الله عليه لا على غيره الثاني ان هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو ان الضمان لا يجب الا على المتلف اقصى ما في الباب
ان هذا الفعل صدر منه على سبيل الخطاء ولكن الفعل الخطا قائم في قيم المتلفات واروش الجنايات مقام العمد مع ان تلك
الضمانات لا تجب الا على المتلف فكذا هاهنا الثالث انه تعالى اوجب في هذه الاية شيئين احدهما تحرير الرقبة المؤمنة
والثاني تسليم الدية المسلمة الكاملة ثم انعقد الاجماع على ان التحرير واجب على الجاني فكذا الدية وجب ان تكون واجبة
على القاتل ضرورة ان اللفظ واحد في الموضعين الرابع ان يقال لم تصدر منه جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب ان لا يلزمهم شيء
بالقران والخبر اما القران فقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت واما الخبر فما روى ان ابا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا فقال ابني
فقال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم انه ليس المقصود الاخبار عن نفس الجناية انما المقصود بيان ان جنايتك لا تتعدى الى
ولدك او بالعكس وكل ذلك يدل على ان ايجاب الدية على الجاني اولى من ايجابها على الغير الخامس ان النصوص تدل على ان مال
الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد ان ياخذه منه قال تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
وقال عليه السلام كل امرئ احق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه
المنصوصات للعمومات في الاشياء التي عرفنا بنص القران كونها موجبة لجواز الاخذ كما قلنا في الزكوات وكما قلنا في اخذ
الضمانات واما في ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القران بخبر الواحد لا يجوز لان القران معلوم

وخبر

وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولان هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد على
مخالفة جميع اصول الشريعة فوجب رده واما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والاثر اما الخبر فما روى المغيرة ان امراة ضربت
بطن امراة اخرى فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف ندي
من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك بطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية واما الاثر فهو ان عمر قضى
على علي رضي الله عنهما بان يعقل عن موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن اخي صفية وقضى للزبير بميراثها
فهذا يدل على ان الدية انما تجب على العاقلة **المسألة الثامنة** مذهب اكثر الفقهاء على ان دية المراة نصف دية
الرجل وقال الاصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء ان عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك وان المراة في
الميراث والشهادة على النصف من الرجل وكذلك في الدية وحجة الاصم ان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله واجمعوا على ان هذه الاية دخل فيها حكم الرجل والمراة فوجب ان يكون الحكم فيهما ثابتا بالسوية **المسألة
التاسعة** اتفقوا على ان دية الخطا مخففة في ثلث سنين الثلث في سنة والثلثان في سنتين والكل في ثلث سنين استفادوا
من ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه احد من السلف فكان اجماعا **المسألة العاشرة** لا فرق بين هذه الدية في انه تقضى
منها الدين وتنفذ منها الوصية وتقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله روي ان امراة جاءت فطلبت نصيبها من دية الزوج فقال عمر
لا اعلم لك شيئا الا الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بان الرسول صلى الله عليه وسلم امره ان يورث الزوجة
من دية زوجها فقضى عمر بذلك واذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الاية فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه
تحرير رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الانسان في اصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء كما قال
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوبها فلا جرم سميت ازالة الملك تحريرا
اي تخليصا لذلك الانسان عما يكدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا راسا من الرقيق والمراد من الرقبة
المؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا تجوز الا رقبة قد صامت وصلت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله
ودية مسلمة الى اهله قال الواحدي الدية من الودي كالشية من الوشي والاصل ودية فحذفت الواو يقال ودى فلان لفلان
اذا ادى ديته الى وليه ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات ودون ما يؤدى
في بدل الاطراف والاعضاء ثم قال تعالى الا ان يصدقوا اصله يتصدقوا فادغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق الاعطاء قال
الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين والمعنى الا ان يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف
تقدير الاية وتجب عليه الدية وتسليمها الى حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله ان يتصدقوا في محل النصب على الظرف ويجوز
ان يكون حالا من اهله بمعنى الا متصدقين ثم قال تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة واعلم انه تعالى ذكر في الاية
الاولى ان من قتل على سبيل الخطا مؤمنا فعليه تحرير رقبة وتسليم الدية وذكر في هذه الاية ان من قتل على سبيل الخطا مؤمنا
من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده ان المقتول ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت
على ايجاب الدية في هذه الاية مع ذكرها فيما قبل هذه الاية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة في هذه الصورة واذا ثبت هذا
فنقول كلمة من في قوله من قوم عدو لكم اما ان يكون المراد هاهنا كون هذا المقتول من سكان دار الحرب او المراد كونه ذا النسب منهم
والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل
الخطا وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الاول بل المراد وان كان المقتول خطا من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب
قتله الواقع على سبيل الخطا هو تحرير الرقبة فاما وجوب الدية فلا قال الشافعي وكما دلت الاية على هذا المعنى فالقياس
يقويه اما انه لا تجب الدية فلانا لو اوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الى ان يبحث
عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية
على قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب واما الكفارة فانها حق الله تعالى لانه لما صار
ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله فاذا اعتقه
فقد اقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات فظهر ان القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة ثم قال
تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة وفيه مسائل **المسألة الاولى**
قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان احدهما ان المراد منه المسلم وذلك لانه تعالى ذكر اولا حال المسلم القاتل
خطا ثم ذكر حال المسلم المقتول خطا اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول اذا كان فيما بين اهل العهد واهل الذمة
ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل الاية على هذا اللفظ جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول ان قوله وان كان لا بد من اسناده
الى شيء جرى ذكره فيما تقدم والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطا فوجب حمل اللفظ عليه القول الثاني ان المراد

منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم اي على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الاول من وجوه الاول ان المسلم المقتول خطأ سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الاية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطأ من كان في دار الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا تجب الدية في قتله واما في هذه الاية فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز الثاني لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث ان قوله بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونهم منهم مجمل لا يدري انهم منهم في اي الامور واذا حملناه على كونهم منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم في كونه معاهدا وجب ان يكون ذميا او معاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الاوجه اما الاول فجوابه انه تعالى ذكر المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب فبين ان الدية لا تجب في قتله وذكر القسم الثاني وهو ان المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع اهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان اهله هم المسلمون الذين تصرف ديته اليهم واما الثالث فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الاية السابقة بفي يعني في قوم عدو لكم فكذا ههنا يجب ان يكون المعنى ذلك لا غير واعلم ان فائدة هذا البحث يظهر في مسألة شرعية وهو ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي رضي الله عنه دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية قال ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد منه الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول قد بينا ان الاية نازلة في حق المؤمنين لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا فبتقدير ان يثبت انها نازلة في حق اهل الذمة لم يدل على مقصودهم لانه تعالى اوجب في هذه الاية دية مسلمة فهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم بان الدية التي اوجبها في حق الذمي هي الدية التي اوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز ان تكون دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا آخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فاذا ادعيتم ان مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج

المسألة الثانية لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وههنا عكس هذا الترتيب ويمكن ان يقال ان المقصود منه بيان ان الواو لا تفيد الترتيب اذ لولا هذه الفائدة لتوجه الطعن في احدى الايتين فصار هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا

المسألة الثالثة في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان احدهما قال ابن عباس هم اهل الذمة من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اي فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا كان معسرا وقال مسروق انه بدل على مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستئناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس وقوله توبة من الله انتصب بمعنى ما تقدم كانه قيل اعملوا بما اوجب الله لاجل التوبة من الله اي ليقبل توبتكم وهذا كما يقال فعلت ذلك حذر الشر فان قيل قتل الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله قلنا فيه وجوه الاول ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لما صدر عنه ذلك الفعل الا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كان حربيا فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر انه ما كان يقع فيه ومن رمى الى صيد فاخطأ واصاب انسانا فلو احتاط فلا يرمي الا في موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في تلك الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه لان الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم والوجه الثالث في الجواب ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يقصد ولم يتعمد حكيم بانه ما واخذه بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يتعمده ويختار واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا ان افعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه حكيما كونه عالما بعواقب الامور قالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب ان في كل موضع من القران ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في افعاله والاتقان والاحكام عائدان الى كيفية الفعل

قوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك

في سو

في سورة البقرة وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الاية مسائل

المسألة الاولى استدلت الوعيدية بهذه الاية في امرين احدهما على القطع بوعيد الفساق والثاني على خلودهم في النار ووجه الاستدلال ان كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا في الجواب عنها وزعم الواحدي ان الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الاية طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضي شيئا منها لان الذي ذكروه اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمده وجهان الاول اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة والثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال والتقدير انه سيجزى جهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذي زعم انه خير مما قاله غيره واقول اما الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل وقد ورد في حق الكفار لا يقدح في ذلك الكلام فسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ يقتضي كونه عاما في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخرى تمنع من تخصيص هذه الاية بالكافر وبيانه من وجوه الاول انه تعالى امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فذكر في هذه الاية ثلاث كفارات كفارة قتل المسلم في دار الاسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه من اهل الذمة واهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل اهل العهد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بيانا للحكم المختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطأ وجب ان يكون ايضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم فلا اقل من دخولهم فيه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا واجمع المفسرون على ان هذه الايات انما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فاسلموا فقتلوهم وزعموا انهم اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الايات وردت في نهي المؤمنين من قتل الذين يظهرون الايمان ايضا تقتضي ان يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الاية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار الثالث انه ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ولهذا الطريق عرفنا ان قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء وقوله والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب ان يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فيلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال لم يكن الاية مخصوصة بالكافر وجه الرابع ان المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر او هذا القتل المخصوص فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر فمن كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل اثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية جارية مجرى ما يقال ان من يتنفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه لان القتل العمد لما لم يكن له تاثير في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشأ هذا الوعيد وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس بشيء واما الوجه الثاني من الوجهين الذين اختارهما فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز الخلف فيه على الله فقد جوز الكذب على الله وهو خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز ايضا الخلف في وعيد الكفار وايضا اذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القران وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية على انه يوصل اليهم جزاءه وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بتقدير ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد له عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى واعلم انا نقول هذه الاية مخصوصة في موضعين احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فيحق تخصيص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وايضا فهذه الاية احدى عمومات الوعيد وعمومات

الثاني من عمومات الوعيد وما ذكروه في ترجيح وجوه الوعيد قد أجبنا عنه وبينا أن عمومات الوعد أكثر وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون **المسألة الثانية** نقل عن ابن عباس أنه قال توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء إنها مقبولة ويدل عليه وجوه **الأول** أن الكفر أعظم من هذا القتل فإذا قبلت التوبة من الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول **الحجة الثانية** قوله تعالى في آخر الفرقان والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً وإذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة كان أولى **الحجة الثالثة** قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعدنا بالعفو عن كل ما سوى الكفر فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى

قوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً

اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمن وأمر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دماً حراماً بتأويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على أن الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا وكذا في الحجرات من تثبت تثبتاً والباقون بالنون من التبيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت قال إنه خلاف الإقدام والمراد في الآية التأني وترك العجلة ومن رجح التبيان قال المراد من الآية الكشف والإيضاح **المسألة الثانية** الضرب في الأرض معناه السير فيها بالسفر للتجارة والجهاد وأصله من الضرب باليد وهو كناية عن الإسراع في السير فإن من ضرب إنساناً كانت حركته عند ذلك الضرب سريعة فجعل الضرب كناية عن الإسراع في السير قال الزجاج معنى ضربتم في سبيل الله أي غزوتم وسرتم إلى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم أراد الانقياد والاستسلام إلى المسلمين ومنه قوله تعالى وألقوا إلى الله يومئذ السلم أي استسلموا الأمر ومن قرأ السلام بالألف فله معنيان **أحدهما** أن يكون المراد السلام الذي هو تحية المسلمين أي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية إنه إنما قالها تعوذاً فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما أظهره **والثاني** أن يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمناً وأصل هذا من السلامة لأن المعتزل عن الناس طالب للسلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمناً بفتح الميم من أمنه أي لا نؤمنك **المسألة الثالثة** في سبب نزول هذه الآية روايات **الرواية الأولى** أن مرداس بن نهيك رجل من أهل فدك أسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قومه وأميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته فلما رأى الخيل ألجأ غنمه إلى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا إله إلا الله محمد رسول الله السلام عليكم فقتله أسامة بن زيد وساق غنمه فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فوجد وجداً شديداً وقال قتلتموه إرادة ما معه ثم قرأ الآية على أسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا إله إلا الله فقال أسامة فما زال يعيدها حتى وددت أن لم أكن أسلمت إلا يومئذ ثم استغفر لي وقال أعتق رقبة **الرواية الثانية** أن القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الأضبط فحياه بتحية الإسلام وكانت بين محلم وابن أضبط في الجاهلية إحنة فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة أيام حتى مات فدفنوه فلفظته الأرض ثلاث مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن الأرض لتقبل من هو شر منه ولكن الله أراد أن يريكم أعظم عبرة ثم أمر أن يلقى عليه الحجارة والرواية أن المقداد بن الأسود قد وقعت له مثل واقعة أسامة قال فقلت يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال أسلمت لله تعالى أفأقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله لا تقتله فقلت يا رسول الله إنه قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلتك وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال وعن عقبة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أشرع أحدكم الرمح إلى الرجل فإن كان سنانه عند ثغرة نحره فقال لا إله إلا الله فليرفع عنه الرمح فقال القفال رحمه الله ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت بعد وقوعها بأسرها فكان كل فريق يظن أنها نزلت في واقعته **المسألة الثالثة** اختلفوا في أن توبة الزنديق هل تقبل أم لا فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه الأول هذه الآية فإنه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل أوجب ذلك في الكل **الحجة الثانية** قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع أصناف الخلق **المسألة الرابعة** إسلام الصبي صحيح عند أبي حنيفة رضي الله عنه وقال الشافعي لا يصح قال أبو حنيفة دلت هذه الآية على صحة إسلام الصبي لأن قوله لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي رضي الله عنه لو صح الإسلام منه لوجب لأنه لو لم يجب لكان ذلك إذناً في الكفر وأنه غير جائز لكنه غير

واجب عليه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث وعن الصبي حتى يبلغ **المسألة الخامسة** قال أكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني أنا مؤمن أو قال أنا مسلم لا يحكم بهذا القدر بإسلامه لأن مذهبه أن الذي هو عليه هو الإسلام وهو الإيمان ولو قال لا إله إلا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم بإسلامه لأن فيهم من يقول إنه رسول إلى العرب لا إلى الكل وفيهم من يقول إن محمداً الذي هو الرسول الحق إنه بعد ما جاء وسيجيء بعد ذلك بل لا بد من أن يعترف بأن الذي كان عليه باطل وأن الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله أعلم ثم قال تعالى تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال أبو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال إن الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وإنما سمي متاع الدنيا عرضاً لأنه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضاً لأنه عارض زائل غير باق لقلة لبثه وقوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثواباً كثيراً فنبه تعالى بتسميته عرضاً على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله فعند الله مغانم كثيرة على أن ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً ثم قال كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين ألقوا السلم وليس فيه بيان أن هذا التشبيه فيماذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوهاً **الأول** أن المراد أنكم أول ما دخلتم في الإسلام كما سمعت من أفواهكم كلمة الإسلام حقنت دماؤكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول علم بأن قلبكم موافق لما في لسانكم فعليكم أن تفعلوا بالداخلين في الإسلام كما فعل بكم وأن تعتبروا ظاهر القول وأن لا تقولوا إن إقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لأجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره أكثر المفسرين لأن لهم أن يقولوا ما كان إيماننا مثل إيمان هؤلاء لأنا آمنا على الطواعية والاختيار وهؤلاء أظهروا الإيمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر **الوجه الثاني** قال سعيد بن جبير المراد أنكم كنتم تخفون إيمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعي إيمانه عن قومه ثم من الله عليكم بإعزازكم حتى أظهرتم دينكم فأنتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا أيضاً فيه إشكال لأن إخفاء الإيمان ما كان عاماً فيهم **الثالث** قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا إله إلا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا يتوجه عليه إشكال الأول والأقرب عندي أن يقال إن من ينتقل من دين إلى دين ففي أول الأمر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى إلى أن يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكأنه قيل لهم كنتم في أول الأمر إنما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة إلى الإسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر فكذا هؤلاء لما حدث فيهم ميل ضعيف إلى الإسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الإيمان فإن الله تعالى يؤكد حلاوة الإيمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان **الأول** أن يكون هذا متعلقاً بقوله كذلك كنتم من قبل يعني أن إيمانكم كان مثل إيمانهم في أنه إنما عرف منكم مجرد القول اللساني دون ما في القلب أي في أنه كان في ابتداء الأمر حاصلاً بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الإيمان في قلبكم وأعانكم على العمل به والمحبة له **والثاني** أن يكون هذا منقطعاً عن هذا الموضع ويكون متعلقاً بما قبله وذلك لأن القوم لما قتلوا من تكلم بلا إله إلا الله ثم إنه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم أنه من العظائم قال فمن الله عليكم أي من عليكم بأن قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم أعاد الأمر بالتبيين فقال فتبينوا وإعادة الأمر بالتبيين تدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل ثم قال تعالى إن الله كان بما تعملون خبيراً والمراد منه الوعيد والزجر عن إظهار خلاف الإضمار

قوله تعالى

لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم

اعلم أن في كيفية النظم وجوهاً **الأول** ما ذكرنا أنه تعالى لما رغب في الجهاد أتبع ذلك ببيان أحكام الجهاد فالنوع الأول من أحكام الجهاد تحذير المسلمين عن قتل المسلمين وبيان الحال عن قتلهم على سبيل الخطأ كيف وعلى سبيل العمد كيف وعلى سبيل تأويل الخطأ كيف فلما ذكر ذلك الحكم أتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية **الوجه الثاني** لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في قلبهم إذ ذاك الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه مثل هذا المحذور فلا جرم ذكر الله عقيبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهدين على غيرهم إزالة لهذه الشبهة **الوجه الثالث** أنه تعالى لما صدر منهم قتل من تكلم بكلمة الشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كأنه قيل من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله فليحترز صاحبها من تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة والله أعلم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرئ غير أولي الضرر بالحركات الثلاث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون المعنى لا يستوي القاعدون غير أولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى والتابعين غير أولي الإربة وذكرنا جواز أن يكون غير صفة للمعرفة في قوله غير المغضوب وقال الزجاج ويجوز أن يكون غير رفعاً على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون إلا أولو الضرر والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله ما فعلوه إلا قليل منهم وأما القراءة بالنصب ففيه وجهان **الأول** أن يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوي القاعدون إلا أولي الضرر وهو اختيار الأخفش **الثاني** أن يكون نصباً على الحال المعنى لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما يقول جاءني زيد غير مريض أي جاءني زيد صحيحاً

وهذا قول الزجاج والفراء وهو كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد واما القراءة بالجر فعلى انه صفة المؤمنين فهذا بيان الوجه في هذه القراءة [illegible] القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء [illegible] المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج روي في التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من اولي الضرر فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حالنا كما ترى ونحن نشتهي الجهاد فهل لنا من طريق فنزل غير اولي الضرر فاستثناهم الله من جملة القاعدين [illegible] وقال الاخرون القراءة بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة [illegible] اولي الضرر من سلك الفضولية واذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين وكان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة كانت القراءة بالرفع اولى **المسألة الثانية** الضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض او لعدم الاهبة **المسألة الثالثة** حاصل الاية لا يستوي القاعدون والمجاهدون [illegible] ولقد عيرا اولي الضرر يدل على ان المؤمنين القاعدين [illegible] على الصفة فقد زال التخصيص بالصفة [illegible] النفي لنفس ثبات ثم يلزم من ذلك ايضا [illegible] هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول [illegible] في قوله اذا نصحوا لله ورسوله واعلم ان [illegible] السلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة [illegible] فات عليه السلام اذا مرض العبد قال الله [illegible] اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات [illegible] شيئا وذكروا في تفسيره قوله عليه السلام نية المؤمن [illegible] الذي اذا كه في مدح جوع واما المعقول [illegible] حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل [illegible] **المسألة الرابعة** لقائل ان يقول [illegible] النفس على المال في الاية التي هي فيها [illegible] قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم [illegible] النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس [illegible] المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستواء [illegible] باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب [illegible] الباقي قوله درجة اي بفضيلة والتقدير [illegible] الثالث قوله درجة نصب على التمييز [illegible] منهما درجة دلالة على ان فرض الجهاد على الكفاية [illegible] تعالى على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا [illegible] ورحمة وفيه مسائل **المسألة الاولى** [illegible] قوله وفضل الله المجاهدين في معنى قوله اجرهم اجرا عظيما ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة [illegible] عطف بيان ونعمة ورحمة معطوفتين على درجات والله اعلم **المسألة الثانية** لقائل ان يقول [illegible] ههنا ذكر درجات والله اعلم **المسألة الثالثة** وجوابه من وجوه الاول المراد بالدرجة [illegible] بل الدرجة الواحدة بالجنس والواحدة بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة [illegible] الثاني ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضراء بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء بدرجات [illegible] قلنا بان قوله اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضراء الثالث فضل الله [illegible] درجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة وبالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال [illegible] المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فقيد هذا بالجهاد بالمال والنفس ثم كان تعدد وفضل الله [illegible] اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والاصل عدم التكرار فوجب [illegible] من يكون مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلوب وهو [illegible] كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب عن [illegible] الاشتغال وفي طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات

المسألة الثالثة قالت الشيعة دلت الاية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي منه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين واذا كان كذلك وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة علي لقتل الكفار كان اكثر من مباشرة الرسول عليه السلام لذلك فيلزمكم بحكم هذه الاية ان يكون علي افضل من محمد وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول عليه السلام كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا مثله في حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضوان الله عليه لما اسلم في اول الامر سعى في اسلام سائر الناس حتى اسلم على يده عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وبماله وعلى ذلك الوقت كان علي صبيا ما كان احد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي لوجهين الاول ان جهاد ابي بكر كان في اول الامر حين كان الاسلام في غاية الضعف واما جهاد علي فانما ظهر في المدينة وكان الاسلام في ذلك الوقت قويا والثاني ان جهاد ابي بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل الصحابة العشرة انما اسلموا على يده وهذا هو النوع من الجهاد هو حرفة النبي صلى الله عليه وسلم واما جهاد علي فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت الاية على ان نعيم الجنة لا ينال الا بالعمل لان التفاوت في العمل لما اوجب التفاوت في الفضيلة والثواب دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم في ذلك يجوز ان يقال العمل علة الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له **المسألة الخامسة** قالت الشافعية الاية دلت على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية اذ لو كان من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا بالحسنى اذا ثبت هذا فنقول اذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين فلو اقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب افضل من الاشتغال بالنكاح

قوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم

اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الحرب وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء ان شئت جعلت توفيهم ماضيا ولم تضم تاء مع التاء فيكون مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير يكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة والله اعلم **المسألة الثانية** في هذا التوفي قولان الاول وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الذي خلق الموت والحياة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا خالق الموت هو الله والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة اعوانه القول الثاني توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن **المسألة الثالثة** في خبر ان وجوه الاول انه هو قوله قالوا لهم فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر هو قوله فاولئك ماواهم جهنم فيكون قالوا فيم كنتم في موضع نصب على الحال لظالمي لانه نكرة الثالث ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي انفسهم ففيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى توفاهم الملائكة في حال ظلمهم وهو وان اضيف الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء اريد به الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة ثاني عطفه عن سبيل الله فالتقدير ممطر لنا وبالغا الكعبة وثانيا عطفه والاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية **المسألة الثانية** الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية قال فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الاية قولان الاول ان الذين اسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الاية انهم ظالمون انفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة اما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم من حرب اعدائه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا وكذا او لم نكن في شيء وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين

أخبارًا عن كونه كذلك فقط ولما قال إنه كان كذلك كان هذا أخبارًا أوقع مدحه على وفقه فكان ذلك أدل على كونه صدقًا وحقًا ومبرأ عن الكذب والخلف واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فإنه لو لم يحصل هنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما أخبر عن العفو والمغفرة دل على حصول الذنب ثم إنه تعالى وعد بالعفو مطلقًا من غير تقييد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه

قوله تعالى

ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغمًا كثيرًا وسعة

اعلم أنه تعالى لما رغب في الهجرة ذكر بعده ما لأجله يمتنع الإنسان عن هجرة الوطن وبين الجواب عنه واعلم أن ذلك المانع أمران الأول أن يكون في وطنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش فأجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغمًا كثيرًا وسعة يقال راغمت الرجل إذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فإنهم يقولون رغم أنفه ويريدون أنه وصل إليه شيء يكرهه وذلك لأن الأنف عضو في غاية القوة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم أنفه كناية عن الذل ...

المسألة الخامسة استدل قوم بهذه الآية على أن الغازي إذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب أجره وهذا ضعيف لأن لفظ الآية مخصوص بالأجر وأيضًا فاستحقاقه من الغنيمة متعلق بحيازتها إذ لا تكون غنيمة إلا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه ثم قال تعالى وكان الله غفورًا رحيمًا أي ويغفر الله ما كان منه من القعود إلى أن خرج ويرحمه بإكمال أجر المجاهدين

قوله تعالى

وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا

اعلم أن أحد الأمور التي يحتاج المجاهد إليها معرفة كيفية أداء الصلاة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكر الله تعالى في هذه الآية وههنا مسائل **المسألة الأولى** ذكر الواحدي رحمه الله أنه يقال قصر فلان صلاته وأقصرها وقصرها كل ذلك جائز وقرأ ابن عباس تقصروا من أقصر وقرأ الزهري من قصر وهذا دليل في اللغات الثلاث **المسألة الثانية** اعلم أن لفظ القصر مشعر بالتخفيف لأنه ليس صريحًا في أن المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها أو كيفيتها فلا جرم حصل في الآية قولان الأول وهو قول الجمهور أن المراد هو القصر في عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضًا على قولين الأول أن المراد منه صلاة المسافر وهو أن كل صلاة تكون في الحضر أربع ركعات فإنها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا ...

فذاك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب
الملطخ بالدم ليس بشيء من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة الشيء مقام شيء آخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا اولى
الثالث ان من في قوله من الصلاة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة فثبت بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط
بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات
ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير
هيئة الصلاة مذكور في الآية التي بعد هذه فوجب ان يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف بعض الركعات لئلا يلزم التكرار
المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه القصر رخصة فان شاء المكلف اتم وان شاء اكتفى على القصر وقال ابو
حنيفة رضي الله عنه القصر واجب فان صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلاته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته
واحتج الشافعي على قوله بوجوه الاول قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا
جناح عليك في اداء الصلاة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر لو رفع التكليف بذلك الشيء فاما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ
غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فانه اجاب عنه بان المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات بل تخفيف الاعمال واعلم
انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الآية على ما ذكروه وسقط هذا العذر وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فقال انهم لما الفوا الاتمام
فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر فيقال له هذا الاحتمال انما يخطر ببالهم اذا قال الشارع
رخصت لكم في هذا القصر اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر او حرمت عليكم الاتمام وجعلت بعد الصلاة منكم
فهذا الاحتمال لا يخطر ببال عاقل اصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به الحجة الثانية ما روت عائشة رضي الله عنها قالت
اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله بابي انت وامي قصرت واتممت وصمت
وافطرت فقال احسنت يا عائشة وما عابها على ذلك فكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر انكار من الصحابة عليه الحجة الثالثة
ان جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين فكذا هاهنا واحتجوا ابو حنيفة بالاحاديث منها
ما روى عمر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال فيه صدقة تصدق الله بها على عباده فاقبلوا صدقته وظاهر الامر للوجوب
وعن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون
القصر مشروعا جائزا الا ان الكلام في انه هل يجوز غيره وما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به اولى **المسألة
الرابعة** قال بعضهم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبي عليه السلام المدينة اقرت صلاة السفر ركعتان وزيد في صلاة
الحضر واعلم ان لفظ الآية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات ولو كان الامر على
ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلاة السفر بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر **المسألة الخامسة** زعم داود واصحاب
الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء وزعم جمهور الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة واحتج
اهل الظاهر بالآية فقال ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة جملة مركبة من شرط وجزاء الشرط
هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء والسفر سواء كان طويلا او قصيرا فهو ضرب في الارض
فوجب ان تحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا او قصيرا اقصى ما في الباب ان يقال هذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان
من محلة الى محلة ومن دار الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الانتقال من محلة الى محلة ان لم يسم انه ضرب في الارض فقد
زال الاشكال وان سمي بذلك فنقول اجمع المسلمون على انه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع والعام بعد
التخصيص حجة فوجب ان يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا او كثيرا والثاني ان قوله واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل
الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما فامتنع جعله شرطا
لثبوت هذا الحكم علمنا انه مغاير لمطلق الانتقال وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب والبعيد فعلمنا
دلالة الآية على حصول الرخصة في مطلق السفر اما الفقهاء فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر قالوا والذي يدل عليه
انه حصل في المسألة روايات فالرواية الاولى ما روي عن عمر انه قال تقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي والثانية قال
ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر والثالثة قال انس بن مالك يقصر في خمسة فراسخ الرابعة قال الحسن مسيرة ليلتين الخامسة
قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المدائن وهو مسيرة ثلاثة ايام وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر هكذا رواه ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد والسادسة
قال مالك والشافعي مسيرة اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف
الناس في هذه الاقوال يدل على ان الاجماع انعقد على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه

الاقاويل يدل على انهم لم يجدوا في المسألة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب واما
سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا الحكم
ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الآية واذا كان هذا الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط فلهذا
سكتوا عن هذه المسألة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة عولوا في تقدير المدة ثلاثة ايام على قوله عليه السلام يمسح المسافر ثلاثة ايام وهذا يقتضي
انه اذا لم يحصل المسح ثلاثة ايام ان لا يكون مسافرا واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المشروع في السفر واما اصحاب الشافعي فانهم عولوا
على ما روى مجاهد وعطاء بن ابي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة
الى عسفان قال اهل الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين
الاول ان القرآن وخبر الواحد سنة كان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان القرآن
اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز الثاني انه روي في الخبر انه عليه السلام قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود فهذا الخبر لما ورد
على مخالفة عموم الكتاب وجب ان يكون مردودا الوجه الثاني في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار آحاد وردت في واقعة تعم
الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة انما قلنا ان الحاجة اليها عامة لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر الاوقات في السفر وفي الغزو
فلو كان رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر لكان الحاجة الى معرفة مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق كل المكلفين ولو كان الامر كذلك
لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو على خلاف ظاهر القرآن ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة
واذا كان كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها الثالث ان دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة واذا
تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن فهذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب ان يقال ان كلمة
اذا وكلمة ان لا يفيدان الا كون الشرط مستعقبا للجزاء فاما كونه مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار واذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت ثانيا لم يقع وهذا يدل على ان كلمة ان وكلمة اذا
لا تفيدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بالآية فان الآية لا تفيد الا ان الضرب في الارض يستعقب مرة واحدة
هذه الرخص وعندي الامر كذلك فيما اذا كان السفر طويلا فاما السفر القصير فانما نثبت الآية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت ان الامر
ليس كذلك فقد سقط الاستدلال واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل التي تمسك بها المجتهدون بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن
فكانت مقبولة صحيحة **المسألة السادسة** زعم داود ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف وهو قوله لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشيء فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز دفع هذا الشرط
بخبر من اخبار الآحاد لانه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم وذكروا وجوها متكلفة في الآية ليتخلصوا من
هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا عموم وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة ان وكلمة اذا لا تفيدان عند
حصول الشرط حصول المشروط ولا يلزم ان عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة واذا ثبت هذا فقوله
تعالى ان خفتم يقتضي ان عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة واذا كان كذلك كانت الآية ساكتة عن حال الامن بالنفي وبالاثبات فاثبات
الرخصة حال الامن بخبر الواحد يكون اثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا
لما كان هذا الحكم ثابتا حال الامن وحال الخوف فما الفائدة في تقييده بحال الخوف قلنا ان الآية نزلت على غالب اسفار النبي عليه السلام واكثرها لم
يخل عن خوف العدو فذكر الله هذا الشرط من حيث انه هو الاغلب في الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر المذكور في الآية المراد منه
الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود وذلك هو الصلاة مخصوصة بحال الخوف فان وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ولا
ولا مجزية صحيحة والله اعلم ثم قال لاهل الظاهر ان ظاهر هذه الآية يقتضي ان لا يجوز القصر الا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما
لو حصل الخوف بسبب آخر فوجب ان لا يجوز القصر في الصلاة فان التزموا ذلك سلموا من الطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم
لانه تعالى قال ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص ولهم ان يقولوا انا نقول ان حصل اجماع
الامة فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الاجماع وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال
لانا نلتزم انه لا يجوز القصر الا مع هذا الخوف المخصوص اما قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم ففيه وجهان الاول ان خفتم ان يفتنوكم عن اتمام الركوع
والسجود جميعا الثاني ان خفتم ان يعذبكم الذين كفروا والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة ثم قال تعالى ان الكافرين كانوا لكم
عدوا مبينا والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة والآن قد اظهرتم خلافهم في الدين فازدادت عداوتهم لكم وبسبب شدة
العداوة اقدموا على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا فان طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فلهذا السبب رخصت لكم في قصر الصلاة
وانما قال عدوا ولم يقل اعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت
لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا

حذرهم واسلحتهم اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الاية حالها في الكيفية وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
قال ابو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج ابو يوسف على
قوله بوجهين الاول قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة ظاهره يقتضي ان اقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم
لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلاة امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول ليحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه واما في
حق غير الرسول فهذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلاة واما ساير الفقهاء فقالوا
لما ثبت هذا الحكم في حق الرسول عليه السلام بحكم هذه الاية وجب ان يثبت في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه الاخرى ان قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول عليه السلام مخصوصا به دون غيره من الايمة بعده وان التمسك بلفظ اذا فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت
عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك الفضيلة في الصلاة خلف النبي عليه السلام فليس يجوز ان يكون علة لاباحة
تغيير هيئة الصلاة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام **المسئلة الثانية** شرح صلاة
الخوف هو ان الامام يجعل القوم طايفتين ويصلي بهم ركعتين ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه اقوال الاول ان تلك الطايفة يسلمون عن
الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتاتي الطايفة الاخرى فيصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى صلاة الخوف ركعة فللامام
ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد والثاني ان الامام يصلي بتلك الطايفة ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك
الطايفة الى وجه العدو وتاتي الطايفة الاخرى ويصلي الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري والثالث ان يصلي الامام مع الطايفة
الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قايما في الركعة الثانية الى ان تصلي هذه الطايفة ركعة اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم
تجيء الطايفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي الطايفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا
قول سهل بن ابي حثمة ومذهب الشافعي والرابع ان الطايفة الاولى يصلي بهم الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتاتي الطايفة الثانية فيصلي
بهم بقية الصلاة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطايفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة والفرق ان الطايفة الاولى ادركت اول الصلاة
وهم في حكم من خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلاة والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلاته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب
ابي حنيفة واعلم ان هذه الروايات المختلفة في هذه الصلاة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلاة في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع
الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر الاية اي هذه الاقسام اما الواحدي رحمه الله عليه فقال الاية مخالفة
للروايات التي اخذ بها ابو حنيفة وبيان ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتات طايفة اخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطايفة الاولى
قد صلت عند اتيان الطايفة الثانية وعنده الطايفة الاولى تعد في الصلاة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل
على جميع صلاة الطايفة الثانية مع الامام لان مطلق قولك صليت مع الامام انك ادركت جميع الصلاة معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر
كذلك واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا الاية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطايفة
الاولى لم يفرغوا من الصلاة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطايفة الثانية للحراسة واجاب الواحدي عنه فقال هذا انما يلزم
اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطايفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطايفتين السجود للاولى والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة
للطايفة الثانية ولنرجع الى تفسير الاية فنقول قوله واذا كنت فيهم اي واذا كنت ايها النبي مع المومنين في غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلاة
فلتقم طايفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طايفتين فلتقم طايفة منهم معك فصل بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان
للمصلين فقالوا ياخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام عليهم
وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا سجدوا فليكونوا
من ورائكم يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان اداء الركعة الاولى مع الامام في صلاة الخوف فهو في صلاة الامن انما التفاوت
يقع في اداء الركعة الثانية فيه وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتات طايفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد سبق ان هذه الاية
داله على صحة قول الشافعي رضي الله عنه ثم قال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ الة يستعملها
الغازي فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعلا ماخوذين قال الواحدي رحمه الله وفيه رخصة للخايف في الصلاة بان يجعل بعض فكره
في غير الصلاة فان قيل لم ذكر في الاية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الاية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلاة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين
في الصلاة بل يظنون كونهم قايمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة فها هنا ينتهزون الفرصة في الهجوم
عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم
وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن عباس وجابر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر وراى
المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث ما اقدمنا عليهم وعزموا على ذلك عند الصلاة الاخرى فاطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم
على اسرارهم بهذه الاية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه تعذر حمل السلاح
اما لانه يصيبه بلل المطر فيسود ويفسد حدته فلان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لان الرجل كان مريضا فيشق عليه

حذرهم

حمل السلاح فها هنا له ان يضع السلاح ثم قال تعالى وخذوا حذركم انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض امرهم مرة
اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم واستغناما منهم لوضع المسلمين والمبالغة في الحذر [illegible]
اسلحتهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ان قوله في اول الاية وخذوا حذركم واسلحتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يقتضي
ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم تاكد هذا بدليل اخر وهو انه قال لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا
اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع
السلاح ومنهم من قال انه سنة موكدة والاصح ما ذكرناه ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا نجسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف
وبالجملة لا يتاذى به احد **المسئلة الثانية** قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي
عليه السلام ان ياتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل به القران في هذا الموضع هو وجه الحذر
لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين للقبلة ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم
فلا جرم امروا بان يصيروا طايفتين طايفة في وجه العدو وطايفة مع النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن النخل فانه لم يفرق اصحابه طايفتين
وذلك لان العدو كان مستدبرا للقبلة والمسلمون كانوا مستقبلين لها فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا الى الاحتراس
الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا من السجود وقاموا تاخروا وتقدم الثاني فسجدوا و
كان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي
يدل على ان المراد من هذه الاية ما ذكرناه انا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فايدة ولوقع فعل النبي عليه السلام بعسفان وببطن
النخل على خلاف نص القران وانه غير جايز والله اعلم **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة ان الله تعالى امر بالحذر وذلك يدل على كون
العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال العبد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة
بالعلم والداعي والله اعلم **المسئلة الرابعة** دلت الاية على وجوب الحذر من جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان
الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المايل واجبا ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين
عذابا مهينا وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى نفى هذا
الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل
ان يحصل الخوف على قلب المومنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى في ان يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فية
فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان
الاول انه اذا قضيتم صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بالمواظبة على
ذكر الله والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم
بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلاة فاقضوا
ما صليتم حال المسايفة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي رضي الله عنه في ايجاب الصلاة على المحارب في حال المسايفة اذا حضر وقتها فاذا اطمان
فعليه القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو انه يصير تقدير الاية فاذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد ولان حمل لفظة الذكر على الصلاة
مجاز فلا يصار اليه الا للضرورة ثم قال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة واعلم ان هذه الاية مسبوقة بحكمين الاول بيان القصر
وهو صلاة السفر والثاني بيان صلاة الخوف فقوله فاذا اطمأننتم يحتمل الامرين يحتمل ان يكون المراد من الاطمينان ان لا يبقى الانسان
مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الاطمينان
ان لا يبقى في الصلاة مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف
عنكم فاقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيا من احوالها وهيآتها ثم لما بالغ الله سبحانه في شرح اقسام الصلاة
فذكر صلاة السفر ثم ذكر بعده صلاة الخوف ختم هذه الايات بقوله ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا والمراد
بالكتاب ها هنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقتة ثم حذف الها من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت
انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الاية ان وجوب
الصلاة مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات ها هنا وبينها في ساير الايات وهي خمسة فاحدها قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلاة الوسطى فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلث وقوله والصلاة الوسطى يمتنع ان يكون احد تلك الثلث
والا لزم التكرار فلابد وان يكون زايدا على الثلث ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة والا لم يحصل فيها الوسطى فلابد من جعلها خمسة ليحصل الوسطى
وكما دلت هذه الاية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا صارت الصلوات الواجبة ستا وحينئذ لا يحصل الوسطى فهذه
الاية دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران
الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب من الغسق الى الفجر وهو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو الصبح

وهذه الاية توهم ان الظهر والعصر وقتا واحدا والمغرب والعشاء وقتا واحدا وثالثها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلاتان الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله وعشيا المراد الصلاة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء وقوله وحين تظهرون الصلاة الواقعة في محض النهار وهي صلاة الظهر كما قدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون صلوة الليل على صلاة النهار في الذكر فكذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فصارت الصلوات الاربع مذكورة في هذه الاية واما صلاة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر ورابعها قوله تعالى اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلاة العصر لانهما كالواقعين في الطرفين وان كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وقال بعضهم يستدل بهذه الاية على وجوب الوتر قال لان الزلف جمع واقله ثلثه فلابد وان يجب ثلاث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله اقم الصلاة طرفي النهار وقوله ومن اناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل وكما احتج بقوله وزلفا من الليل على وجوب الوتر فكذلك احتج ايضا بقوله ومن اناء الليل لان الانا جمع واقله ثلاثة فهذا مجموع الايات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات الخمس واعلم ان تقرير الصلوات بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شي في احوال هذا العالم مراتب خمسة لها مرتبة الحدوث الدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان يبقى في النشو والنما الى مدة معلومة وهذه المدة تسمى من النشو والنما والمرتبة الثانية مدة الوقوف وهو ان يبقى ذلك الشي على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة الثالثة مدة الكهولة وهو ان يظهر في الانسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى مدة سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهو ان يظهر في الانسان نقصانا ظاهرا جليا الى ان يموت ويهلك وهذه المدة تسمى سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة ان يبقى اثاره بعد موته مدة ثم بالاخرة تنمحي تلك الاثار وتبطل وتزول ولا يبقى في الدنيا منه خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمس حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات او النبات والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الاحوال الخمس وذلك لانها حين تطلع من مشرقها فهي شبيهة حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها الى ان يبلغ الى وسط السماء فيقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانا خفيا الى وقت العصر ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها الى غروبها من المغرب ثم اذا غربت بقي بعض اثارها في افق المغرب وهو الشفق ثم تنمحي تلك الاثار ويصير الشمس كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمس لها وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله سبحانه لا جرم اوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الاحوال صلاة فاوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحيوة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها اثر الانحطاط اوجب صلاة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد غاية استعلائها وارتفاعها منحطة عن ذلك العلو واخذة في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت مدة الكهولة دخل اول زمان الشيخوخة اوجب تعالى صلاة العصر ونعم ما قال الشافعي رضي الله عنه ان اول العصر هو ان يصير ظل كل شي مثله وذلك لان من هذا الوقت يظهر النقصانات الظاهرة الا ترى ان من اول وقت الظهر الى وقت العصر على قول الشافعي ما ازداد الظل الا مثل الشي ثم ان في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على ان من الوقت الذي يصير ظل الشي مثلاه تاخذ الشمس في النقصانات الظاهرة ثم اذا غربت الشمس اشبهت هذه الحال ما اذا مات الانسان فلا جرم اوجب الله عند هذه الحالة صلاة المغرب ثم لما غاب الشفق فكانه انمحى اثر الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا اثر فلا جرم اوجب الله تعالى صلاة العشاء فوجب ان ايجاب الصلوات الخمس في هذه الاوقات مطابق للقوانين العقلية والاصول الحكمية والله اعلم باسرار الله واحكامه

قوله تعالى

ولا تهنوا في ابتغاء القوم

واعلم انه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا اي ولا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم اي في ابتغاء الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون والمعنى ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين ان المؤمنين اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركون لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم الحشر والنشر مجدين في القتال فانتم ايها المؤمنون مقرون بان لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما اولى بان تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل ايضا ان يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقد وجد ما قال وهو انكم تعبدون الاله القادر العالم السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا من تلك الاصنام ثوابا او يخافوا منها عقابا وقرا

الاعرج

الاعرج ان تكونوا تالمون بفتح الهمزة بمعنى ولا تهنوا لان تكونوا تالمون كما تالمون تعليل ثم قال وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم شيئا ولا يامركم ولا ينهاكم الا بما هو عالم بانه سبب لصلاحكم في دينكم ودنياكم والله اعلم

قوله تعالى

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما

في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ ظنا انه كافر ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذكر انهم كانوا يحاولون ان يحملوا الرسول عليه السلام على ان يحكم بالباطل ويذر الحكم الحق فاطلع الله رسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب والوجه الثاني في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كلها عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يحيد عن شي منها طلبا لرضا قومه والوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم والالحاق بما لم يفعلوا بهم وان نفر الكافر ولا يبيح المسامحة له بل الواجب في الدين ان يحكم له وعليه بما انزل الله على رسوله وان لا يلحق بالكافر حيف لاجل ان يرضى المنافق بذلك وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اتفق المفسرون على ان اكثر هذه الايات نزلت في طعمة بن ابيرق ثم انه سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي جاء قومه الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه ان ينتصر على هذا المقصود وبين ان يلحق هذه الخيانة باليهودي فهم الرسول عليه السلم بذلك فنزلت هذه الاية وثانيها ان واحدا اودع عند طعمة درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها ان المودع لما طلب الوديعة ولم يكن هناك شاهد زعم ان اليهودي سرق الدرع واعلم ان العلماء قالوا هذا يدل على ان طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول الباطل والحاق السرقة باليهودي على سبيل التحدير والبهتان ومما يوكد هذا قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شي ثم روي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات **المسئلة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رايت التي يراد بها رؤية البصر او من رايت التي تتعدى الى مفعولين او من رايت التي يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان يتعدى الى ثلثة من المفعولين بسبب التعدية ومعلوم ان هذا اللفظ لم يتعد الا الى مفعولين احدهما الكاف التي هي للخطاب والاخر المفعول المقدر وتقديره بما اراكه الله فلما بطل القسمان بقي الثالث وهو ان يكون المراد منه رايت بمعنى الاعتقاد **المسئلة الثالثة** اعلم انه ثبت بما قدمنا ان قوله بما اراك الله معناه بما اعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المبرا عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر يقول لا يقولن احد قضيت بما اراني الله تعالى فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا لنبيه واما الواحد منا فرايه يكون ظنا ولا يكون علما اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الاية تدل على انه عليه السلم ما كان يحكم الا بالوحي والنص واذا عرفت هذا فنقول نفرع عليه مسئلتان احداهما انه لما ثبت انه عليه السلم ما كان يحكم الا بالنص وجب ان يكون حال الامة كذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا كان كذلك وجب ان يكون العمل بالقياس حراما والجواب عنه انه لما قدمت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة فانه يصير التقدير كانه تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المنصوص عليها بسبب امر جامع بموجب ذلك الظن واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص اما قوله ولا تكن للخائنين خصيما ففيه مسائل **المسئلة الاولى** معنى الاية ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله خصمك الذي يخاصمك وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشي والخصم طرف الزاوية وطرف الغرارة وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها **المسئلة الثالثة** قال الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام دلت هذه الاية على صدور الذنب من الرسول عليه السلام فانه لولا ان الرسول عليه السلام اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه والا لما ورد النهي فاعلا للنهي عنه بل تسعى الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه السلام ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت الاية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي عليه السلم على ان طعمة كذاب وان اليهودي بري عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه السلام قوله بعد هذه الاية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما امره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب والجواب من وجوه الاول لعله مال طبعه الى نصرة طعمة بسبب انه كان في الظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني ان القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة عن تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه السلم ما يوجب القدح في شهادتهم بان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله تعالى على كذب اولئك الشهود عرف بان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره كان بسبب هم لذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا عند الله فيه الثالث قوله واستغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله

لاجل تلك الدلائل يدافعون عن طعمة ويرمون غيره ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب
من كان خوانا اثيما والمراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه
واختانه وذكرنا ذلك عند قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون انفسهم لان
من اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها الى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره
انه ظلم نفسه واعلم ان في الاية تهديدا شديدا وذلك لان النبي عليه السلام لما مال طبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان
فاسقا فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من اعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه
ويرغبه فيه اشد الترغيب ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة كان في الدرع واثم في نسبة اليهودي
الى تلك السرقة فلا جرم قال الله تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما فان قيل لم قال خوانا اثيما مع ان الصادر عنه خيانة واثم واحد قلنا
علم الله تعالى انه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل الى ذلك
ويدل عليه ما روينا انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كان
خاتمته كذلك لم يشك في خيانته وايضا انه طلب من النبي صلى الله عليه وسلم ان يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي وهذا يبطل رسالة الرسول
ومن حاول ابطال رسالة الرسول واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على
سيئة فاعلم ان لها اخوات وعن عمر رضي الله عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال
كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في اول الامر واعلم ان الله تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم
فهو خارج عنه ثم قال تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء معناه
في اللغة الاستتار يقال استخفيت من فلان اي تواريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر فمعنى قوله يستخفون من الناس اي يستترون
من الناس ولا يستترون من الله قال ابن عباس يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك لان الاستحياء
من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء منهم فاما ان يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم
والقدرة والرؤية وكفى هذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول اي يضمرون ويقدرون في اذهانهم
وذكرنا معنى التبييت في قوله بيت طائفة منهم والذي لا يرضاه الله من القول هو ان طعمة قال ارمي اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع واحلف
اني لم اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل سمى التدبير قولا وهو معنى في النفس قلنا لان الكلام الحقيقي
هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا في الليلة ورتبوا
كيفية الحيلة والمكر فسمى الله كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه فاما قوله وكان الله بما يعملون محيطا فالمراد الوعيد من حيث انهم
كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس الا انها كانت ظاهرة في علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها
شيء ثم قال تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ها للتنبيه في ها انتم واولاء وهما مبتدا
وخبر وجادلتم جملة مبينة لوقوع اولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما
موصولا بمعنى الذي وجادلتم صلته واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة وجدل الحبل شدة الفتل ورجل مجدول كانه فتل
والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد ميل
صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رايه اذا عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه
بسبب انهم كانوا في الظاهر من المسلمين والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم في الاخرة اذا اخذهم الله
بعذابه وقرا عبد الله بن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم يعني عن طعمة وقومه وقوله فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى التوبيخ
والتقريع ثم قال ام من يكون عليهم وكيلا فقوله ام من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل هو الذي وكل اليه الامر في الحفظ
والحماية والمعنى من الذي يكون حافظا ومحاميا من عذاب الله واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة الى
التوبة وذلك في ثلاثة انواع من الترغيب فالاول قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما
والمراد بالسوء القبيح الذي يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان
كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب
الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الاية دالة على حكمين
الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل سوءا او يظلم
نفسه عم الكل الثاني ان ظاهر الاية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار
وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار الا اذا كان
المراد ذلك والنوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب عبارة عن جر منفعة

اتق فهم

او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار كانه تعالى يقول الذنب الذي
اتيت به ما عادت مضرته الي فاني منزه عن النفع والضر ولا تياس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليما بما في قلبه عند اقدامه
على التوبة حكيما تقتضي حكمته ان يتجاوز عن التائب

النوع الثالث

قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به
بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ذكروا في الخطيئة والاثم وجوها الاول ان الخطيئة هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة و
ثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها والاثم هو الذنب المتعدي الى الغير كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي
فعله سواء كان بالعمد او بالخطاء والاثم ما لا يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه
على نفسه فبين ان الاثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة واما قوله ثم يرم به بريئا فالضمير في به الى ماذا يعود فيه وجوه الاول
المراد ثم يرم باحد هذين المذكورين الثاني ان يكون عائدا الى الاثم وحده لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة في قوله واذا راوا
تجارة او لهوا انفضوا اليها الثالث ان يكون عائدا الى الكسب والتقدير ثم يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب الرابع ان يكون الضمير
راجعا الى معنى الخطيئة فكانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل بهتانا فالبهتان من مذموم في الدنيا اشد الذم
ويعاقب في الاخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا وقوله واثما مبينا اشارة الى
ما يلحقه من العقاب العظيم في الاخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك والمعنى ولولا ان الله
خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سالوا
النبي عليه السلام ان يدفع ويجادل عنهم ويبرئهم عن السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلونك اي يلقونك في الحكم الباطل
الخطاء ثم قال وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما قدموا على هذه
الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما يضرونك في المستقبل
فوعد تعالى في هذه الاية ادامة العصمة لما يريدون من ايقاعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في القائك في الباطل فانت ما وقعت
في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا ببناء الاحكام على الظواهر ثم قال وانزل الله عليك الكتاب والحكمة
واعلم انا وان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بان المراد انه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة
مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الرسالة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع
في الشبهات والضلالات وان فسرنا الاية بان النبي عليه السلام كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل عليك الكتاب
والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل
الله عليك عظيما قال القفال رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما
الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على اسرارهما واوقفك على حقائقهما
مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفعل بك في مستانف ايامك لا يقدر احد من المنافقين على اضلالك واذلالك الوجه
الثاني ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر على الاحتراز
من وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك لان
الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا
ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى جميع الدنيا قليلا قال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية
شرف العلم

قوله تعالى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح

واعلم ان هذه اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قال الواحدي
رحمه الله النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل انجو نجوا بمعنى ناجيته والنجوى قد تكون
مصدرا بمعنى بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم
نجوى

المسئلة الثانية

قوله الا من امر بصدقة ذكر النحويون في محل من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى
في هذه الاية فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز ان يكون في معنى النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه فيكون نصبا
كقوله الا اواري ويجوز ان يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وابو عبيدة جعل هذا
من باب حذف المضاف فقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون من في محل النجوى لانه اقيم
مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من نجواهم كما تقول ما مررت باحد الا زيد والثاني النصب على الاستثناء كما تقول ما جاءني احد
الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس واما ان جعلنا النجوى اسما للقوم المتناجين كان من منصوبا على الاستثناء لانه استثناء
الجنس من الجنس ويجوز ان يكون من في محل الخفض من وجهين احدهما ان تجعله تبعا لكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا فيمن امر

الشريفة

بين الناس

امر بصدقة كقوله لاخير في القوم الا نفر منهم والثاني ان يجعله نعتا للنجوى كما تقول لاخير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا
الجماعة وان شئت اتبعته القوم والله اعلم **المسالة الثالثة** هذه الاية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق
مع بعض الا انها في المعنى عامة والمراد لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من
اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر الله هذه الاقسام الثلثة وذلك لان عمل الخير
اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة اما ايصال الخير فاما ان يكون من الخيرات الجسمانية وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله
الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم او تكميل القوة العملية بالافعال
الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليه الاشارة بقوله او اصلاح بين
الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الاية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه السلام كلام ابن ادم كله عليه لا له الا ما كان من امر
بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله وقيل لسفين ما اشد هذا الحديث فقال سفين الم تسمع قول الله لا خير في كثير من نجواهم فهو هذا
بعينه اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه
اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا
اتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من اعظم المفاسد وهذه الاية من اقوى
الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية من الالتفات الى غرض سوى
طلب رضوان الله ونظيره مخلصين له الدين وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالان

السوال الاول لم انتصب ابتغاء مرضاة الله والجواب لانه مفعول له والمعنى لابتغاء مرضاة الله **السوال الثاني** كيف قال الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك والجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الامر بالخير لما
دخل في زمرة الخيرين فبان يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك اولى ويجوز ان يراد ومن يامر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا من الافعال

قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها ما روي ان طعمة بن
ابيرق لما رأى ان الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة
فتهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الاية اما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة انه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق
اخر من الامر او عن كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضي لحوق مشقة بصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر له بالدليل
صحة دين الاسلام وقال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما اوحى الله تعالى من امره واظهر من سرقته ما دل على صحة نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم فعادى الرسول واظهر الشقاق بعد ما تبين له الهدى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يعني غير دين الموحدين وذلك
لان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبدة الاوثان ثم قال نوله ما تولى اي نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى ما توكل عليه
قال بعضهم هذا منسوخ باية السيف لاسيما في حق المرتد ثم قال ونصله جهنم يعني بالنار جهنم واصله الصلاء وهو لزوم النار وقت الاستدفاء
وساءت مصيرا انتصب مصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا وتصبب عرقا وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** روي
ان الشافعي رضي الله عنه سئل عن اية في كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقرأ القران ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال
ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق
الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين واجبا
لكان ذلك ضما لما لا اثر له في الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين
حرام واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين
فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا
لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فانه لا يمتنع ان لا
يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين واجيب عن هذا السؤال بان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير فاذا كان من
شان غير المؤمنين ان لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد اتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا
لهم ولقائل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير والا لزم ان يقال الانبياء والملائكة يتبعون لاحاد الخلق
من حيث انهم يوحدون الله كما ان كل واحد من احاد الامة يوحد الله ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير
لاجل انه فعل ذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لا لاجل انه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم
فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخر دقيقة ذكرناها في كتاب

المحصول في علم الاصول والله اعلم **المسالة الثانية** دلت هذه الاية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب
والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما يكون في الشق غير الشق
الذي يكون الاخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الاية فوجب ان لا يصدر الذنب
عنه **المسالة الثالثة** دلت هذه الاية على انه يجب الاقتداء بالرسول عليه السلام في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل
الرسول لزم كون كل واحد منهما في شق اخر من العمل فيحصل المشاقة لكن المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتداء به في افعاله
المسالة الرابعة قال بعض العلماء من كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق
للمعتقد بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطي واحتجوا على قولهم بهذه الاية قالوا لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى فاذا لم
يكن الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية عند من يقول به والدليل الدال ان وعيد الكفار قطعي لانه
تعالى قال بعد هذه الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به والقاطع لا يعارضه المظنون **المسالة الخامسة** الاية
دالة على انه لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى فلو لم
يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى **المسالة السادسة** الاية دالة على ان الهدى
اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشيء الى نفسه وانه فاسد **قوله تعالى**

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا اعلم ان هذه الاية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فائدتان الاولى ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في
القران وانه تعالى ما اعاد اية من ايات الوعيد بلفظ واحد مرتين وقد اعاد هذه الاية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة
واحدة وقد اتفقوا على انه لا فائدة في التكرير الا التاكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد والعفو بمزيد التاكيد وذلك يقتضي ترجيح
الوعد على الوعيد والفائدة والرحمة بمزيد التاكيد الثانية ان الايات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله ومن
يشاقق الرسول الى اخر الايات انما نزلت في ارتداده فهذه الاية انما حسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان ذلك السارق لو لم
يرتد لما صار محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك بالله صار محروما قطعا عن رحمة الله ثم انه اكد ذلك بان شرح ان امر الشرك عظيم عند الله
فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدا فلا جرم لم يصر محروما عن رحمتي
وهذه المناسبات دالة قطعا على دلالة هذه الاية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة او لم
تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا
لعنه الله ان ههنا بمعنى ما النفي ونظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون بمعنى
يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه عند احتياجه اليه وقوله الا اناثا فيه اقوال الاول ان المراد هو الاوثان
كقولهم للات والعزى ومناة الثالثة الاخرى واللات تانيث الله والعزى تانيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من احياء
العرب الا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عائشة رضي الله عنها الا اوثانا
وقراءة ابن عباس الا انثا جمع وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل اقتت قال
الزجاج وجائز ان يكون انث اصلها انث فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني قوله الا اناثا اي الا امواتا وفي تسمية
الاموات اناثا وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني
كما تقول هذه المراة تعجبني الثاني ان الانثى اخس من الذكر والميت اخس من الحي فلهذه المناسبة اطلقوا اسم
الانثى على الجمادات الموات القول الثالث ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال
تعالى ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى والمقصود هل انسان اجهل ممن اشرك ثم قال وان يدعون
الا شيطانا مريدا قال المفسرون كان في كل واحد من تلك الاوثان شيطان يتراءى للسدنة يكلمهم وقال الزجاج المراد
بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولا شك ان قائل
هذا القول هو ابليس ولا يبعد ان الذي تراءى للسدنة هو ابليس واما المريد فهو المبالغ في العصيان الكامل
في البعد عن الطاعة ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثر
ورقها والذي لم تنبت له لحية يقال له امرد لكون املس موضع اللحية فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له مريد وما
لانه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شيء ثم قال تعالى لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا
وفيه مسئلتان **المسالة الاولى** قال صاحب الكشاف من قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان بمعنى
شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع واعلم ان الشيطان ههنا قد ادعى اشياء اولها قوله

لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا [illegible] الفرض في اللغة القطع والفرضة الثلمة التي تكون في طرف النهر والفرض الحز الذي في الز
والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم وكذا قوله
وقد فرضتم لهن فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية ان الشيطان لعنه الله قال عند ذلك
لاتخذن من عبادك حظا مقدرا معينا وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي عليه السلام
انه قال من كل الف واحد لله وسائر للناس ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان اكثر عددا
من حزب الله اما النقل فقوله تعالى في صفة البشر فاتبعوه الا قليلا منهم وقال حاكيا عن الشيطان لاحتنكن ذريته
الا قليلا وحكى عنه ايضا انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل
فهو ان الفساق والكفار اكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك ان الكفار والفساق كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول
لو قال لاتخذن من عبادك نصيبا مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الاكثر وانما يتناول الاقل والجواب ان هذا
التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المحقين
وايضا فالمؤمنون وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا كثيرين في العدد
فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس ثم قال ولاضلنهم يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه
الاية دالة على اصلين عظيمين فالاصل الاول ان المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى قالوا وانما قلنا الاية تدل
على ان المضل هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن
ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلا للناس في معرض الذم له
وذلك يمنع من كون الاله موصوفا بذلك والاصل الثاني وهو ان اهل السنة يقولون الاضلال عبارة عن خلق الكفر
والضلال فقلنا ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه بانه مضل مع انه بالاجماع
لا يقدر على الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضا ان الكلام في هذه المسألة مضطرب جدا فتارة
يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما اغويتني فتارة يظهر التردد فيه حيث
قال ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان قول هؤلاء الكفار نحن اغويناهم فمن الذي اغوانا عن الدين فلا بد
من انتهاء الكل بالاخرة الى الله ثم قال ولامنينهم وهذا يشعر على انه لا حيلة له في الاضلال اقوى من القاء
الاماني في قلوب الخلق وطلب الاماني يورث شيئين الحرص والامل والحرص والامل مستلزمان لاكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين
لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص والامل والحرص مستلزم لركوب اهوال الدنيا واهوال الدين
فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الاخرة وصار غريقا في الدنيا
فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يرق قلبه للوعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة ثم قال ولامرنهم فليبتكن
اذان الانعام البتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدي رحمه الله وههنا قطع اذان البحيرة باجماع
المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون اذن الناقة اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم الانتفاع بها وقال
اخرون المراد انهم يقطعون اذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق ثم قوله
ولامرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان الاول ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك
ومجاهد والسدي والنخعي وقتادة وفي تقرير هذا القول وجهان الاول ان المراد ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر ادم
كالذر واشهدهم على انفسهم انه ربهم وامنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والوجه الثاني في تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل
الحلال حراما والحرام حلالا القول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير احوال تتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها الاول
قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الواشرات والواشمات قال وذلك لان المراة تتوصل بهذه
الافعال الى الزنا الثاني روي عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الاذان
وفقء العيون ولهذا كان انس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها الثالث قال ابن زيد
هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الاية على هذا القول لان التخنث عبارة عن الذكر يشبه الانثى والسحق عبارة عن الانثى
تشبه الذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الانعام ليركبوها وياكلوها فحرموها على انفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل
وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي
ههنا وجه اخر في تخريج الاية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة اوجه التشويش والنقصان والبطلان
فادعى الشيطان القاء اكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولامنينهم ثم ان هذا المرض لا بد وان يكون على احد الاوجه الثلاثة

التي

التي ذكرناها وهي التشويش والنقصان والبطلان فاما التشويش فالاشارة اليه بقوله ولامنينهم وذلك لان صاحب الاماني يستعمل عقله
وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية فهذا مرض روحاني من جنس التشويش
واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام وذلك لان بتك الاذان نوع نقصان وهذا لان الانسان اذا
صار بحيث مستغرق النفس مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الراي ضعيف الحزم في طلب الاخرة واما البطلان فالاشارة اليه
بقوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الواحدة ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب
اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يشتد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الاخرة ولا يزال يتزايد هذه الاحوال
الى ان يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الاخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فتكون حركته وسكونه وقوله لاجل
الدنيا وذلك يوجب تغيير الخلقة لان الارواح البشرية انما دخلت في هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم الغيب فاذا نسيت
معادها والفت هذه المحسوسات التي لا بد من انقضائها وفنائها كان هذا بالحقيقة تغيير الخلقة وهو كما قال تعالى ولا تكونوا
كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان
دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم
ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما امره الشيطان به وترك ما امره الرحمن به صار كانه
اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن
شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد فوات اشرف المطالب واجلها بسبب اخس المطالب وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم
قال يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في الاية المتقدمة ان عمدة امر الشيطان انما هو بالقاء الاماني في القلب
واما تبتيك الاذان وتغيير الخلقة فذاك من نتائج القاء الاماني في القلب ومن اثاره فلا جرم نبه الله تعالى على ما هو العمدة في دفع
تلك الاماني وهو ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله على اعظم الالام
والمضار وجميع احوال الدنيا كذلك والعاقل يجب عليه ان لا يلتفت الى شيء منها ومثال هذا ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول
عمره وينال من الدنيا امله ومقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت له كما تيسرت لغيره الا ان كل ذلك
غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه فانه لا بد وان يكون عند الموت
في اعظم انواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان الذ واشهى وكان الالف معه ادوم واقوى كان فراقه اشد ايلاما واعظم تاثيرا في حصول الغم
والحسرة فظهر ان هذه الاية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الاية وجه اخر وهو ان الشيطان يعدهم بانه لا قيامة
ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى اولئك ماويهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي
تحصل للانسان عند وجدانها ان يستحسنه ظاهره الا انه يعظم تاذيه به عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي
الله سبحانه وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه
ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل والمفر قال الواحدي رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما
انه لا بد لهم من ورودها والثاني التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا اعم بعيد لان الضمير في قوله عائد الى الذين تقدم ذكرهم وهم
الذين قال الشيطان لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والاظهر ان الذي يكون نصيبا للشيطان هم الكفار ولما ذكر الله الوعيد اردفه
بالوعد فقال والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا واعلم انه تعالى في اكثر ايات
الوعد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث
لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التابيد الا في حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال
وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول مؤكد لنفسه لانه قال وعد وعدا وحقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا
ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو توكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه من المواعيد
الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه
وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله قيلا باشمام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القران نحو قصد السبيل فاصدع بما
تؤمر والقصد والقيل مصدر قال قولا وقيلا قال ابن السكيت القال والقيل اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس بامانيكم
ولا اماني اهل الكتاب وفيه مسائل **المسألة الاولى** الامنية افعولة من المنية وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور
في قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته **المسألة الثانية** ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه وجوه
الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري الاية بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب اي ليس يستحق
بالاماني انما يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب بامانيكم والوجه الاول
اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور **المسألة الثالثة** في قوله ليس

با مانيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان واما نيهم ان لا يكون هيهنا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان
اعترفوا به لكنهم يصفون اصنامهم بانها شفعاؤهم عند الله واما اماني اهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة والقول الثاني انه خطاب مع المسلمين واما نيهم ان
يغفر لهم وان ارتكبوا الكبائر وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروي انه
تفاخر المسلمون واهل الكتاب فقال اهل الكتاب نبينا خاتم النبيين وكتابنا ناسخ الكتب فانزل الله تعالى هذه الاية من يعمل سوءا يجز به وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل ان يقول هذا
يشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا الجواب عنه من وجهين الاول ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد احبط
عن ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية فها هنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا عنه بان الكلام على عمومات
قد تقدم في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي نزيد في هذه الاية
وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والاحزان والآلام والاسقام
والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء
واما الخبر فما روي انه لما نزلت هذه الاية قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه كيف الصلاح بعد هذه الاية فقال غفر الله لك يا ابا بكر الست
تمرض الست يصيبك الاذى فهو ما تجزون وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا لما قرأ هذه الاية قال انا لنجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله
عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبة في جسده وما يؤذيه وعن ابي هريرة رضي الله عنه لما نزلت هذه الاية بكينا وحزنا وقلنا
يا رسول الله ما ابقت هذه الاية لنا شيئا فقال عليه السلام ابشروا فانه لا يصيب احدا منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة
التي تقع في قدمه الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يحصل الجزاء بنقص ثواب ايمانه
وساير طاعاته ويدل عليه القران والخبر والمعقول اما القران فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي
عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية شقت على المؤمنين مشقة شديدة وقالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال
عليه السلام ان الله تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت
له تسع حسنات فويل لمن غلبت احاده اعشاره واما المعقول فهو ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة من عقاب الكبيرة
الواحدة والعدل يقتضي ان يحط عن الاكثر مثل الاقل فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة الوجه الثالث في
الجواب ان هذه الاية انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا ان الله تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع سبعين سنة ثم سرق وشرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع
بانه يدخل الجنة بحكم هذه الاية وقولهم خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن مثل قوله وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا وقال يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا وقال يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة
فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان مؤمنا وقوله ومن يعمل من الصالحات حجة في ان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب
ان يكون قوله ومن يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في الجواب هب ان النص يعم المؤمن والكافر ولكن قوله ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الحاق التاويل بعمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد
كرم واهمال الوعيد وحمله على التاويل بالعرف جود واحسان **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع
الشرائع لان قوله ومن يعمل سوءا يتناول جميع المحرمات فدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل على وصول
جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الهموم والغموم في الدنيا فان الله لا بد وان يصل جزاء
اعمال الحسنة اليهم في الاخرة واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون نعيمهم في الدنيا اكثر ولذا اشتهر هاهنا اكمل ولذلك قال عليه السلام
الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان يقال ان جزاء افعالهم المحظورة تصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك
الجزاء اليهم في الاخرة **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة دلت الاية على ان العبد فاعل وامره وذلك ايضا على انه لعمل السوء
يستحق الجزاء واذا دلت الاية على مجموع هذين الامرين فقد دلت على ان الله عز عن خالق لافعال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان
عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين والثاني انه لو حصل مخلوقا لله تعالى لما استحق العبد عليها جزاء
البتة وذلك باطل لان الاية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا
الكتاب ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة دلت الاية على نفي الشفاعة والجواب من وجهين الاول انا
ان هذه الاية في حق الكفار الثاني ان شفاعة الانبياء والملائكة في حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي لاحد
ولا نصير لاحد الا الله سبحانه وتعالى ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون

نقيرا قال مسروق لما نزل قوله من يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت هذه الاية الى قوله ومن احسن دينا وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة
وفي حم المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السورة جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم ويدل
على مثيب ادخلهم الجنة وثوابها ولا يظلمون اما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى ادخلوا الجنة انتم وازواجكم ولقوله ادخلوها
بسلام والله اعلم **المسئلة الثانية** قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى للتبعيض اراد من يعمل بعض الصالحات
لان احدا لا يقدر على ان يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم ان هذه الاية من ادل
الدلائل على صحة ان صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدا في النار بل ينقل الى الجنة وذلك لانا بينا ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا فنقول
اذا صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الاية ان يدخل الجنة ولزم بحكم الايات الدالة على وعيد الفساق
ان يدخل النار فاما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار وذلك باطل بالاجماع او يدخل النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد
عنه والله اعلم **المسئلة الثالثة** النقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون شيئا قدر منبت النواة
فان قيل خص الله الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقال وما الله يريد ظلما للعباد
والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء واعمال الصالحات جميعا والثاني ان كل من لا
ينقص عن الثواب كان بان لا يزيد في العقاب اولى فهذا هو الحكم فيما بين الخلق فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق

قوله تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابرهيم حنيفا واتخذ الله ابرهيم خليلا

واعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان
مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعالى والثاني
وهو انه الدين الذي كان عليه ابرهيم عليه السلام وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام اما الوجه الاول
فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه وذلك لان الاسلام هو الانقياد
والخضوع والوجه احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله واما العمل فاليه
الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتامل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض
وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد الحصر معناه انه اسلم نفسه لله وما اسلم لغير الله وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند
تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبري من الحول والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين
كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع
وغيرها واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب الاخرة عنهم انهم من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد
استعانوا بغير الله واما المعتزلة فهم في الحقيقة ما اسلمت وجوههم لله لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة
لعقابهم من انفسهم فهم في الحقيقة لا يرجون الا انفسهم ولا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين
والابداع الى الحق سبحانه واعتقدوا انه لا موجد ولا مؤثر الا الله فهم الذين اسلموا وجوههم لله واما الوجه الثاني في بيان
فضيلة الاسلام وهو ان محمدا عليه السلام انما دعا الخلق الى دين ابرهيم عليه السلام فلقد اشتهر عند كل الخلق ان ابرهيم عليه السلام ما كان
يدعو الى الله تعالى كما قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة
بل كان دينه الدعوة الى الله تعالى والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عليه السلام فقد كان قريبا من شرع ابرهيم عليه السلام في الختان
وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلاة اليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله
واذ ابتلى ابرهيم ربه ولما ثبت ان شرع محمد عليه السلام كان قريبا من شرع ابرهيم ثم ان شرع ابرهيم مقبول عند الكل وذلك لان العرب لا يفتخرون
بشيء مثل افتخارهم بالانتساب الى ابرهيم واما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد
مقبولا عند الكل واما قوله حنيفا ففيه بحثان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبوع وان يكون حالا للتابع كما اذا قلت رأيت راكبا
فانه يجوز ان يكون الراكب حالا للمرئي والرائي البحث الثاني الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل
والحق انه مائل عن كل ما هو باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان فيه بعيدا عن الباطل الذي يضاده فقد يكون قريبا من الباطل
الذي يجانسه واما الحق فانه واحد فيكون مائلا عن كل ما عداه فالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل
ظاهر هذه الاية يقتضي ان شرع محمد عليه السلام نفس شرع ابرهيم وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه السلام صاحب شريعة مستقلة
وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان يكون ملة ابرهيم داخلة في ملة محمد عليه السلام مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد
جليلة ثم قال تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وفيه وجهان

الاول ان ابرهيم عليه السلام لما بلغ في علو الدرجة في الدين ان اتخذه الله خليلا كان جديرا بان يتبع خلقه وطريقته والثاني انه لما ذكر ملة ابرهيم
ووصفها بكونها حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابرهيم خليلا اشعر هذا بانه سبحانه انما اتخذه خليلا لانه كان عاملا بتلك الشرع آتيا بتلك
التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه سبحانه انما جعله اماما
للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية ان ابرهيم عليه السلام انما نال هذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله تعالى
بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب
العظيم في هذا الدين فان قيل ما موقع قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا قلنا هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب ونظيرها ما جاء في
الشعر من قوله والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد ذلك الكلام والامر هاهنا كذلك على ما شرحناه **المسئلة الثانية**
ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها الاول ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه
ولا شك ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله ابرهيم عليه السلام على ملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد اخرى الى توحيد الله
ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم جعله الله اماما
للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه خليلا لان محبة الله لعبد عبارة عن ارادته لايصال
الخيرات والمنافع اليه الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل انه يوافقك في خلالك اقول روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
تخلقوا باخلاق الله فلعله ان ابرهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه احد ممن تقدم لا جرم خصه الله بهذا التشريف
الوجه الثالث قال صاحب الكشاف ان الخليل هو الذي يسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني
او يحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما اخبر الله عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين
الوجه الرابع الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلم لما كان خليلا مع الله امتنع ان يقال
الله يسد الخلل فهاهنا علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك اما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها
الاول انه لما صار الرمل الذي اتى به غلمانه دقيقا قالت امراته هذا من عند خليلك المصري فقال ابرهيم بل هو من خليل الله والثاني
قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال ابرهيم عليه السلام اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره
مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك
لا احتاج الى مالك وولدك وانما كان المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله لا جرم اتخذه الله خليلا الثالث
روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابرهيم في صورة غلمان حسان الوجوه وظن الخليل انهم اضيافه وذبح لهم عجلا سمينا
وقربه اليهم وقال كلوا على شرط ان تسموا الله في اوله وتحمدوه في آخره فقال جبريل انت خليل الله فنزل هذا الوصف واقول
عندي فيه وجه آخر وهو ان جوهر الروح اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم انضاف الى
مثل هذا الجوهر المقدس الشريف اعمال تزيد في صفائه عن الكدورات الجسمانية وافكار تزيد في استنارته بالمعارف القدسية والجلايا
الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا في عالم القدس والطهارة منزها عن علائق الجسم والحس ثم لا يزال هذا الانسان يتزايد في هذه
الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله ولا يتحرك الا بالله ولا يسكن الا بالله ولا يمشي الا بالله فكان نور جلال الله
قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل
لما انه تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري
نورا وفي عصبي نورا **المسئلة الثالثة** قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز و
التشريف فلم لا يجوز اطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان الفرق ان كونه خليلا عبارة عن
المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات ثم قال
تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما
قبلها وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انه لم يتخذ الله ابرهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما يكون خلة الادميين وكيف
يعقل ذلك وله ملك السموات ومن كان كذلك فكيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه خليلا لمحض الفضل والاحسان
والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف والحاصل ان كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه ازال وهم
المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام والثاني انه تعالى ذكر في اول السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد
والوعيد فبين هاهنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه
وان ينقاد لامره ونهيه الثالث انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول الامرين احدهما القدرة التامة
المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصي والمحسن والمسيء
فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال علمه بقوله تعالى وكان الله بكل شيء محيطا الرابع انه سبحانه لما وصف

ابرهيم

ابرهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك لان له ما في السموات وما في الارض ويجري هذا مجرى قوله ان كل من في السموات والارض
الا آتي الرحمن عبدا ومجرى قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة مع كمالهم في صفة القدرة
والقوة وفي صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله كذا هاهنا
يعني اذا كان من في السموات والارض ملكه في تسخيره ونفاذ الهيته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ الله ابرهيم عليه السلام خليلا يخرجه عن
عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة **المسئلة الثانية** انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من
لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما **المسئلة الثالثة** قوله وكان الله بكل شيء محيطا
فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه الاحاطة بالقدرة كما في قوله تعالى واخرى لم تقدروا عليها
قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة
فلو حملنا قوله وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة لزم التكرار وذلك لانا نقول ان قوله لله ما في السموات وما في الارض لا
يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له
من المقدورات خارج هذه السموات والارض على ان سلسلة القضاء والقدر في جميع الكائنات والممكنات انما ينقطع بايجاده و
تكوينه وابداعه فهذا تقرير هذا القول الا ان القول الاول حسن لما بينا ان الالهية والوفاء بالوعد والوعيد انما يحصل ويكمل
بمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الاصول ان العلم بالله هو العلم
بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه عالما لان الفعل يدل على حدوثه على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان على العلم
ولا شك ان الاول مقدم على الثاني

قوله تعالى

يستفتونك قل الله في النسا قل الله يفتيكم فيهن

اعلم ان عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة
في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة اخرى
الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب واقربها الى التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول
الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد
فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول انه سبحانه ذكر في اول هذه السورة
انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك ثم ختم تلك الآيات بالآيات
الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفي
الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسئلة
فافتاني افتاء وفتيا وهما اسمان موضوعان موضع الافتاء ويقال افتيت فلانا في رؤيا اذا عبرتها قال تعالى يوسف ايها
الصديق افتنا في سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي وكمل فالمعنى كانه يقوي
بيان ما اشكل ويصيره قويا فتيا **المسئلة الثانية** ذكروا في سبب نزول هذه الاية قولين الاول ان العرب كانت لا تورث
النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرناه في اول هذه السورة فهذه الاية نزلت في توريثهم والثاني ان الاية نزلت في توفية
الصداق لهن وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت دميمة منعها من الازواج حتى تموت
فيرثها فانزل الله هذه الاية **المسئلة الثالثة** اعلم ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع في حالة من احوالهن
وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في الاية فكانت مجملة غير دالة على الامر الذي وقع عنه الاستفتاء اما قوله تعالى وما
يتلى عليكم ففيه اقوال الاول انه رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم في النساء والمتلو في الكتاب يفتيكم فيهن ايضا وذلك
المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام انهم كانوا قد سالوا عن احوال كثيرة من احوال
النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيهم فيها وما كان منها مبين الحكم في الآيات المتقدمة ذكر ان تلك الآيات المتلوة تفتيهم
فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب الا ترى انه تعالى قال في المجاز المشهور ان كتاب الله بين لنا هذا الحكم وكما
جاز هذا جاز ايضا ان يقال ان كتاب الله افتى بكذا القول الثاني ان قوله وما يتلى عليكم مبتدا وفي الكتاب خبره وهي جملة
معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التي تتلى عليهم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى
من عظائم الامور عند الله تعالى التي يجب مراعاتها والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله ونظيره في تعظيم القرآن
وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم القول الثالث انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم واقسم بما يتلى عليكم في الكتاب والقسم
ايضا بمعنى التعظيم والقول الرابع انه عطف على المجرور في قوله فيهن وفيما يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا القول

بعيد جدا نظرا الى اللفظ والمعنى اما اللفظ فلانه عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى
فلانه هذا القول يقتضي انه تعالى في تلك المسائل افتى ويفتي ايضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك وانما المراد انه تعالى
يفتي فيما سألوا من المسائل ففي هاهنا سؤالان **السؤال الاول** بم تعلق قوله في يتامى النساء فانما هو في الوجه الاول
صلة يتلى اي يتلى عليكم في معناهن واما في سائر الوجوه فبدل من فيهن **السؤال الثاني** الاضافة في يتامى النساء
ما هي الجواب قال الكوفيون معناه في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون
اضافة الصفة الى الاسم غير جائزة فلا يقال سررت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء واحد واضافة الشيء الى نفسه محال وهذا
التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريون فرعوا على هذا
القول وقالوا النساء في الاية غير اليتامى والمراد بالنساء امهات اليتامى اضيفت اليهن اولادهن اليتامى ويدل عليه ان الاية نزلت
في قصة ام كجة وكانت لها يتامى ثم قال اللاتي لا تؤتونهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا على قول من يقول نزلت
الاية في ميراث اليتامى والصغار وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق ثم قال تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال
ابو عبيد هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون في ان تنكحوهن وان حملته على النفرة كان المعنى وترغبون
عن ان تنكحوهن لدمامتهن واحتج اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بهذه الاية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم
فيها لاحتمال ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان بن
مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغبت امها في المال فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها
ووصي ابيها فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صغيرة وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر ولانه ليس في الاية اكثر
من ذكر رغبة الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال تعالى والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف
على يتامى النساء كانوا في الجاهلية لا يورثون الاطفال والنساء وانما يورثون الرجال الذين بلغوا الى القيام بالامور العظيمة
دون الاطفال والنساء ثم قال وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين وتقدير الاية وما يتلى عليكم
في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما يجازيكم
عليه ولا يضيع عند الله منه شيء **قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا**
واعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى انه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه
مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم هذه الاية شبيهة بقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما وههنا ان تقع
امرأة تفعل بفسيره خافت وكذا القول في جميع الايات التي تلوناها والله اعلم **المسألة الثانية** قال بعضهم خافت
اي علمت وقال اخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور الامارات الدالة على
وقوع المخوف وتلك الامارات هاهنا ان يقول الرجل لامرأته انك دميمة او شيخة واني اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل هو
الزوج والاصل في البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لانه كالسيد للزوجة ويجمع البعل على بعولة وقد استوفيناه في سورة البقرة في قوله
تعالى وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض
ونشوز الرجل في حق المرأة ان يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها **المسألة الثالثة**
ذكروا في سبب نزول الاية وجوها الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الاية نزلت في ابن السائب كانت له زوجة وله منها
اولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني ودعني اشتغل بمصالح اولادي واقسم لي في كل شهر ليالي قليلة فقال الزوج
ان كان الامر كذلك فهو اصلح لي والثاني انها نزلت في قصة سودة بنت زمعة اراد النبي عليه السلام ان يطلقها فالتمست ان
يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فاجاز النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يطلقها والثالث روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسم
المسألة الرابعة قوله نشوزا او اعراضا المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول او الفعل او فيهما والمراد من الاعراض
السكوت عن الخير والشر والمداعاة والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال
تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي يصلحا
بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد والالف بين الصاد واللام من التصالح ويصالحا
في الاصل هو يتصالحا فقلبت التاء صادا وادغمت في الصاد ونظيره قوله اداركوا فيها اصله تداركوا سكنت التاء وابدلت بالدال لقرب
المخرج وادغمت في الدال ثم اسكنت همزة الابتداء فيها فصار اداركوا اذا عرفت هذا فنقول من قرأ يصلحا فوجهه ان الاصلاح
عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم وقال او اصلاح بين الناس ومن قرأ
يصالحا فهو الاختيار عند الاكثرين قال ان يصالحا معناه يتوافقا وهو اليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما ان اصالحا

وانتصب

وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل ان يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله انبتكم من الارض نباتا
وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقال الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا **المسألة الثانية** الصلح
انما يحصل في شيء يكون حقا له وحق المرأة على الزوج اما المهر والنفقة او القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من
الزوج شاء ام ابى اما الوطء فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطء اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عما اذا
بذلت المرأة كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت عنه مؤنة النفقة او اسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك ان لا يطلقها
زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسائل **المسألة الاولى**
الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي حصرناه في اصول
الفقه انه لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فهاهنا بحث وهو انه اذا حصل هناك
معهود سابق فحمله على العموم اولى ام على المعهود السابق الاصح ان حمله على المعهود السابق اولى وذلك لانا انما
حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لصار مجملا ويخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا
المحذور فلم يجب حمله عليه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله
على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون تمسكوا به في مسألة ان الصلح على الانكار جائز كما هو قول
ابي حنيفة واما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم والله اعلم **المسألة
الثانية** قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله واحضرت الانفس الشح الا ان الاعتراض من مؤكد
المطلوب فحصل المقصود **المسألة الثالثة** انه تعالى ذكر اولا قوله فلا جناح عليهما ان يصالحا فقوله لا جناح
يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم فكذلك فيه خير عظيم
ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذاك خير من ان يتفرقا او يقيما على النشوز والاعراض اما قوله تعالى واحضرت
الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح جعل كالامر المجاور للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس مطبوعة على الشح
ثم يحتمل ان يكون المراد منه ان المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح بان يقضي عمره معها
مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا
وفيه وجوه الاول انه خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن وتتقوا النشوز والاعراض
وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه الثاني انه خطاب للازواج
والمرأة يعني وان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز عن الظلم الثالث انه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة
بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان الخارجي كان من اذم بني ادم وامرأته من اجملهم
فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال ما لك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت
مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو
حرصتم فيه قولان **الاول** ان تعدلوا على التسوية بينهن في ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به قالت
المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الداعي الثاني
لا تستطيعون التسوية بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي ومع قيام
الصارف محال ثم قال فلا تميلوا كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم
منهيون عن اظهار ذلك التفاوت في القول والفعل روى الشافعي رحمه الله عليه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول هذا قسمي
فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال تعالى فتذروها كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض
ولا على السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امرأتان يميل مع احدهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل
وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة الى كل ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت ارفع رأسك فان رسول الله كان يعدل بيننا في القسمة
بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن جميعا ثم قال تعالى وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل
في القلب من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا في المستقبل عن مثله غفر الله
لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا
يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح ان اراد ذلك فان رغبا في المفارقة فالله سبحانه بين جوازه بهذه الاية ايضا ووعد
لهما ان يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الاول وبعيش هنا
خير من عيشه الاول ثم قال وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا

صح

لعله
حطان

وانما جاز وصف الله تعالى بذلك لانه تعالى واسع الرزق واسع الفضل واسع النعمة واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع في كذا
لاختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود
اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الله الواجب لذاته واذا
كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما يوجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة والحكمة والرحمة والفضل والجود
والكرم قوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي يريد فيما حكم عن الزوج من امساكها بمعروف او تسريحها باحسان

قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض

وفي تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول
انه تعالى لما ذكر انه يغني كلا من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه لابد
وان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر
بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك السموات كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور
بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل
المسئلة الاولى المراد بالآية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله في الاولين
والآخرين **المسئلة الثانية** قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم
الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ووصيناهم بذلك وقوله واياكم بالعطف على الذين
اوتوا الكتاب والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى **المسئلة الثالثة** قوله ان اتقوا الله كقولك
امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا ويقال الم امرك ان ايت زيدا وان تاتي زيدا قال تعالى امرت ان اكون
اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا قوله
وان تكفروا عطف على قوله اتقوا الله والمعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض فقد وجهان
الاول انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها فحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه
والثاني انكم ان تكفروا فان لله ما في سمواته وما في ارضه من اصناف المخلوقات من يعبده ويتقيه وكان مع ذلك غنيا عن خلقه وعن عبادتهم
ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم فهو في ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه ثم قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض
قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمات في هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة امور فاولها انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد
منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم وثانيها قال وان تكفروا
فان لله ما في السموات وما في الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينقص
بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل وثالثها قال ولله ما
في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر
على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما اخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه فالغرض
هاهنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل
على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة لانه عند اعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم
بالمدلول فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعاده ثلاث مرات
وفرع عليه في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب
جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ولما كان الغرض الكلي من هذا
الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق في معرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب
ويؤكده لا جرم كان في غاية الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا معناه انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات
فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا
فعند الله ثواب الدنيا والآخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كان كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب
الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخل الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة
سواء حصلت هذه الارادة او لم تحصل قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط
ثم قال وكان الله سميعا بصيرا يعني يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى انهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون
فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين

وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال الآية بما قبلها وجوه الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين
الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق الله وفي الشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة فكأنه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهيات نفسك كنت لنفسك لا
لله وان اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الآية تأكيدا لما تقدم من التكاليف
الثاني ان الله تعالى لما منع الناس عن ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم بان يكونوا طالبين لثواب الآخرة ذكر عقيبه هذه الآية وبين
ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في آخر مراتب الانسانية واول
مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى امرها وجدان علف او السبع الذي غاية امره ايذاء حيوان الثالث انه تعالى
في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال
في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه على الذب بالكذب عنه والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الآية
بالمصالحة مع الزوجة ومعلوم ان كل ذلك امر من الله عباده بان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل وعلى انفسهم فكانت هذه الآية كالمؤكد لكل ما جرى
ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف **المسئلة الثانية** القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان
يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم
او آبائكم او اقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد
وان كانت الشهادة وبالا على انفسكم او اقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم او غيره **المسئلة الثالثة** في نصب شهداء
ثلاثة اوجه الاول الحال من قوامين والثاني انه خبر كونوا على ان يكون خبرين والثالث ان يكون صفة لقوامين **المسئلة الرابعة** انما قدم الامر
بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يأمرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان
اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه نبه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة وذلك
انه تعالى امره بالقيام بالقسط اولا ثم امره بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته
مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير
الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول فقال في موضع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام
بالقسط وهاهنا قدم القيام بالقسط فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوانين
العدل في تلك المخلوقات فيلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط اما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل
ومباينا للجور ومعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهد الله ان تكون تلك الشهادة مقدمة
على القيام بالقسط والواجب هاهنا ان تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ومن تأمل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتأييد
الالهي ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضى الغني او الترحم
على الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام ان يقال فالله اولى به لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه
بني الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ اي الله اولى بالفقير والغني وفي قراءة ابي فالله اولى بهم وهو راجع الى قوله والوالدين والاقربين
وقرأ عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال تعالى فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا
موصوفين بصفة العدل وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الآخر فتقدير
الآية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا يعني اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله
كان بما تعملون خبيرا وفي الآية قراءتان قرأ الجمهور وان تلووا بواوين وقرأ ابن عامر وحمزة تلوا فاما قراءة تلووا ففيه وجهان احدهما
ان يكون المعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله الثاني ان يكون المعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتله
ومنه يقال التوى هذا الامر اذا التعقد وتعقد تشبيها بالشيء المفتل واما تلوا ففيه وجهان الاول ان ولاية الشيء
اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه
والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلوا اقامتها او تعرضوا عن اقامته والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا
ثم قلبت الواو همزة ثم حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبله فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين واما قوله فان الله
كان بما تعملون خبيرا تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انها متصلة بقوله كونوا قوامين
بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الآية والثاني انه
انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها آية الامر بالايمان **المسئلة الثانية** اعلم ان ظاهر قوله

تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله مشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل ولا شك أنه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي منحصرة في قولين الأول أن المراد بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا المسلمون ثم في تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه الأول أن المراد منه يا أيها الذين آمنوا دوموا على الإيمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع إلى هذا المعنى يا أيها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل ونظيره قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله مع أنه كان عالما بذلك وثانيها يا أيها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية ورابعها يا أيها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بأن كنه عظمة الله لا تنتهي إليه عقولكم وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي إليها على التفصيل عقولنا وخامسها روي أن جماعة من أحبار اليهود جاؤا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إنا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم بل آمنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا القول الثاني أن المخاطبين بقوله آمنوا ليسوا هم المسلمون وفي تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه الأول أن الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا أيها الذين آمنوا بموسى والتوراة وعيسى والإنجيل آمنوا بمحمد والقرآن وثانيها أن الخطاب مع المنافقين والتقدير يا أيها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ويتأكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها أنه خطاب مع الذين قالوا آمنوا وجه النهار واكفروا آخره والتقدير يا أيها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا أيضا آخره ورابعها أنه خطاب للمشركين تقديره يا أيها الذين آمنوا باللات والعزى والأكثرون من العلماء رجحوا القول الأول لأن لفظ المؤمن لا يتناول عند الإطلاق إلا المسلمين

المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وأنزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم وقال في آية أخرى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل ومن فتح فحجته قوله إنا نحن نزلنا الذكر وقوله وأنزلنا إليك الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن إلا أن الضم أفخم كما في قوله وقيل يا أرض ابلعي

المسألة الرابعة اعلم أنه أمر في هذه الآية بالإيمان بأربعة أشياء أولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي أنزل من قبل وذكر في الكفر أمورا خمسة فأولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الآخر ثم قال فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الآية سؤالات

السؤال الأول لم قدم في مراتب الإيمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية الجواب لأن في مرتبة النزول من معرفة الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب

السؤال الثاني لم ذكر في مراتب الإيمان أمورا ثلاثة الإيمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر أمورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر والجواب أن الإيمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة واليوم الآخر لا محالة إذ ربما ادعى الإنسان أنه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم إنه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ويزعم أنه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص أن منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله

السؤال الثالث كيف قيل لأهل الكتاب والكتب الذي أنزل من قبل مع أنهم كانوا مؤمنين بالتوراة والإنجيل والجواب عنه من وجهين الأول أنهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أنزل من الكتب فأمروا أن يؤمنوا بكل الكتب المنزلة والثاني أن إيمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لأن طريق الإيمان وهو المعجزة فإذا كانت المعجزة حاصلة في الكتب الكل كان ترك الإيمان بالبعض طعنا في المعجزة وإذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد بقوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقا

السؤال الرابع لم قال نزل على رسوله وأنزل من قبل والجواب قال صاحب الكشاف لأن القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله وأقول الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى نزل الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل

السؤال الخامس قوله والكتاب الذي أنزل من قبل لفظ مفرد وأي الكتب هو المراد منه والجواب أنه اسم جنس فيصلح للعموم

قوله تعالى

إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا

اعلم أنه تعالى لما أمر بالإيمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الإيمان في هذه الآية واعلم أن فيها أقوالا كثيرة الأول أن المراد منه أن الذين يتكرر منهم الكفر بعد الإيمان مرات وكرات فإن ذلك يدل على أنه لا وقع للإيمان في قلوبهم إذ لو كان للإيمان وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بأدنى سبب ومن لا يكون للإيمان في قلبه وقع فالظاهر أنه لا يؤمن بالله إيمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد أنه لو أتى بالإيمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه

الذي

الذي ذكرناه وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فإنه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب أنه يموت على الفسق فكذا ههنا الثاني قال بعضهم اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ثم كفروا بعزير ثم آمنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد عليه السلام الثالث قال آخرون المراد المنافقون بالإيمان الأول بإظهارهم الإسلام وكفرهم بعد ذلك ثم نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والإيمان الثاني هو أنهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا إنا مؤمنون والكفر الثاني هو أنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج أنواع المكر والكيد في حق المسلمين وإظهار الإيمان قد يسمى إيمانا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال القفال رحمه الله عليه وليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء قال والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما الرابع قال قوم المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المؤمنين فكانوا يظهرون الإيمان تارة والكفر أخرى على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه أنهم بلغوا في ذلك إلى حد الاستهزاء والسخرية بالإسلام

المسألة الخامسة دلت الآية على أنه قد يحصل الكفر بعد الإيمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهي أن شرط صحة الإيمان أن يموت الرجل على الإسلام وهم يجيبون عن ذلك بأنا نحمل الإيمان على إظهار الإيمان والله أعلم

المسألة السادسة دلت الآية على أن الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب أن يكون الإيمان أيضا كذلك لأنهما ضدان متنافيان فإذا قبل أحدهما التفاوت فكذلك الآخر وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الأول أنهم ماتوا على الكفر والثاني أنهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب أصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير لما كانت إصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك إصابة الطاعات وقت الإيمان يجب أن تكون زيادة في الإيمان الثالث أن الزيادة في الكفر إنما تحصل بقولهم إنما نحن مستهزؤن وذلك يدل على أن الاستهزاء بالدين أعظم درجات الكفر وأقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات

السؤال الأول أن الحكم المذكور في هذه الآية إما أن يكون مشروطا بما قبل التوبة أو بما بعدها والأول باطل لأن الكفر قبل التوبة غير مغفور على الإطلاق وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة في الآية والثاني أيضا باطل لأن الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد العشرة فعلى التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه الأول أنا لا نحمل قوله إن الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به أقوام معينون علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم إخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال السؤال الثاني أن الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو أن كل من كان كثير الانتقال من الإسلام إلى الكفر لم يكن للإيمان في قلبه وقع ولا عظم والظاهر من حال هذا الإنسان أنه يموت على الكفر على ما قررناه الثالث أن الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر وأما قول السائل إن على هذا التقدير يضيع الصفات المذكورة فلنا أن إفراده بالذكر يدل على أن كفرهم أفحش وجنايتهم أعظم وعقوبتهم في القيامة أقوى يجري هذا مجرى قوله وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصصهما بالذكر لأجل التشريف وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكائيل

السؤال الثاني اللام في قوله ليغفر لهم للتأكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم نفي التأكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع إنما اللائق به تأكيد النفي فما الوجه فيه الجواب أن نفي التأكيد إذا ذكر على سبيل التهكم كان منه المراد المبالغة في تأكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال أصحابنا هذا يدل على أنه تعالى لم يهد الكافر إلى الإيمان خلافا للمعتزلة وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف أو على أنه تعالى لا يهديهم في الآخرة إلى الجنة ثم قال بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما واعلم أن من حمل الآية المتقدمة على المنافقين قال إنه تعالى بين أنه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم إلى الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم إلى دار الثواب فإنه مع ذلك يوصلهم إلى أعظم أنواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما وقوله بشرهم تهكم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين الذين نصب على الذم بمعنى أريد الذين أو رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على أن المراد بالذين يتخذون المنافقون وبالكافرين اليهود كان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض إن أمر محمد لا يتم فتولوا اليهود فأن العزة قال الواحدي أصل العزة في اللغة الشدة ومنه الأرض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض إذا اشتد مرضه وكاد أن يهلك وتعزز اللحم إذا اشتد ومنه عز علي أن يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان إذا اشتد ظهره به وشاة عزوز إذا اشتد حلبها وضعفت والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب معنيهما والعزيز القوي المنيع خلاف الذليل إذا عرفت هذا فنقول إن المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم إنه تعالى أبطل عليهم هذا الرأي بقوله فإن العزة لله جميعا فإن قيل هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فبإقداره صار عزيزا وبإعزازه

صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا ثم قال تعالى وقد نزل
عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره قال المفسرون ان المشركين كانوا
يخوضون في مجالسهم في ذكر القران ويستهزءون به فانزل الله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث
غيره وهذه الاية نزلت في مكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون فعل المشركين والقاعدون معهم المنافقون هم على ذلك
الكلام المنافقون فقال تعالى مخاطبا لهم انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها والمعنى اذا
سمعتم الكفر بايات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الايات والمراد به سماع الاستهزاء قال الكسائي وهو كما يقال
سمعت عبد الله يلام وفيه عندي وجه اخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم ايات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها وعلى هذا
التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال انكم اذا مثلهم والمعنى
ايها المنافقون انكم مثل اولئك الاحبار في الكفر ثم قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي
بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر ذلك كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل هاهنا هذا
اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك
ولهذه الدقيقة قلنا بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود الذين كانوا بالمدينة ويطعنون في القران والرسول كانوا
كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون الذين كانوا بمكة وكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القران فهم
كانوا باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود على الاختيار والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة
ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا يريد انهم كما
اجتمعوا على الاستهزاء بايات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة واراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم
ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد بالحقيقة **قوله تعالى**

الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم

اعلم ان قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة المنافقين واما نصب على الذم وقوله الذين يتربصون
اي ينتظرون ما يحدث بكم من خير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم فاعطونا قسما من
الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ عليه فلان اي
غلب عليه وفي تفسير هذه الاية وجهان الاول ان يكون المعنى الم نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من
ذلك ونمنعكم من المؤمنين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم فهاتوا نصيبا مما اصبتم
الثاني ان يكون المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا
في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد وسيقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون السنا
غلبناكم على رايكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه سيضعف امره ويقوى امركم فلما شاهدتم صدق
قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما اخذتم والحاصل ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن الذين ارشدناكم الى هذه
المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما اخذتم فان قيل لم سمي ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا قلنا لتعظيم شان المؤمنين
وتحقير حظ الكافرين لان ظفر المسلمين امر عظيم تفتح له ابواب السماء حتى تنزل الرحمة على اولياء الله واما ظفر
الكافرين فما هو الا حظ دني ينقضي ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم
يوم القيمة اي بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم
الى يوم القيمة ثم قال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه قولان الاول وهو قول علي وابن عباس ان المراد
به في القيمة بدليل انه عطف على قوله فالله يحكم بينكم يوم القيمة الثاني ان المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة
والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكافرين الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل على المسلمين الثالث وهو انه عام في
في الكل الا ما خصه الدليل والشافعي رضي الله عنه بنى عليه مسائل فيها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار
الحرب لم يملكه بدليل هذه الاية ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري عبدا مسلما بدليل هذه الاية ومنها ان المسلم
لا يقتل بالذمي بدليل هذه الاية **قوله تعالى** ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم قد مر
تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله يخادعون الله والذين امنوا قال الزجاج في هذه الاية يخادعون الله اي يخادعون
رسول الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم
اي مجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى خادعهم في الاخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما

يعطي المؤمنين

يعطي المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط طفئ نورهم وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى
يعني واذا قاموا الى الصلاة مع المؤمنين قاموا كسالى اي متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك
الكسل انهم يستثقلونها في الحال ولا يرجون منها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعي الى الفعل قويا من جهة الوجه والداعي
الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف
كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى في سكران ثم قال تعالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا
والمعنى انهم لا يقومون الى الصلاة الا لاجل الرياء والسمعة لا لاجل الدين فان قيل ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية
قلنا ان المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل وفي قوله لا يذكرون الله الا قليلا وجوه الاول
ان المراد بذكر الله الصلاة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانه متى لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع
الناس فعند دخول وقت الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد بذكر الله انهم في صلاتهم
لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهر مثل التكبيرات واما الذي يخفى وهو القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها
الثالث المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلاة او لم يكن وقت الصلاة الا قليلا
نادرا قال صاحب الكشاف وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة
ولكن حديث الدنيا مستغرق به اوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لان الله لم يقبله وما رده الله فكثيره قليل
وما قبله الله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** مذبذبين حال من قوله يراءون اي من قوله لا يذكرون الله ويحتمل ان يكون منصوبا
على الذم والله اعلم **المسئلة الثانية** مذبذبين اي متحيرين وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا
الجانبين اي يرد ويدفع فلا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب
عنه واعلم ان السبب في ذلك ان الفعل يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال
هذا العالم كثيرة سريعة التبدل واذا كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبع المقصود سريع التبدل والتغير
لزم وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الانسان في الحيرة والتردد اما اذا كان
مطلوبه في فعله اقتناء الخيرات الباقية بريئة عن التغير والتبدل لاجرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا وصف
الله اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين امنوا وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال يا ايتها النفس المطمئنة
المسئلة الثالثة قال ابن عباس مذبذبين بكسر الذال الثانية بمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رايهم
او بمعنى يتذبذبون كما يقال صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين وعن ابي جعفر مدبدبين بالدال غير المعجمة
على دبة واحدة والدبة الطريقة وهي التي يدب فيها قوله بين ذلك اي بين الكفر والايمان او بين الكافرين والمؤمنين
وكلمة ذلك يشار بها الى الجماعة وقد تقدم تقريره في سورة البقرة في قوله تعالى عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين
قد جرى في هذه القصة عند قوله الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين واذا احتوى ذلك الفريقين فقد جرى ذكر الكفر
والايمان قال قتادة معنى الاية ليسوا بمؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله سبحانه وتعالى وقالوا ان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم
وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتحير والتردد
فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتامل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا
واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فان قيل قوله
تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على طريقة المؤمنين وطريقة الكفار وانه غير جائز قلنا ان طريقة الكفار وان
كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك فانه تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في ايتين وذم المنافقين
في تسع عشرة اية وما ذاك الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك انه تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم
عدلوا عن الكفر الى ما هو اخبث من الكفر ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الاية على قولين
من وجهين الاول ان ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام
بما قبله الثاني بانه تصريح بانه تعالى اضله عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او هو عبارة
عن حكم الله عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها
مرارا **قوله تعالى**

يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين

اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد نهى المسلمين في هذه الاية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الاية والوجه الثاني ما قاله القفال رحمه الله وهو ان هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق هؤلاء المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الاية الاولى على انه نهي المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الاية اتريدون ان تجعلوا لله سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الاية الاولى على المنافقين كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم مع المنافقين ثم قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات والظاهر ان اشرها اسفلها وقال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك بسكون الراء والباقون بفتح الراء قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك ادرك مثل افلس واكلب والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال ابن الانباري قال تعالى في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في ال فرعون ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام ال فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان **المسئلة الرابعة** انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام واهله وبسبب انهم لما اظهروا الاسلام يمكنهم الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكان تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله عذاب المنافقين ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلاة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا الاستدلال لاجل دليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما واعلم ان هذه الايات فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة الاول التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله لا طلب اصلاح الوقت فانه لو كان مطلوبه جذب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة الاخرة بقي على هذه الطريقة ولم يتغير عنها ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون غرضهم في ذلك الترك وذلك الفعل طلب مرضاة الله ورابعها ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله خالصا وان لا يمتزج به غرض اخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين ولم يقل فاولئك مؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين في التشريف لانضمام المنافقين اليهم فقال وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان حال المنافقين شديد عند الله تعالى

قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وكان الله شاكرا عليما

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المعنى ايعذبكم لاجل التشفي ام لطلب النفع ام لدفع الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن طلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح فاذا اتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه لم وذلك لانها دالة على انه سبحانه ما خلق خلقا ابتداء لاجل التعذيب والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الاية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم انه غير منتظم وقد سبق الجواب عن امثال هذه الكلمات **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا دلت هذه الاية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نعرض الكلام فيمن شكر وامن ثم اقدم

على

على الشرب والزنا فهذا اوجب ان لا يعاقبه بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قالوا والاسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن لما ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الباب على انه مؤمن **المسئلة الرابعة** في تقديم الشكر على الايمان وجوه الاول انه على التقديم والتاخير اي امنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات الثاني انا اذا قلنا الواو لا توجب الترتيب فالسؤال زائل الثالث ان الانسان اذا نظر الى نفسه والى النعمة العظيمة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مبهما ثم اذا تم النظر في معرفة المنعم امن به ثم شكر شكرا مفصلا وكان ذلك الشكر المجمل متقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال الله وكان الله شاكرا عليما وذلك لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى الجزاء شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب الى المعرض

قوله تعالى

لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال عليه السلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر كيدهم ومكرهم وظلمهم في حق المسلمين [illegible] وضررهم قد عظم فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة ان المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم عن بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الاية انه تعالى لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول الا من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه لا يكره والله اعلم **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة دلت الاية على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها لكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الاية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وهذا الوجه يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه **المسئلة الثالثة** قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا **المسئلة الرابعة** في قوله الا من ظلم وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر ههنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء من القول الا من ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يظهر ظلامته **المسئلة الخامسة** المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة انه تعالى لا يحب رفع الصوت بما يسوء احدا الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي عليه السلام فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يرد عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان ونزلت الاية **المسئلة السادسة** قرا جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه قال الفراء والزجاج يعني من ظلم نفسه فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني ان يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز الجهر في القول معه ثم قال تعالى وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا فانه يصير عاصيا لله تعالى بذلك وهو قوله تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره

قوله تعالى

ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان غفورا رحيما

عفوا قديرا

اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال النفع اليهم

وقد فسر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا عن سوء اشارة الى دفع الضرر فدخل في هاتين الكلمتين
جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا قديرا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجانين
مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفوا لمن عفا قديرا على ايصال الثواب اليه
الثالث قال الكلبي معناه ان الله اقدر على عفو ذنوبكم منكم على عفو صاحبكم

قوله تعالى

ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا

واعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد ها هنا الى ذكر مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في اخر هذه السورة من هذا الجنس انواعا **النوع الاول** من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان النصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقران ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في خبر ان قولان احدهما انه محذوف كانه قيل جمعوا والثاني انه هو قوله هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب واذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور الثاني ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدا والله اعلم **المسئلة الثانية** ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض لزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز حصل النبوة وان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجزة بدون الصدق تعذر الاستدلال بالمعجز على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على انسان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير التزام الكفر فالقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا ان الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتامل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق والثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لانقيادا لطاعة الله وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء **المسئلة الثالثة** في قوله حقا وجهان الاول انه انتصب بقوله حقا على مثل قولك زيد اخوك حقا والتقدير اخبر عنهم بانهم الكافرون اخبارا حقا الثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه فالجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف نؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان التفريق يقتضي شيئين لان احدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله لستن كاحد من النساء اذا عرفت هذا فالتقدير ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة **المسئلة الثانية** تمسك اصحابنا بهذه الاية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد من امن بالله ورسله بانه يؤتيهم اجورهم والمعنى يؤتيهم اجورهم على ذلك والا لم يصلح مدح الاية لان يكون ترغيبا في الايمان وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو اما الاخراج بعد الادخال فيه **المسئلة الثالثة** قرا عاصم في رواية حفص سوف يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله تعالى والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني انه مشاكل لقوله واعتدنا **المسئلة الرابعة** قوله سوف يؤتيهم اجورهم معناه ان اثباتها كائن لا محالة وان كان متاخرا فالغرض به توكيد الوعد والحقيقة لا كونه متاخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه وعدهم بالثواب ثم اخبر بعد ذلك بانه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها

قوله تعالى

يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى عليه السلام بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم من السماء كتاب الى فلان وكتاب الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول عليه السلام كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السوال اليهم وان وجد من ابائهم في ايام موسى وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم

ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الاية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه الكتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول الكتب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الاية على نفي الرؤية قد اجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى كمال جهالتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله ما جاءتهم البينات امور احدها انه تعالى جعل ما اراهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت شيئا واحدا الا انها دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى في دعوى النبوة بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد اماتتهم وثانيها انهم انما عبدوا العجل من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يا محمد ان تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد انهم لا يطلبون منك الا عنادا او لجاجا فان موسى قد انزل الله عليه عز وجل عليه الكتاب وانزل عليه سائر المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد واقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا يعني به ان قوم موسى وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم امره وضعف خصمه وفيه بشارة الرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه والرمز ان هؤلاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالاخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على اباطيلهم فاحدها انه تعالى رفع الطور فوقهم بسبب ميثاقهم وفيه وجوه الاول انهم اعطوا الميثاق على ان لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع فرفع الله فوقهم الطور حتى تابوا فلا ينقضوا الميثاق الثاني انهم امتنعوا من قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين الثالث انهم اعطوا الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله تعالى يعذبهم باي نوع من انواع العذاب اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وهو مذكور في سورة البقرة وثالثها قوله وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا تعدوا في السبت فيه وجهان الاول اي لا تعدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدي يقال عدا عليه اشد العدو والعداء والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كانه قيل لهم اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فان الله هو الرزاق **المسئلة الثانية** قرا نافع لا تعدوا وامشد دة الدال ساكنة العين اراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها افتعلوا ثم ادغم التاء في الدال لتقاربهما ولان الدال تزيد على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم ويقولون انه ليس عوضا عن الحركة وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك لانه لما ادغم التاء في الدال نقل حركتها الى العين والباقون تعدوا باسكان العين وتخفيف الدال والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال القفال رحمه الله الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين فيما يدعونه من التوراة ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بايات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في متعلق الباء في قوله فبما نقضهم قولان الاول انه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم وكذا وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف افخم لان عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الاشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول ان قوله فبما نقضهم الى قوله فبظلم من الذين هادوا بعيد جدا فجعل احدهما بدلا عن الاخر بعيد والثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء وانكارهم التكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض الماكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان ما في قوله فبما نقضهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذا في تفسير قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم **المسئلة الثالثة** انه تعالى ادخل حرف الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بايات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول واحد فقد انكر جميع

معجزات الرسل وقطعه السبيل حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله وثالثها قتلهم الانبياء بغير حق وقد ذكرنا في سورة البقرة تفسيره ورابعها قولهم قلوبنا غلف وذكروا في الغلف وجهين احدهما انه جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا ان قلوبنا غلف اي اوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبياء بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا ان قلوبنا في اغطية فهي لا تفقه ما تقولون ونظيره ما حكى الله تعالى في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الآية على التأويل الاول كان المراد انه تعالى كذبهم في ادعاء ان قلوبهم اوعية للعلم وبين انه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وان حملنا الآية على الوجه الثاني كان المراد انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم في الاكنة والاغطية

ان الوجه الاول اولى لانه هو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا اي لا يؤمنون الا بموسى والتوراة وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من كفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما اعلم انهم انما نسبوا مريم الى الزنا لانهم انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد دون الاب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار فالقوم اولا انكروا قدرة الله على خلق الولد دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها عن كل عيب نحو قوله وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلايل قاطعة على براءة مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم واعلم انه تعالى وصف طعن اليهود في مريم بانه بهتان عظيم ووصف طعن المنافقين في عايشة بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عايشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام وسادسها قوله تعالى انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك وهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون والثاني انه يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى بن مريم عليه السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه وفي الآية سؤالات

السؤال الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فالمسيح مشبه به وليس بمشبه وان جعلته مسندا الى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو لهم كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه

السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى الطلاق والنكاح والملك موثوقا به وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الآخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرايع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ويوجب الطعن في التواتر وجب ان لا يكون معتمدا على شيء من الاخبار المتواترة وايضا ففي زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فهذا فرع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والجواب اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة مع الناس فبهذا الطريق زال السؤال ولا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبهه على انسان آخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر يهودا راس اليهود رجلا من اصحابه يقال له طيطايوس

ان

ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى على ذلك الداخل شبه عيسى فخرج فظنوا انه هو المسيح فقتلوه وصلبوه الثاني وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى في الجبل ورفع الى السماء والقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثالث ان اليهود لما هموا بقتله اخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله شبه عيسى عليه فاخرج وقتل ورفع الله عيسى الرابع كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقائق الامور ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان في قوله وان الذين اختلفوا فيه قولين الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلثة النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر في هذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب وهو المراد من قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى عليه السلام ثم قالوا فذلك اختلافهم فيه

المسئلة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا العمل بالقياس اتباع الظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله بدليل انه انما ذكره في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى هاهنا في معرض الذم بهذا فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في آية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما يفيد عدم القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انه هل قتلوه ام لا ثم اخبر محمدا بان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انه نفي قتلوه ثم اكد ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى عليه السلام بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام بحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص يدغم في الاكمل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام

المسئلة الثانية المشبهة احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة والجواب ان المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي

المسئلة الثالثة رفع عيسى عليه السلام الى السماء ثابت بهذه الآية ونظير هذه الآية قوله في آل عمران اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرحنا انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه اعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته

واعلم انه تعالى لما ذكر فضايح اليهود وقبايح افعالهم شرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه حصل
لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هولاء اليهود الذين كانوا بالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يومن به
فقال وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما
احد من اهل الكتاب الا ليومنن به ثم اذا فسرنا اكثر اليهود يموتون ولا يومنون بعيسى عليه السلم والجواب من وجهين الاول ما
روي عن شهر بن حوشب قال قال الحجاج انه ما قراتها الا في نفسي منها شي يعني هذه الاية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه
ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملايكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول
امنت انه عبده ويقول النصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت انه هو الله وابن الله فيقول امنت انه عبد الله فاهل الكتاب يومنون به
ولكن بحيث لا ينفعهم الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال ممن نقلت حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقصيبه ثم قال
لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس انه فسره كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهوى
ولا يخرج روحه حتى يومن به ويدل عليه قراءة ابي ليومنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيومنون به قبل موتهم لان احدا
يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفايدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان
يومنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى من ان يومنوا حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان والوجه الثاني في الجواب عن اصل السوال ان
قوله قبل موته اي قبل موت عيسى والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وان يومنوا به قال
بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السماء الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقا التكاليف
على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد عليه السلام فبتقدير بعثته انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير
بعد نزوله تبعا لمحمد عليه السلام ثم قال تعالى ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا اي على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى
النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما
واعلم انه تعالى لما شرح فضايح اعمال اليهود وقبايح الكافرين وافعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا وفي الاخرة اما
تشديده عليهم في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع اخر وعلى الذين هادوا
حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم
وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب المحصورة في نوعين الظلم
على الخلق والاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب
المال فتارة يحصلونه بطريق الربوا وهو المراد بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب
اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الاخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي
تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما التشديد في الاخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه
تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المومنين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمومنون يومنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة والموتون الزكاة والمومنون بالله واليوم الاخر اولئك سنوتيهم اجرا
عظيما وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** اعلم ان المراد من ذلك عبد الله بن سلام واصحابه والراسخون في العلم
الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون فانه لا يتشكك البتة والراسخون هم المستدلون والمومنون يعني المومنين منهم
او المومنين من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويومنون خبره واما قوله والمقيمين الصلاة والموتون الزكاة
ففيه اقوال الاول روي عن عثمان وعايشة انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان هذا
المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه الثاني وهو قول البصريين انه
نصب على المدح لبيان فضل الصلاة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على
تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدايد والتقدير
جاءني قومك اعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدايد وكذا هاهنا تقدير الاية اعني المقيمين الصلاة وهم الموتون الزكاة
طعن الكسايي في هذا القول وقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وهاهنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون في العلم
منتظر للخبر والخبر هو قوله اولئك سنوتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لا يتم الا عند قوله اولئك لانا بينا ان الخبر
هو قوله يومنون وايضا لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر واما الدليل على ان هذا القول هو المعتمد في هذه الاية
والقول الثالث وهو اختيار الكسايي وهو ان المقيمين خفض بالعطف على قوله بما انزل اليك وما انزل من قبلك و
بالمقيمين الصلاة ثم عطف على قوله والمومنون قوله والموتون الزكاة والمراد بالمقيمين الصلاة الانبيا وذلك لانه لم يخل شرع

ذلك

قومك

له

احد منهم من الصلاة قال تعالى في سورة الانبياء بعد ان ذكر اعداد الانبياء واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وقيل المراد
بالمقيمين الصلاة الملايكة الذين وصفهم الله بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يومنون بما
انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يومنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلاة يعني يومنون بالرسل والرابع جاء في مصحف عبد الله
والمقيمون الصلاة بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي **المسلة الثانية** اعلم ان العلماء
على ثلثة اقسام العلماء باحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفات الله فقط والعلماء بذات الله اما الفريق الاول
فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرايعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجايزة والممتنعة
واما الثالث وهم الموصوفون بالعالمين وهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة اشار النبي صلى الله عليه وسلم
جالس الحكماء وخالط الكبراء واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم
عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام فاما علمهم باحكام الله فهو المراد من قوله والمومنون يومنون بما انزل اليك وما
انزل من قبلك واما علمهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلاة والموتون الزكوة لكونهما اشرف الطاعات لان
الصلاة اشرف الطاعات البدنية والزكوة اشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بها شرح بعد
ذلك كونهم عالمين بالله واشرف المعارف العلم بالمبداء والمعاد فالعلم بالمبداء هو المراد بقوله والمومنون بالله واليوم الاخر
والعلم بالمعاد هو المراد من قوله واليوم الاخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هولاء المذكورين عالمين باحوال المعاد واذا
حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة
ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنوتيهم اجرا عظيما

قوله تعالى

انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان واتينا داود

زبورا

وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم
كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك لاجل الاسترشاد ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضايحهم
وقبايحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من
بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الاية وعلى ان الله تعالى اوحى اليهم
ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع اخر من المعجزة على التعيين وما انزل الله على كل واحد
من هولاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هولاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى
في ظهور نبوتهم نوع واحد من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زايلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول
ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل فاذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل اخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج
والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض عليه لاحد فانه لم يعط هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الاول معجزا اخر
وهذا الجواب المذكور هو الجواب المذكور في قوله تعالى وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل
كنت الا بشرا رسولا يعني انما ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجز يدل على صدقه وذلك قد حصل فاما ان ياتي بكل
ما يطلب منه فذاك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي اوردها اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الاية
المسلة الثانية قال الزجاج الايحاء الاعلام على سبيل الخفي قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي
اشار اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بي وبرسولي وقال واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي
في هذه الايات الثلاثة الالهام **المسلة الثالثة** قالوا انما بدا تعالى بذكر نوح لانه اول نبي شرع الله على لسانه
الاحكام والحلال والحرام ثم قال تعالى والنبيين من بعده ثم خص بعد النبيين بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملايكته ورسله
وجبريل وميكايل واعلم ان الانبيا المذكورين في هذه الاية سوى موسى عليه السلام اثنى عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود
قالوا يا محمد ان كنت نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى عليه السلام بالتورية دفعة واحدة فالله تعالى اجاب عن هذه
الشبهة بان هولاء الانبيا الاثنى عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التورية دفعة واحدة واذا كان المقصود
من تعديد هولاء الانبياء هذا المعنى لم يذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله واتينا داود زبورا يعني انكم اعترفتم بان
الزبور من عند الله ثم انه ما نزل على داود دفعة واحدة في الواح مثل ما نزلت التورية دفعة واحدة على موسى عليه السلام في الالواح
ودل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التورية لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام حسن قوي
المسلة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله

باحكام الله

طلبا

من ذريت بمعنى كتبت وقد ذكرنا ما فيه عند قوله جاؤ بالبينات والزبر والله اعلم **المسألة الخامسة** قرأ حمزة
زبورا بضم الزاي كل القران والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير
ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبر كشهود وشهد والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب
فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاي الكتب واما قراءة الباقين فيها اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى
ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قوله قد قصصناهم عليك
والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء في القران والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال وكلم الله موسى تكليما
والمعنى انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف
الطعن في نبوة سائر الانبياء وكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التورية عليه دفعة واحدة طعن فيمن انزل الله عليه الكتاب لا على
هذا الوجه وعن ابرهيم ويحيى بن وثاب انهما قرءا وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى باظفار المحن ومخالب
الفتن وهذا التفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل
المسألة الاولى في انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح
والثاني انه انتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون التقدير اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله اعلم
المسألة الثانية اعلم ان هذا ايضا جواب عن شبهتهم وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء ان يبشروا الخلق على اشتغالهم
بعبودية الله وان ينذروا على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم
المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب
بان يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزال الكتاب منجما مفرقا اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب
اذا انزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها ولهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام
على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف اما اذا انزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا
فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعث الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار
وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا
وهذا ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الاية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول
امر هين في القدرة ولكنكم لا تطلبونه الا على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب المتعنت الى مطلوبه فكذلك حكمته
تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى موسى عليه السلام هذا التشريف
ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج والله اعلم **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية
على ان وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة تكون للناس
حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت هذه الاية
على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذي يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء لان قوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون
للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة دلت هذه الاية ايضا على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال
الرسول اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم المكنة والقدرة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم والله اعلم

قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان قوله لكن لا يبتدأ به لانه استدراك لما سبق وفي ذلك المستدرك قولان الاول
ان هذه الايات باسرها جواب عن قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء لكن الله يشهد بانه نازل عليه من السماء الثاني
انه تعالى لما قال انا اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد **المسألة الثانية** شهادة الله انما عرفت
بسبب انه انزل عليه هذا القران البالغ في الفصاحة والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضته فكان ذلك
معجزا وشهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القران لاجرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك
بالنبوة بواسطة هذا القران الذي انزله اليك ثم قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى
لما قال يشهد بما انزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى انزله بعلم تام وحكمة بالغة فصار قوله انزله بعلمه جاريا مجرى
قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القران بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل

ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تحريره انه انما صنفه بكمال علمه يعني انه اتخذ جملة علومه الة ووسيلة الى
تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن فكذا ههنا والله اعلم **المسألة الثانية**
قال اصحابنا دلت الاية على ان لله تعالى علما وذلك لانها تدل على اثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه
وهو محال ثم قال والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملائكة له بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة
واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت في القران انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك
هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين
وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعين لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا وقد سبق
الكلام في هذا

قوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا

اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد وبالقران وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم
لو كان رسولا لاتى بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التورية على موسى وقولهم ان الله تعالى ذكر في التورية ان شريعة موسى عليه السلام لا تبدل
ولا تنسخ الى يوم القيامة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وفي قوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من
كان يعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كنه جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال
فهذا الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات فلهذا قال تعالى في حقه قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية
ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان ذكر بعثته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم
واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار شرط في هذا الوعيد لانا نحمل الوعيد على قوم علم الله منهم انهم يموتون على
الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله
يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا ليهديهم لانه بمنزلة يعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا
والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الالم اليهم شيئا بعد شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره **المسألة الاولى**

قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما حكيما

واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة
وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد عليه السلام فقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه
وجهان الاول انه قد جاء بالقران والقران معجز فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على
ان هذا هو الحق فيلزم انه جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احمد عاقبة
من الكفر وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل ان يكون المراد فان لله
ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد انكم ان كفرتم فله ملك السموات
والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما اي عليما لا يخفى عليه من اعمال عباده المؤمنين والكافرين
شيء حكيما لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمسيء والمحسن وهو كقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
ام نجعل المتقين كالفجار

قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه

واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الاية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم
اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود انهم يبالغون في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه وكلا
طرفي قصد الامور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن
الانسان او روحه ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن الغلو ارشدهم الى الطريق الحق وهو ان المسيح عيسى بن مريم رسول الله وعبده واما
قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا الكلمة في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره
من غير واسطة ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون واما قوله وروح منه ففيه وجوه
الاول انه جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى لم يتكون
من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لاجرم وصف بانه روح والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة
من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لحيوة الخلق في اديانهم ومن كان كذلك وصف بانه روح قال
تعالى في صفة القران وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه اي رحمة منه قال تعالى انما انا رحمة مهداة فلما
كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم الى ما فيه مصالحهم في دينهم ودنياهم لاجرم سمي روحا منه الرابع ان

الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل
كان بامر الله واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله روح ادخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى
وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف ثم قال فامنوا بالله ورسله
اي ان عيسى من رسل الله فامنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** المعنى لا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي تحصل منه انهم
اثبتوا ذاتا موصوفا بصفات ثلاثة الا انهم وان سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها
الحلول في عيسى وفي مريم ولولا انها ذوات قائمة بانفسها والا لما جوزوا عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها
بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا المعنى قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا فاما
ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك وانا نقول هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس
السلام العالم الحي القادر المريد ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الاخر ولا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد
الصفات كفرا لزم رد جميع القران ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا
المسئلة الثانية قوله ثلاثة خبر مبتدا محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على وجوه الاول ما ذكرناه اي ولا
تقولوا الاقانيم ثلاثة الثاني قال الزجاج ولا تقولوا الهتنا ثلاثة وذلك لان القران يدل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم
ثلاثة الهة والدليل عليه قوله انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله الثالث قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة
وذلك لان ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى لهذين مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب
النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فامنوا خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد
بقوله سبحانه ان يكون له ولد ودلايل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم وقرأ الحسن ان يكون
بكسر الهمزة من ان ورفع النون من ان يكون اي سبحانه لم يكن له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال تعالى له ما في السموات وما في الارض
واعلم ان الله سبحانه حيث نزه نفسه في كل موضع عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الارض فقال في مريم ان كل من في السموات والارض
الا اتي الرحمن عبدا والمعنى من كان مالكا لكل السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ولمريم لانهما كانا في السموات وفي الارض وما
كانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل
مع هذا توهم كونه له ولدا او زوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة
معه الى القول باثبات اله اخر وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات
كان كافيا في الالهية فلو فرضنا الها اخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج لن يستنكف اي لن يانف واصله في
اللغة من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك عن خدك فتاويل لن يستنكف ان ينقبض ولن يمتنع وقال الازهري سمعت المنذري يقول سمعت
ابا العباس وسيل عن الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر من نكف ولا وكف والنكف ان يقال له سوء واستنكف
اذا دفع ذلك السوء **المسئلة الثانية** روي ان وفد نجران قالوا يا رسول الله لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم
قالوا عيسى قال واي شيء قلنا قالوا تقول عبد الله ورسوله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله فنزلت هذه الاية وانا اقول انه تعالى
لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد الله ولا يجوز ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبهتهم واجاب عنها وذلك لان الشبهة
التي عليها يعولون في اثبات انه ابن الله هو انه كان يخبر عن المغيبات وكان ياتي بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكانه قال تعالى لن
يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين اعلا حالا منه في العلم والقدرة لان ثمانية
منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدر لن يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته
بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا الاية على ما ذكرناه صارت هذه الايات متناسبة ومناظرة
شريفة كاملة وكان حمل الاية على هذا الوجه اولى **المسئلة الثالثة** استدل الجمهور بهذه الاية على ان الملك افضل
من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذي
نقوله ههنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم
اشد من قدرة البشر وكيف ويقال جبريل قلع مدائن لوط بريشة واحدة من جناحه انما النزاع في ان ثواب طاعات الملائكة
اكثر ام ثواب طاعات البشر وهذه الاية لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما اثبتوا الهية عيسى لسببين احدهما انه اخبر عن الغيوب
والثاني بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل ابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت الملائكة اقوى حالا في هذا العالم وفي
هذين القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فاما ان يقال المراد من الاية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات

فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر ان هذا الاستدلال انما قوي في الاوهام لان الناس ما حصلوا محل النزاع ٥
المسئلة الرابعة في الاية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون ان
يكونوا عبيدا لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد من المقربين والثاني ان يكون المراد
ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبادا لله فحذف ذلك لدلالة قوله عبد الله عليه على طريق الايجاز **المسئلة الخامسة**
قرا علي بن ابي طالب رضي الله عنه عبيد الله على التصغير **المسئلة السادسة** قوله ولا الملائكة المقربون يدل
على ان طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد
شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه
جميعا والمعنى ان من استنكف عن عبادته واستكبر عنها فان الله يحشرهم اليه اي يجمعهم اليه يوم القيامة حيث لا يملكون لانفسهم شيئا
واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر اولا ثواب المؤمنين فقال اما الذين امنوا
وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال واما الذين استنكفوا واستكبروا
فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر ولا اشكال فيه وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين
لانهم اذا راوا اولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم كان ذلك اعظم في الحسرة **قوله تعالى**

يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا

واعلم انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى واجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعى
جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد عليه السلام فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد عليه السلام وانما سماه برهانا
لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق وابطال الباطل والنور المبين هو القران وسماه نورا لانه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ولما
قرر على كل العالمين كون محمد رسولا وكون القران كتابا حقا امرهم بعد ذلك ان يتمسكوا بشريعة محمد ووعدهم عليه بالثواب فقال فاما الذين امنوا
بالله واعتصموا به والمراد امنوا بالله في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه واعتصموا به اي بالله في
ان يثبتهم على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما فوعدهم بامور ثلاثة الرحمة والفضل
والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل عليهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت ويهديهم اليه صراطا مستقيما قال يريد دينا مستقيما
واقول الفضل والرحمة محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم واما الهداية فالمراد منه السعادات الحاصلة على انوار عالم القدس
والكبرياء في الارواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية واخر ذكرها عن القسمين الاولين تنبيها على ان البهجة الروحانية اشرف
من اللذات الجسمانية **قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان**
واعلم انه تعالى تكلم في اول السورة في احكام الاموال وختم اخرها بذلك ليكون الاخر مشاكلا للاول ووسط السورة
مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال اهل العلم ان الله انزل في الكلالة ايتين احدهما في النساء وهي هذه الاية وقد ذكرنا ان الكلالة
اسم يقع على الوارث وعلى الموروث فهو الذي مات ولا يرثه احد الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة اي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر هذه
الاية فيه معترضات ثلاث الاول ان ظاهر الاية يقتضي ان الاخت تاخذ النصف ان لا يكون للميت ولد ابن فان كان له ولد بنت فان
الاخت تاخذ النصف الثاني ان ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تاخذ النصف وليس كذلك بل الشرط ان لا يكون للميت
ولد ولا والد وذلك لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع الثالث ان قوله وله اخت المراد منه الاخت من الاب والام او من الاب
لان الاخت من الام والاخ من الام قد بين الله حكمهما في اول السورة بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعني ان الاخ من الاب
والام او من الاب اما الاخ من الام فانه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا
ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وهذه الاية دالة على ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام فقط وروي ان الصديق رضي الله عنه
قال في خطبته الا ان الاية التي انزلها في سورة النساء في الفرائض فاولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة
من الام والاية التي ختم بها سورة الانفال انزلها في اولي الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفيه وجوه الاول
قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره يبين الله لكم كراهة ان تضلوا ونظيره قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا
اي لئلا تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله لكم الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها ثم قال والله بكل شيء عليم
فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم ان في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان اولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال
يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة واخرها مشتمل على كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم
وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلال والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي

منتهى الكمال التكاليف وهذا الجزء بعينه هذه السورة ٥

سورة المائدة مائة وعشرون آية

بسم الله الرحمن الرحيم

يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود

وفيه مسائل **المسألة الأولى** يقال وفى بالعهد وأوفى به ومنه الموفون بعهدهم والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والأحكام كالعهد الرابط على سبيل الأحكام ولما كان الإيمان عبارة عن معرفة الله بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق إظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه وكان هذا العقد أحد الأمور المعتبرة في تحقق ماهية الإيمان فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود يعني يا أيها الذين التزمتم بإيمانكم أنواع العقود والعهود في إظهار طاعة الله أوفوا بتلك العقود وإنما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا لأنه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق واعلم أنه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية وكما في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وتارة عهودا قال تعالى وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وقال وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان وحاصل الكلام في هذه الآية أنه أمر بأداء التكاليف فعلا وتركا **المسألة الثانية** قال الشافعي إذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد لغى وقال أبو حنيفة بل يصح حجة أبي حنيفة رضي الله عنه أنه نذر الصوم والذبح فيلزم الصوم والذبح بيان الأول أنه نذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد والآتي بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه فيلزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح إذا ثبت هذا الأول وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى أوفوا بالعقود ولقوله لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله يوفون بالنذر ولقوله عليه السلام ف بنذرك أقصى ما في الباب أنه لغى هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد لأن العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي أن هذا نذر بالمعصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله **المسألة الثالثة** قال أبو حنيفة رضي الله عنه خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي ثابت حجة أبي حنيفة أنه لما انعقد البيع والشراء وجب أن يحرم الفسخ لقوله تعالى أوفوا بالعقود وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا **المسألة الرابعة** قال أبو حنيفة رضي الله عنه الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس بحرام حجة أبي حنيفة أن النكاح من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى أوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالإجماع فيبقى فيما عداها على الأصل والشافعي خصص هذا العموم بالقياس وهو أنه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم

قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام

اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال أحلت لكم بهيمة الأنعام وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الأمر على فلان إذا أشكل وهذا باب مبهم أي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر والأنعام هي الإبل والبقر والغنم قال الله تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء إلى قوله والخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون وقال ومن الأنعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله إلى قوله ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين وقال الواحدي لا يدخل في اسم الأنعام الحافر لأنه مأخوذ من نعومة الوطء إذا عرفت هذا فنقول في لفظ الآية سؤالات أحدها أن البهيمة اسم الجنس والأنعام اسم النوع فقوله بهيمة الأنعام يجري مجرى قول القائل حيوان الإنسان وهو مستدرك وثانيها أنه لو قال أحلت لكم الأنعام لكان الكلام تاما بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم فأي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية وثالثها أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الأنعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد بالبهيمة وبالأنعام شيء واحد وإضافة البهيمة إلى الأنعام للبيان وهذه الإضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الأنعام أو للتأكيد كقولنا نفس الشيء وذاته وعينه الثاني المراد بالبهيمة شيء وبالأنعام شيء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان أحدهما أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها

كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب فأضيفت إلى الأنعام لحصول المشابهة والثاني أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فأخذ ابن عباس بذنبها وقال هذا من بهيمة الأنعام وعن ابن عمر أنها أجنة الأنعام وذكاته ذكاة أمه واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي أن الجنين يذكى بذكاة الأم **المسألة الثانية** قالت الثنوية ذبح الحيوانات إيلام والإيلام قبيح والقبيح لا يرضى به الإله الرحيم الحكيم فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله قالوا والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن أنفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد إيلامها والإيلام قبيح إلا أن الإيلام من بلغ في العجز والحيرة إلى هذا الحد أقبح واعلم أن فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت البكرية لا نسلم أن هذه الحيوانات تتألم عند الذبح بل لعل الله تعالى رفع ألم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم أن الإيلام قبيح مطلقا بل إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحوقا بعوض وههنا الله سبحانه وتعالى يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في العقول أنه يحسن ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة فإذا حسن تحمل الألم القليل لأجل المنفعة العظيمة فكذا القول في الذبح وقال أصحابنا إن الإذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه والمالك لا اعتراض عليه إذا تصرف في ملك نفسه والمسألة طويلة مذكورة في علم الأصول **المسألة الثالثة** قال بعضهم أحلت لكم بهيمة الأنعام مجمل لأن الإحلال إنما يضاف إلى الأفعال وههنا أضيف إلى الذات فتعذر إجراؤه على ظاهره فلا بد من إضمار فعل وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها والمراد إحلال الانتفاع بالكل ولا شك أن اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة إلا أن قوله تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون دل على أن المراد بقوله أحلت لكم بهيمة الأنعام إباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام ألحق به نوعين من الاستثناء الأول قوله إلا ما يتلى عليكم واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا أيضا إلا أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا أن قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام يقتضي إحلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى أنها إن كانت ميتة أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على اسم غير الله فهي محرمة **والنوع الثاني** من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وأنتم حرم وفيه مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا أن ما كان منها صيدا فإنه حلال في الإحلال دون الإحرام وما لم يكن صيدا فإنه حلال في الحالين جميعا **المسألة الثانية** قوله وأنتم حرم أي وأنتم محرمون أي داخلون في الإحرام بالحج والعمرة فهو محرم وحرام كما يقال أجنب فهو مجنب وجنب ويستوي فيه الواحد والجمع فيقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا واعلم أنا إذا قلنا أحرم الرجل فله معنيان أحدهما هذا والثاني أنه دخل الحرم فقوله وأنتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء **المسألة الثالثة** اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن الصيد حرام على المحرم ونظيره الآية قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا كان ذا للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء إلا أنه تعالى بين في آية أخرى أن المحرم على المحرم إنما هو صيد البر لا صيد البحر قال تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الآية بيانا لتلك الآيات المطلقة **المسألة الرابعة** انتصب غير على الحال من قوله أحلت لكم كما تقول أحل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك أحل لكم الشيء لا مفسدين فيه والمعنى أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا أن تحلوا الصيد في حال الإحرام فإنه لا يحل لكم ذلك إلا إذا أنتم محرمون ثم قال الله تعالى إن الله يحكم ما يريد والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال وأباح الصيد في بعض الأحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه أنه تعالى مالك الأشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هو الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح ٥

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله

اعلم أنه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الآية الأولى أكد ذلك بأن في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم أن الشعائر جمع والأكثرون على أنها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة المعلمة والإشعار الإعلام وكل شيء أشعر فقد أعلم وكل شيء جعل علما على شيء وأعلم بعلامة جاز أن يسمى شعيرة والهدي الذي يهدى إلى مكة يسمى شعائر لأنها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان الأول قوله لا تحلوا شعائر الله أي لا تحلوا الشيء في شرائع الله وفرائضه التي حدها لعباده وأوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويعرف منه قول الحسن شعائر الله دين الله القول الثاني أن المراد منه شيء خاص من التكاليف وعلى هذا القول ذكروا وجوها أحدها

المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في حال احرامكم من الصيد وثانيها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله لا تحلوا شعائر الله وثالثها قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الله الحج ولا يطوفون بينهما فانزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شي من مناسك الحج وائتوا جميعها على سبيل التمام والكمال ورابعها قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدي والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب وقوله والشهر الحرام يجوز ان يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد هو رجب لان اكمل هذه الاشهر الاربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي قال الواحدي الهدي ما اهدي الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة واحدها هدية بتسكين الدال ويقال ايضا هدية وجمعها هدي قال

حلفت برب مكة والمصلي واعناق الهدي مقلدات

ونظيره هذه الاية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدي معكوفا ان يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد القلائد جمع قلادة والقلادة هي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي مشهورة وفي المفسرين وجوه الاول المراد منه الهدي ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدي لقوله تعالى وجبريل وميكال كانه قيل والقلائد منها خصوصا والثاني انه نهي عن التعرض لقلائد الهدي مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا ان تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن نهي عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواقعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم فمن وجد في غيرها منه الا ان يكون مسفرا باذنه او نعرة من لحا شجر الحرم او محرما بعمرة الى البيت فحينئذ لا يتعرض له فامر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا امين البيت الحرام اي قوما قاصدين المسجد الحرام وقرا عبد الله ولا امي البيت الحرام على الاضافة ثم قال يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وفيه مسائل

المسلة الاولى قرا حميد بن قيس الاعرج تبتغون بالتاء على خطاب المؤمنين **المسلة الثانية** في تفسير الفضل والرضوان وجهان الاول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم لقوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت في تجاراتهم ايام الموسم والمعنى لا تمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للاخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب ذلك القصد نوع من الحرمة والقول الثاني ان المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان ان يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكن يظن انه يفعل طالب لهما فيجوز ان يوصف بذلك بناء على ظنه قال تعالى وانظر الى الهك الذي وقال ذق انك انت العزيز الكريم **المسلة الثالثة** اختلف الناس فقال قوم هذه الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين وقوله ولا امين البيت الحرام يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الاية وقال قوم اخرون من المفسرين هذه الاية غير منسوخة وهولاء لهم طريقان الاول ان الله تعالى امرنا في هذه الاية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الاية واخرها اما اول الاية وهو قوله لا تحلوا شعائر الله وشعائر الله انما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار واما اخر الاية فهو قوله يبتغون فضلا من الله ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالاية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفيه مسائل **المسلة الاولى** قرئ واذا حللتم يقال حل المحرم واحل وقرئ بكسر الفاء قيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء **المسلة الثانية** هذه الاية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم يعني اذا كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فاذا زال الاحرام وجب ان يزول المنع **المسلة الثالثة** ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيد هاهنا الا الاباحة وكذا في قوله فاذا قضيت الصلاة ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي اذا اديت فقد ابيح لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر هاهنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم وفي الاية مسائل **المسلة الاولى** قال القفال هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا امين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم عدوانكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على

وغيره

الحظر

ان

ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به وليس للناس ان يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا تعدى واحد منهم على الاخر تعدى ذلك الاخر عليه لكن الواجب ان يعين بعضهم على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الاية **المسلة الثانية** قال صاحب الكشاف جرم يجري مجرى كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسب وجرمته ذنبا نحو كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة والى مفعولين كقولك اكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله لا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه **المسلة الثالثة** الشنان البغض يقال شنئت الرجل اشنؤه شنا وشنا وشنانا وشناه ومشنا وشنانا بفتح النون وكسرها ويقال رجل شنان وامراة شنانة مصروفان ويقال شنان بغير صرف وفعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا **المسلة الرابعة** قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالاولى بالفتح قالوا والفتح اجود لكثرة نظائره في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغشيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال الواحدي ومما جاء مصدرا قولهم لويته حقه ليانا وشنان في قول ابي عبيدة وانشد الاحوص وان عاب فيه ذو الشنان وفندا فقوله ذو الشنان على التخفيف كقوله اي ضمان وفلان ظمان وفلان بحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها **المسلة الخامسة** قرا ابن كثير وابو عمرو ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعني لان صدوكم قال محمد بن جرير الطبري وهذه القراءة هي الاختيار لان معنى صدهم اياكم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية وكان هذا الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الاية ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه

قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير

اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر فيه استثناء ما يتلى عليهم فهنا ذكر الله تلك المستثناة عن ذلك العموم وهي احد عشر نوعا الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار والثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يجعلون الدم في المباعر ويشوونه ويطعمونه الضيف فالله تعالى حرم ذلك عليهم والثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المتغذي ولا بد وان يحصل للمتغذي اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة فكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان الرابع ما اهل به لغير الله والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج اذا لبى ومنه استهلال الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله ذلك الخامس المنخنقة يقال خنقه فانخنق والخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يخنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل راسها بين عودين في شجرة فتخنق فتموت وبالجملة فباي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها كانت كالميت حتف انفه والسادس الموقوذة وهو الذي ضرب الى ان مات يقال وقذها واوقذها اذا ضربها الى ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي ايضا من معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى اي وقع في النار يقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا من الميتة لانها ماتت وما سال دمها ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي او بالسهم الثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل كبشين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما وهذا ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات الاربعة اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبتت الهاء في النطيحة مع انها كانت في الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف منطوق به فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف تقول رايت قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء لم يعرف ارجل هو او امراة فعلى هذا انما دخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة التاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل **المسلة الاولى** السبع اسم يقع على ماله ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع فيقال سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو والسبع بسكون الباء وقرا ابن عباس وما اكل السبع

منها الدم

كذ

المسئلة الثانية قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه الله وفي الاية
محذوف تقديره وما اكل السبع لان ما اكله السبع فقد نفد ولا حكم له وانما الحكم للباقي **المسئلة الثالثة** اصل
الذكاة في اللغة تمام الشيء فمنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد
اسنت وتاويل تمام الشيء النهاية في السن فاذا نقص عن ذلك او زاد فلا يقال تم الذكاء في الشيء ويقال اذكيت اي تممت اشعالها
اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثناء في جميع ما
تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان ادركت ذكاته بان وجدت له
عينا تطرف او ذنبا يتحرك او رجلا تركض فاذبح فهو حلال فانه لولا بقاء الحيوة فيه والا لما حصلت هذه الاحوال فلما وجدتها مع هذه
الاحوال دل على ان الحيوة بتمامها حاصلة فيه والقول الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع والقول
الثالث انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثناء من التحريم لا من المحرمات يعني
حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا النوع العاشر من المحرمات المذكورة في هذه
الاية قوله تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** النصب يحتمل ان يكون جمعا وان يكون
واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده وجوه ثلاثة الاول ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر الثاني
ان واحده النصب فيقول نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري والثالث ان واحده النصبة
قال الليث النصب جمع النصبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان قلنا النصب واحد فجمعه انصاب وقولنا نصب وانصاب كقولنا
طنب واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا وقال ولا النصب المنصوب لا تنسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا
المسئلة الثانية من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل به
لغير الله وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام كان
الاصنام احجار مصورة منقوشة وهذه النصب احجار كانوا يضعونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا
يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان
نعظمه وكان النبي لم يكره فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب في محل الرفع لانه
عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع واعلم ان قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان احدهما وما ذبح على
اعتقاد تعظيم النصب والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلام
عليك منهم وقال وان اسأتم فلها اي فعليها **النوع الحادي عشر** قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال القفال
ذكر هذا في جملة المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت
اذا كانوا هناك وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاول قولان كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا
او امرا اخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وقالوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على العمل وان
خرج النهي امسك وان خرج الغفل اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح الثاني قال
المورج وكثير من اهل اللغة الاستقسام هنا هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور **المسئلة
الثانية** الازلام هي القداح واحدها زلم وزلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال
رجل مزلم وامراة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم وزليم اذا كان وما اخر فازلم سهمه
اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح ثم قال تعالى ذلكم فسق اليوم وفيه وجهان الاول ان يكون ذلك
راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحريم اي التحليل لمن خالف فيه ردا على الله فقد كفر فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام
فسقا اليس انه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب
لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروي
ابو ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم
القيامة واقول ان نقول ان كان طلب الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم التعبير كفرا لانه طلب للغيب
ولزم ان يكون التمسك بالفال هو الاخر طلب للغيب ويلزم ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان كل
ذلك باطل وايضا فالايات انما وردت في العلم والمستقسم بالازلام يسلم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن
داخلا تحت الايات وقال قوم اخرون انهم كانوا يجيلون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على
تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا وهذا القول عندي اولى واوجب

قوله تعالى **اليوم يئس الذين كفروا من دينكم**

اعلم انه تعالى لما عدد فيما مضى ما حرمه من بهيمة الانعام وما احله ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير المكلفين
عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم باكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا
المشركين في خلافكم اياهم في الشرائع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم
وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم واذا صار الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا على طاعة الله
والعمل بالشرائع وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول
انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم او يومين وانما هو كلام خارج عن عادة اهل اللسان معناه انه
لا حاجة لكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الان صرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في توهين امركم ونظيره قولك قد
كنت بالامس شابا واليوم قد صرت شيخا ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه والقول
الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء **المسئلة الثانية** قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان
الاول يئسوا من ان يحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة والثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه
تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق ذلك النصر وازال الخوف بالكلية
وجعل الكفار مغلوبين بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول اولى **المسئلة الثالثة**
قال قوم الاية دالة على ان التقية جائزة عند الخوف وقالوا لانه تعالى امرهم باظهار هذه الشرائع واظهار العمل بها
وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان عند قيام الخوف يجوز تركها ثم قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاية سؤال وهو ان قوله اليوم اكملت يقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك
وذلك يوجب ان الدين الذي كان عليه محمد كان اكثر عمره ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل في اخر عمره مدة قليلة واعلم ان
المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اليوم اكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم
واظهار القدرة لهم على اعدائهم وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهرهم قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا
الجواب ضعيف لان ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا فينبغي ان يقال ان دين محمد كان قبل ذلك اليوم ناقصا
والثاني المراد اني اكملت لكم ما تحتاجون اليه في تكاليفكم من تعليم الحلال والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم
قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرائع كان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز الثالث هو الذي ذكره
القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية
في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه
فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في اخر زمان المبعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم
القيامة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيامة فلاجل هذا المعنى قال
اليوم اكملت لكم دينكم **المسئلة الثانية** قال نفاة القياس دلت الاية على ان القياس باطل وذلك ان الاية دلت
على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقائع
فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه
تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين احدهما
التي نص على احكامها والقسم الثاني انواع على استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى لما امر بالقياس وتعبد المكلفين
به كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان اكمالا للدين قال نفاة القياس الطرق المقتضية لالحاق غير
المنصوص بالمنصوص اما ان يكون دليلا قاطعا او غير قاطع فان كان القسم الاول فلا نزاع في صحته كانا نسلم ان القياس المبني على
المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضي
فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم انه هل هو
دين الله ام لا وهل هو الحكم الذي حكم به الله ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون
والجهالات قال مثبتو القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله
فزال السؤال **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا هذه الاية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين
ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد ذلك بقوله فلا تخشوهم واخشون فلو كان امامة علي منصوصا عليها من قبل الله تعالى
وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد اخفاءه وتغييره ايسا منه بمقتضى هذه الاية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة
على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجر هذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا

النص كذب وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة **المسألة الرابعة** قال اصحاب الاثار انه لما نزلت هذه
الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعدها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ
ولا تبديل البتة فكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما
يؤكد ذلك ما روي انه عليه السلام لما قرأ هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق فانه بكى فسئل
عنه فقال هذه الاية تدل على قرب وفاة الرسول فانه ليس بعد الكمال الا الزوال وكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف
من هذه الاية على سر لم يقف عليه غيره **المسألة الخامسة** قال اصحابنا دلت الاية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله وايجاده
والدليل انه اضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا واصله ايضا منه واعلم انا سواء
قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فالاستدلال
ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرائعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز
ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي ومعنى اتممت عليكم نعمتي باكمال الدين والشرائع كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو الله تعالى وذلك انا نقول
الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله يلزم ان يكون دين الاسلام من الله انما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول ان الكلمة المشهورة على
لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والثاني انه تعالى قال في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ
النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم
او المراد جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية
عليه ايضا يكون تكريرا واما الثاني فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة
فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت
هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بخلق الله وبتكوينه وايجاده ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى
ان هذا هو الدين المرضي عند الله ويؤكده قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله سبحانه يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في
حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق الى هاهنا اعتراض وقع في البين والغرض تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث
من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع
معه من الميتة والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة المخمصة خلاء البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور
البطن يقال خميص وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي متعمد واصله في اللغة
من الجنف الذي هو الميل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا وقوله غير متجانف اي مائل وغير منحرف ويجوز انتصاب
غير بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف ويجوز ان ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدم متأخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف
لاثم فتناول فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم هاهنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا
بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر
له اكل المحرم عندما اضطر الى اكله ورحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله

قوله تعالى

يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات

وهذا ايضا متصل بما تقدم من ذكر المآكل والمطاعم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف في السؤال
معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا حكاية لما قالوه واعلم ان هذا ضعيف
لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان ذلك باطل لانهم لا يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا احل لنا بل
الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة **المسألة الثانية** ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو
رفع بالابتداء وخبره احل وان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا واحل من صلة ذا لانه بمعنى الذي احل لهم **المسألة
الثالثة** ان العرب كانوا في الجاهلية يحرمون اشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة
الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية بقوله قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيبات في لغة العرب هو المستلذ والحلال المأذون
فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات هاهنا المحللات والا لصار
تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل لكم كل ما يستلذ ويشتهى

ثم

ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروءة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات ويتأكد دلالة هذه
الايات بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ادخل التخصيص في العموم فقال ويحرم
عليهم الخبائث ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه في معرفة ما يحل ويحرم
من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي انه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري
واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي مباح وعند ابي حنيفة
حرام وحجة الشافعي رضي الله عنه انه مستلذ مستطاب فوجب ان يحل لقوله احل لكم الطيبات ويدل ايضا على صحة قول الشافعي في هاتين المسألتين
قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر وقد حصل ذلك في الخيل فوجب ان يكون مذكاة فوجب ان يحل لعموم
قوله الا ما ذكيتم واما في متروك التسمية فالذكاة حاصلة ايضا لانا اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهي مذكاة وذلك يدل على
ان ذكر الله باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجد
ذلك واذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين
الايتين الا انا نعتمد في تحريمه على ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ثم قال تعالى وما علمتم
من الجوارح مكلبين وفيه مسائل **المسألة الاولى** في هذه الاية قولان الاول ان فيها اضمارا والتقدير
احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم
والثاني ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام
من غير حذف واضمار **المسألة الثانية** في الجوارح قولان احدهما انها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة
سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار
اي ما اكتسبتم والثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا انما اخذ من الصيد فلم يسل منه دم **المسألة الثالثة** نقل عن ابن
عمر والضحاك والسدي ان ما صاده غير الكلاب فلم تدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون
هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد وسباع الطير مثل الشاهين
والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا
عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب
لان التاديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق من لفظه لكثرته في جنسه والثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله عليه السلام اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد والثالث انه ماخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان حريصا عليه
الرابع هب ان المذكور في هذه الاية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة
جائز وهو غير مذكور في الاية **المسألة الرابعة** دلت الاية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه
قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال عليه السلام لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل
قال الشافعي والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهو اذا اشلي استشلى واذا اخذ حبس ولم ياكل واذا دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه
فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رحمه الله فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه معلم حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما
من النص والاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما بمرة واحدة وعن ابي حنيفة
في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرره ذلك مرتين وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلاث مرات **المسألة الخامسة**
الكلاب والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب الكلاب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التاديب قال صاحب الكشاف
وقرئ مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا **المسألة السادسة** انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل
ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم قلنا فائدتها ان يكون من يعلم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال
ثانيا او استئناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسائل **المسألة الاولى**
اعلم انه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادركه الصائد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في سائر الجوارح
المعلمة وكذا في السهم والرمح اذا اصابه الكلب جثم عليه وقتله بالغم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال اخرون يحل لدخوله
تحت قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله اذا لم ياكل فان اكل منه فقد اختلف فيه العلماء فعن ابن عباس وطاوس والشعبي وعطا
والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي قالوا لانه امسك الصيد على نفسه والاية على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه
ايضا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركته لم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه
وان ادركته قد قتل ولم ياكل فكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعد
ابن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني للشافعي رضي الله عنه واختلفوا في البازي اذا اكل قال قالوا انه

لا فرق بينه وبين الكلب وإذا أكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي بن أبي طالب وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والمزني يؤكل ما بقي من جوارح الطير ولا يؤكل ما بقي من الكلب والفرق أنه يمكن أن يؤدب الكلب على الأكل بالضرب ولا يمكن أن يؤدب البازي على الأكل **المسألة الثانية** من في قوله مما أمسكن فيه وجهان الأول أنه صلة زائدة كقوله كلوا من ثمره إذا أثمر والثاني أنه للتبعيض وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الأول أن الصيد كله لا يؤكل فإن لحمه يؤكل أما عظمه ودمه وريشه لا يؤكل الثاني المعنى أن المعنى كلوا مما يبقى لكم الجوارح بعد أكلها قالوا والآية دالة على أن الكلب إذا أكل من الصيد كانت البقية حلالا قالوا وإن أكله من الصيد لا يبعد في أنه أمسكه على صاحبه لأن صفة الإمساك هو أن يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب وهذا المعنى حاصل سواء أكل منه أو لم يأكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله عليه وفيه أقوال الأول سم الله إذا أرسلت كلبك روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه السلام عائد إلى ما علمتم من الجوارح أي سموا عليه عند إرساله الثاني الضمير عائد إلى ما أمسكن يعني سموا عليه إذا أدركتم ذكاته الثالث أن يكون الضمير عائدا إلى الأكل يعني اذكروا اسم الله على الأكل روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن أبي سلمة سم الله وكل مما يليك واعلم أن مذهب الشافعي أن متروك التسمية عامدا يحل أكله فإن حملنا هذه الآية على الوجه الثالث تم الكلام وإن حملناه على الأول والثاني كان المراد من الأمر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسألة في تفسير قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال واتقوا الله إن الله سريع الحساب أي واحذروا مخالفة أمر الله في تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرمه

قوله تعالى اليوم أحل لكم الطيبات

اعلم أنه تعالى أخبر في الآية المتقدمة أنه أحل الطيبات ولأن المقصود من ذكر الأخبار عن هذا الحكم ثم أعاد ذكره في هذه والغرض من ذكره أنه قال اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين أنه كما أكمل الدين والنعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك أتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها إحلال الطيبات والغرض من الإعادة رعاية هذه النكتة ثم قال تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وفي المراد بالطعام هاهنا وجوه ثلاثة الأول الذبائح يعني أنه يحل لنا أكل ذبائح أهل الكتاب وأما المجوس فقد سن بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي أنه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلا شرب الخمر وبه أخذ الشافعي وعن ابن عباس أنه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا بأس به وبه أخذ أبو حنيفة والقول الثاني أن المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه إلى الذكاة وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية والقول الثالث أن المراد جميع المطعومات والأكثرون على القول الأول ورجحوا ذلك من وجوه أحدها أن الذبائح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب على الذبائح أولى الثاني أن ما سوى الذبائح فهي محللة قبل أن كانت لأهل الكتاب وبعد أن صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة ثالثها أن ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح فحمل هذه الآية على ذلك أولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم أي ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم لأنه لا يمتنع أن يحرم الله تعالى أن يطعمهم من ذبائحنا وأيضا فالفائدة في ذكر ذلك أن إباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين وإباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانبين لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى والمحصنات من المؤمنات وفي المحصنات قولان أحدهما أنها الحرائر والثاني أنها العفائف على التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الأمة والقول الأول أولى لوجوه أحدها أنه تعالى قال بعد هذه الآية إذا آتيتموهن أجورهن وهذه الأمة لا يدفع إليها بل إلى سيدها وثانيها أنا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات أن نكاح الأمة إنما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها أن تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد بينا أنه غير محرم أما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الأمة ونحن نقول به على بعض التقديرات ورابعها أنا بينا أن اشتقاق الإحصان من التحصن ووصف التحصن في حق الحرة أتم منه في حق الأمة لما أن الأمة وإن كانت عفيفة إلا أنها لا تخلو عن الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت أن تفسير المحصنات بالحرائر أولى من تفسيرها بالعفائف ثم قال تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وفي الآية مسائل

المسألة الأولى ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يحل التزوج بالذمية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الآية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويقول لا أعلم شركا أعظم من قولها إن ربها عيسى ومن قال بهذا القول أجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب بوجوه الأول أن المراد الذين آمنوا منهم فإنه كان يحتمل أن يخطر ببال بعضهم أن اليهودية إذا آمنت فهل يجوز للمسلم التزوج بها أم لا فبين تعالى بهذه الآية جواز ذلك وثانيها روي عن عطاء أنه قال إنما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لأنه كان في المسلمات قلة وأما الآن ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة وثالثها الآيات الدالة على وجوب المباينة عن الكفار كقوله تعالى لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم وعند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج إلى دينها

وعند حدوث الولد فربما انتقل الولد إلى دينها وكل ذلك إلقاء للنفس في الضرر من غير حاجة ورابعها قوله تعالى في خاتمة هذه الآية ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين وهذا من أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب إباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الآية عقيبه كالمناقض وهو غير جائز **المسألة الثانية** إن قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم تدخل الأمة الكتابية تحت الآية وإن قلنا المراد العفائف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة فعند الشافعي لا يجوز التزوج بالأمة الكتابية قال لأنه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند أبي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الآية بناء على أن المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه **المسألة الثالثة** قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن وأكثر الفقهاء على أن ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فإنه قال من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ومنهم من لا يحل لنا وقرأ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله إلى قوله حتى يعطوا الجزية فمن أعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل **المسألة الرابعة** اتفقوا على أن المجوس قد سن بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم روي عن ابن المسيب أنه قال إذا كان المسلم مريضا فأمر المجوسي أن يذكر اسم الله ويذبح فلا بأس وقال أبو ثور وإن أمره بذلك في الصحة فلا بأس **المسألة الخامسة** قال الأكثرون من الفقهاء إنما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والإنجيل قبل نزول الفرقان خرج عن حكم الكتابية ثم قال تعالى إذا آتيتموهن أجورهن وتقييد التحليل بإيتاء الأجور يدل على تأكد وجوبها وأن من تزوج امرأة وعزم أن لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالأجر يدل على أن أقل الصداق لا يتقدر كما أن أقل الأجر في الإجارات لا يتقدر ثم قال محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الإعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الآية وأباح التمتع بالمرأة على جهة الإحصان ثم قال تعالى ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الأول أن المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والأحكام يعني ومن يكفر بشرائع الله وبتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة الثاني قال القفال المعنى أن أهل الكتاب وإن حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة وإباحة الذبائح في الدنيا إلا أن ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في أحوال الآخرة في الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يحصل له شيء من السعادات في الآخرة البتة **المسألة الثانية** قوله ومن يكفر بالإيمان فيه إشكال وهو أن الكفر إنما يكون بالله ورسوله وأما الكفر بالإيمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الأول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالإيمان أي ومن يكفر بالله وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى رب الإيمان ورب الشيء يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز الثاني قال الكلبي ومن يكفر بالإيمان أي بالشهادة أن لا إله إلا الله فجعل كلمة التوحيد إيمانا فإن الإيمان لها لما كان واجبا على الإيمان من لوازمها بحسب أمر الشرايع وإطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور الثالث قال قتادة إن أناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فأنزل الله هذه الآية أي ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كذا وكذا تسمى القرآن إيمانا لأنه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الإيمان **المسألة الثالثة** القائلون بالإحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله أي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له في ثواب إيمانه والذين ينكرون القول بالإحباط قالوا معناه أن عمله الذي أتى به بعد ذلك الإيمان فقد هلك وضاع فإنه إنما يأتي بتلك الأعمال بعد الإيمان لاعتقاده أنها خير من الإيمان فإذا لم يكن الأمر كذلك بل كان ضائعا باطلا كانت تلك الأعمال باطلة في أنفسها فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله **المسألة الرابعة** قوله وهو في الآخرة من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الآية وهو أن يموت على ذلك الكفر إذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من الخاسرين والدليل على أنه لا بد من الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم ثم قال تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اعلم أنه تعالى افتتح السورة بقوله يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وذلك لأنه جرى عهد بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله أوفوا بالعقود طلب منه تعالى من عباده أن يفوا بعهد العبودية فكأنه قيل إلهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فأنت أولى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والكرم ومعلوم أن منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح

ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه
يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب في الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل انت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية
ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلاة لا يمكن اقامتها الا بالطهارة لا جرم بدا تعالى بذكر شرايط
الوضوء فقال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلوة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان المراد ذلك لزم
تاخير الوضوء عن الصلوة وانه بالاجماع باطل والثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضا قبل الصلاة قاعدا او مضطجعا
لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا شرعتم في القيام الى الصلاة واردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور
متعارف ويدل عليه وجهان الاول ان الارادة الجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز
مشهور والثاني قوله تعالى الرجال قوامون على النسا وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب بل المراد كونه
مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود فكذا هاهنا معناه اذا اردتم ادا الصلوة والاشتغال
باقامتها **المسئلة الثانية** قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وليس تكليفا مستقلا بنفسه
واحتجوا عليه بان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها هو القيام الى الصلوة والجزاء الامر بالغسل
والمعلق على الشي بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وقال اخرون
المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القران والخبر اما القران فقوله في اخر الاية ولكن
يريد ليطهركم واما الخبر فقوله عليه السلام بني الدين على النظافة وقال امتي محجلون من اثار الوضوء يوم القيمة
ولان الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب والله اعلم **المسئلة الثالثة**
قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال اكثر الفقها لا يجب احتج داود بهذه الاية من وجهين الاول ان ظاهر
لفظ الاية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلوة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة واما
ان يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه احدها انه على هذا التقدير تصير الاية مجملة لان تعيين المرة غير
مذكور في الاية وحمل الاية على الاجمال اخراج لها عن الفايدة وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يصح ادخال
الاستثنا عليه ومن شانه اخراج ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم وثالثها ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضوء
غير مقصور من هذه الاية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام
الى الصلوة اذ لو لم تحمل الاية على هذا لزم احتياج هذه الاية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى الى ساير الدلايل
فتصير هذه الاية وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب الوضوء
عند كل قيام الى الصلاة الوجه الثاني انا نستفيد هذا العموم من ايما اللفظ وذلك لان الصلاة اشتغال بخدمة
المعبود والاشتغال بالخدمة يجب ان يكون مقرونا باقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه اتيا
بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك
الوصف المناسب وذلك يقتضي عموم الحكم لعموم الوضوء فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة ثم قال داود
ولا يجوز ان يقال قد ورد في القراة الشاذة اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون او يقال انا نترك ظاهر هذه الاية لورود
الخبر الواحد على خلافه قال اما القراة الشاذة فمردودة قطعا لانا لو جوزنا ثبوت قران غير منقول بالتواتر
لزم الطعن في كل القران وهو ان يقال لعل القران كان اكثر مما هو الان بكثير الا انه لم ينقل وايضا فلان معرفة
احوال الوضوء من اعظم ما تعم به البلوى ومن اشد الامور التي يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرانا لامتنع بقاؤه
في حيز الشذوذ واما التمسك بخبر الواحد فقال يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز قال الفقها ان كلمة
اذا لا تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا لا يفيد الا
الامر بالفعل مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسئلة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم العموم وايضا فله ان
يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا في هذه الاية تفيد العموم لان التكاليف الواردة في القران مبناها على التكرير
وليس الامر كذلك في الصور التي ذكرتم فان القراين الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرير واما
الفقها فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضا لكل صلاة الا يوم الفتح
فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد قال عمر فقلت له في ذلك فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر اجاب
داود بما ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القران وايضا فهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد
الوضوء لكل صلاة وهذه تقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه بقي ان يقال فقد جاء في هذا الخبر انه
ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول ان التجديد لكل صلاة ليس
بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول عليه السلام كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها

هذام

لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه وزيادة النعمة من الله عليه تناسب زيادة الطاعة لا نقصانها والثاني
ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا فيكون راجحا لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والثالث ان
ظاهر القران اولى من خبر الواحد والرابع ان دلالة القران اولى من خبر الواحد والرابع ان دلالة القران على قولنا
ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية ولا ينعكس وهذا ما في هذه المسئلة والاقوى في اثبات المذهب المشهور
ان يقال لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلاة ولم يكن لغيره تاثير في ايجاب
الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في اخر هذه الاية او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النسا فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا فاوجب التيمم على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الما وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب
الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضي ان لا يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب القيام الى الصلاة وذلك يدل على
ما قلناه **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان هذه الاية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة
والاصح انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى علق فعل الصلاة بالطهور ثم بين انه متى عدم انه لا تصح
الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلاة مع الوضوء والامر بالصلاة بدون الوضوء
تارك للمامور وتارك المامور به يستحق العقاب ولا معنى للبقا في عهدة التكليف الا ذلك واذا ثبت هذا ظهر
كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الاية **المسئلة الخامسة** قال الشافعي النية شرط
لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يتمسك
بظاهر هذه الاية اما الشافعي رضي الله عنه فانه قال الوضوء مامور به وكل مامور به فانه يجب ان يكون
منويا فالوضوء يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قايل بالفرق وانما قلنا ان الوضوء
مامور به لقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان
قوله فاغسلوا وامسحوا امر وانما قلنا ان كل مامور به يجب ان يكون منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا الله ظاهرة للتعليل ولكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله
على البا لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام البعض فيصير التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين
والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في
تفسير قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فلنرجع اليه في طلب زيادة الاتقان فثبت بما ذكرنا ان
كل وضوء مامور به وثبت ان كل مامور به يجب ان يكون منويا فيلزم القطع بان كل وضوء يجب ان يكون منويا
اقصى ما في الباب ان قولنا كل مامور به يجب ان يكون منويا مخصوص في بعض الصور لكنا اذا اثبتنا هذه
المقدمة بعموم النص والعام حجة في غير محل التخصيص اما ابو حنيفة فانه احتج بهذه الاية على ان النية
ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضا الاربعة في هذه الاية ولم يوجب النية
فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القران بخبر الواحد وبالقياس غير جايز
وجوابنا انا بينا انا انما اوجبنا النية في الوضوء بدلالة القران **المسئلة السادسة**
قال الشافعي رضي الله عنه الترتيب شرط لصحة الوضوء وقال مالك وابو حنيفة ليس كذلك احتج الشافعي
بهذه الاية على قوله من وجوه الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتدا بغسل
الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قايل بالفرق قالوا فا
التعقيب انما دخلت في جملة هذه الاعمال فجرى الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم الى الصلاة فاتوا بمجموع هذه
الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفا بواسطة
دخولها على الوجه دخلت على ساير الاعمال وعلى هذا دخول الفاء على غسل الوجه اصل ودخولها على مجموع
هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه
الافعال فيجب اعتبارنا دلالة هذه الفاء في الاصل واعتبار ثبوتها في التبع فكان قولنا اولى والثاني
ان نقول وجب البداية في الذكر بالوجه فوجب ان تجب البداية في الفعل لقوله تعالى فاستقم كما امرت ولقوله
عليه السلام ابدوا بما بدا الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب اقصى ما في الباب انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص الثالث
انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر في الحس ولا على الترتيب المعتبر في الشرع وذلك
يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة الاولى ان الترتيب المعتبر في الحس ان يبدا من الراس نازلا الى القدم

فالدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية صح

او من القدم صاعدا الى الراس والترتيب المذكور في الاية ليس كذلك واما الترتيب المعتبر في الشرع وهو ان
ان يجمع بين الاعضا المغسولة ويفرد الممسوح عنها والاية ليست كذلك فانه تعالى ادرج الممسوح في اثنا المغسولات
اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب في الكلام مستقبح فوجب
تنزيه كلام الله عنه بترك العمل به فيما اذا صار ذلك محتملا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فينبغي في عهدة الصو
على وفق الاصل الرابع ان ايجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد
في النص بيان المقام الاول من وجوه احدها ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب من موضع اخر وهو خلاف
المعقول وثانيها ان اعضا المحدث طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر ولقوله المومن لا
ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال وثالثها ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة
والوضاءة ورابعها ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة في نفس العضو نظافة
وخامسها ان الماء الكدر العفن يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيد فثبت بهذا ان الوضوء غير معقول
المعنى واذا ثبت هذا وجب الاتحاد فيه على مورد النص لاحتمال ان يكون الترتيب المذكور معتبرا اما لمحض التعبد
او لحكمة خفية لا نعرفها ولهذا السبب اوجبنا رعاية الترتيب المذكور معتبرا في اركان الصلاة بل ههنا اولى لانه
تعالى ما ذكر اركان الصلاة في كتابه مرتبة وذكر اركان الوضوء في هذه الاية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك
فههنا اولى واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الاية على قوله فقال الواو لا توجب الترتيب فكانت الاية
خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وغير جائز وجوابنا
انا بينا دلالة الاية على وجوب الترتيب من جهات اخرى غير التمسك بان الواو يوجب الترتيب **المسئلة**
السابعة موالاة افعال الوضوء ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي وهو قول ابي حنيفة وقال
مالك انه شرط لنا انه تعالى اوجب هذه الاعمال ولا شك ان ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة و
وايجابها على سبيل التراخي ثم انه تعالى حكم في اخر الاية بان هذا القدر يفيد حصول الطهارة وهو قوله ولكن
يريد ليطهركم به فثبت ان الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة فوجب ان يصح جواز الصلاة بها لقوله عليه
السلام مفتاح الصلاة الوضوء **المسئلة الثامنة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخارج من غير السبيلين
ينقض الطهارة وقال الشافعي رضي الله عنه لا ينقض احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ظاهرها يقتضي الامر
بالوضوء عند كل صلاة على ما بينا ذلك فيما تقدم ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند
خروج الخارج النجس وللشافعي رضي الله عنه عول على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم ولم يزد على غسل اثر
محاجمه **المسئلة التاسعة** قال مالك رحمه الله لا وضوء في الخارج من السبيلين اذا كان غير معتاد وسلم في
دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا في دم الاستحاضة والتمسك بعموم الاية **المسئلة العاشرة**
قال ابو حنيفة رضي الله عنه القهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الشافعي لا
تنقض لابي حنيفة التمسك بعموم هذه الاية على ما قررناه **المسئلة الحادية عشرة** قال الشافعي رضي الله عنه
لمس المراة ينقض الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقض للشافعي ان يتمسك بعموم الاية قال وهذا العموم متاكد
بظاهر قوله تعالى او لمستم النساء حجة الخصم خبر واحد وقياس فلا يعارضان ما قاله **المسئلة الثانية عشرة**
مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا ينقضه للشافعي ان يتمسك بعموم الاية قال
وهذا العموم متاكد بظاهر قوله تعالى او لمستم النساء حجة الخصم خبر واحد وقياس فلا يعارضان ما قاله **المسئلة**
الثالثة عشرة لو كان على وجهه او بدنه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه
ما رايت هذه المسئلة موضوعة في كتب اصحابنا والذي اقول انه يكفي لانه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد اتى به
فيخرج عن العهدة ولانه عند احتياجه الى السترة والتنظف لو نوى ما به يصح وضوءه فكذا ههنا وايضا قوله عليه
السلام لكل امرئ ما نوى وهذا الاغتسال منوي فوجب ان يحصل له المنوي **المسئلة الرابعة عشرة**
لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوءه ام لا يمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل
عمل وهو لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل عبارة عن الفعل المفضي الى الاغتسال فكان ذلك الوقوف غسلا
المسئلة الخامسة عشرة اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر تحتها من تحت
تلك الجلدة غير مغسول والاظهر انه يجب غسلها لانه تعالى امر في هذه الاية بغسل هذه الاعضاء وذلك الموضع غير
مغسول انما المغسول هو تلك الجلدة وقد تعلقت وسقطت **المسئلة السادسة عشرة** الغسل عبارة

عن

عن امرار المائع على العضو فلو رطب هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس
بغسل لان الغسل لا يتميز عن المسح الا ان يكون الغسل امرار المائع على العضو وفي غسل الجنابة احتمال انه يكفي ذلك
والعرف ان المامور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار المائع وفي الجنابة المامور به التطهر وهو قوله ولكن
يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب **المسئلة السابعة عشرة** لو اخذ الثلج وامسه على وجهه
فان كان الهواء حارا يذوب الثلج ويسيل جاز وان كان خلافه لم يجز خلافا للاوزاعي لنا ان قوله فاغسلوا يقتضي
كونه مامورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب ان لا يجزي **المسئلة الثامنة عشرة** التثليث
في اعمال الوضوء سنة لا واجب انما الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال فاغسلوا
وجوهكم وايديكم وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم انه تعالى رتب على هذا القدر حصول
الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم به فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تاكد هذا بما روي انه عليه
السلام توضأ مرة واحدة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **المسئلة التاسعة عشرة**
السواك سنة وقال داود واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلوة لنا ان السواك غير مذكور في الاية ثم حكم بحصول
الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم به واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلوة لقوله عليه السلام مفتاح
الصلاة الطهارة **المسئلة العشرون** التسمية في اول الوضوء سنة وقال احمد واسحق
واجبة فان تركها عامدا بطل وضوءه لنا ان التسمية غير مذكورة في هذه الاية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير
هذه الدلالة ثم تاكد هذا بما روي انه عليه السلام قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه
ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوءه **المسئلة الحادية والعشرون**
قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب والاستدلال
بالاية كما قررناه في السواك وفي التسمية **المسئلة الثانية والعشرون** حد الوجه من مبتدا سطح
الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك
المسئلة الثالثة والعشرون قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العين وقال
الباقون لا يجب حجة ابن عباس انه يجب غسل كل الوجه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه
فوجب ان يجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال في اخر هذه الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا
شك ان ادخال الماء في العين حرج **المسئلة الرابعة والعشرون** المضمضة والاستنشاق لا يجبان
في الوضوء والغسل عند الشافعي وعند احمد واسحق واجبان فيهما وعند ابي حنيفة واجب في الغسل غير واجب في
الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والانف غير مواجه فلا يكون
من الوجه اذا ثبت هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة يفيد الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة
تفيد جواز الصلاة كما بيناه وغسل البياض الذي بين العذار والاذن واجب عند الشافعي وابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف لا يجب لنا ان ذلك من الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر
فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا يسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده **المسئلة**
الخامسة والعشرون قال الشافعي يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله
فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن ترك العمل به عند كثافة اللحية
عملا بقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج فكانت هذه الاية دالة على وجوب غسله
المسئلة السادسة والعشرون هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية على حد الوجه وعلى
الخارج منها الى الاذنين عرضا للشافعي فيه قولان احدهما انه يجب والثاني انه لا يجب وهو قول مالك وابي حنيفة
والمزني حجة الشافعي رضي الله عنه انا توافقنا على ان في اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى منابت الشعور وهي الجلد
وانما اسقطنا هذا التكليف لانا اقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونها وجها واذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها
والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية
المسئلة السابعة والعشرون لو نبت للمراة لحية وجب ايصال الماء الى جلدة الوجه وان كانت تلك
اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر الاية يدل على غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممدودة من مبتدا الجبهة الى منتهى الذقن
تركنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ولحية المراة نادرة فبقي على الاصل **المسئلة الثامنة**
والعشرون يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر الكثيف في خمسة مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان والعذاران

واهداب العينين لان قوله فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل كل جلد الوجه ترك العمل به في اللحية الكثة دفعا للحرج
وهذه الشعور خفيفة فلا حرج في ايصال الماء الى الجلد فوجب ان يبقى على الاصل **المسئلة التاسعة**
والعشرون قال الشعبي ما اقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو معدود من الرأس
فيمسح وعندنا الاذن ليست من الوجه لان الوجه هو المواجهة والاذن ليس كذلك **المسئلة الثلثون** قال
الجمهور غسل اليدين الى المرفقين واجب في قوله وارجلكم الى الكعبين وقال زفر ان كلمة الى لانتهاء الغاية وما يجعل غاية
للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين
الاول ان حد الشيء قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس وههنا يكون الحد خارجا عن المحدود كقوله ثم اتموا
الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لان انفصال النور عن الظلمة محسوس فقد لا يكون كذلك
كقولك بعتك هذا الثوب بمقطع محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين
واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى من ايجابه الى جزء آخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرفق الوجه
الثاني من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي
يتكأ عليه ولا نزاع في ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج **المسئلة الحادية**
والثلثون الرجل اذا كان قطع فان كان القطع مما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لان قوله فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم
الاية واما اذا قطع مما فوق المرفقين لم يجب شيء لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا واما ان كان القطع من المرفقين
فقال الشافعي رضي الله عنه يجب امساس الماء لطرف العظم وذلك لان غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين
واذا وجب امساس الماء لملتقى العظمين وجب امساس الماء لطرف العظم الباقي لا محالة **المسئلة الثانية**
والثلثون تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد واجب لنا انه تعالى ذكر الايدي
والارجل ولم يذكر تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باي صفة كان **المسئلة**
الثالثة والثلثون السنة ان يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفقين فان صب
الماء على المرفق حتى يسيل الى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية الغسل
فجعلها مبدأ الغسل خلاف الاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا
للسنة **المسئلة الرابعة والثلثون** قوله الى المرافق يقتضي تحديد الامر لا تحديد المأمور به يعني
ان قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فغسل اليدين الى المرفقين ايجاب للغسل محدود بهذا الحد يعني الواجب
هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير محدود بهذا القدر لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة سنة **المسئلة**
الخامسة والثلثون قال الشافعي الواجب في مسح الرأس اقل شيء يسمى مسحا للرأس وقال
مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب مسح ربع الرأس حجة الشافعي انه لو قال مسحت المنديل فهذا
لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت يدي بالمنديل فهذا يكفي في صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك
المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الرأس ثم ذلك الجزء غير
مقدر في الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم صيرورة الاية
مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفي فيه ايقاع المسح على اي جزء كان من اجزاء الرأس كانت الاية مبينة معلومة
ومعلوم ان حمل الاية على محمل تبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محمل تبقى الاية مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى
وهذا استنباط حسن من الاية **المسئلة السادسة والثلثون** لا يجوز الاكتفاء بالمسح
على العمامة وقال الاوزاعي والثوري واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الرأس ومسح العمامة ليس
مسحا للرأس واحتجوا بما روي انه عليه السلام مسح على العمامة وجوابنا لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة
المسئلة السابعة اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس
وانس وعكرمة والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة وقال
جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود الاصفهاني يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من الائمة الزيدية
وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين الغسل والمسح حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين
المشهورتين في قوله وارجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر وقرأ نافع وابن عامر
والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب

المسح

المسح في الرؤس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس
في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام
الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب
خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل
وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف اما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب واما القراءة بالنصب
فقالوا ايضا انها توجب المسح وذلك لان قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء التقدير
وامسحوا برؤسكم فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر
وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا
ويجوز ان يكون هو قوله اغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل
النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال
بهذه الاية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد
لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل
على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل
يقوم مقام مسحها الثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا
عنه من وجهين الاول ان الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين
والثاني انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن الموضعين الناتئين من جانبي الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يمسح ظهر
القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال **المسئلة الثامنة والثلثون**
مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من ذهب
الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون
مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان
المنجمين هكذا رواه القفال في تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان
الحاصل في كل رجل كعبا واحدا وكان ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا
لا جرم قال وايديكم الى المرافق الثاني ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشرحون
والعظمان الناتئان في طرف الساق محسوسان معلومان لكل احد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون
امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الصقوا الكعاب بالكعاب
ولا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب مأخوذ من العلو والارتفاع ومنه كاعب اذا نتأ ثدياها ومنه
الكعب لكل ما له ارتفاع حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في ارجل جميع
الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وايضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي
وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف الظاهرة يجب ان يكون
شيئا ظاهرا والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو **المسئلة التاسعة والاربعو**
اثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين واطبقت الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بان ظاهر
قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين يقتضي اما الغسل للرجلين او مسحهما والمسح على الخفين ليس مسحا
للرجلين ولا غسلا لهما فوجب ان لا يجوز بحكم نص هذه الاية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما
يقولون به على الخبر لكن الرجوع الى القرآن اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول
ان نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز الثاني ان هذه الاية من سورة المائدة واجمع المفسرون على ان هذه
السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله قال بعضهم هذه الاية منسوخة
واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ الثالث ان خبر المسح على الرجلين بتقدير انه كان
متقدما على نزول الاية كان خبر الواحد منسوخا بالقرآن ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقرآن ولا
شك ان الاول اولى لوجوه احدها ان ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها
ان العمل بالاية اقرب الى الاحتياط وثالثها روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي تقديم القرآن على الخبر ورابعها

ان قصد معاوية نقتضي تقديم القران على الخبر الوجه الرابع في بيان ضعف هذا الخبر ان العلما اختلفوا فيه فعن
عايشة انها قالت لان تقطع قدماي احب الي من ان امسح على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد
حمار احب الي من ان امسح على الخفين واما مالك فاحدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا
نزاع انه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف فيه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية
عن مالك انه اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر كم شاء من غير تقدير واما الشافعي وابو حنيفة واكثر
الفقهاء فالمشهور جوزوه للمسافر ثلاثة ايام بلياليهن من وقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري ابتداؤه
من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي واحمد ابتداؤه من وقت المسح بعد الحدث فقالوا فهذا الاختلاف
الشديد بين الفقها يدل على ان هذا الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة فاذا كان كذلك وجب القول بان هذه
الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند ذلك يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله الوجه الخامس ان الحاجة الى معرفة
جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين فلو كان ذلك مشروعا لعرفه الكل ولبلغ ذلك مبلغ
التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من انكر المسح على الخفين واما الفقها فقالوا ظهر
عن بعض الصحابة فهذا اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم
انه مسح على خفين واما انكار ابن عباس فروي ان عكرمة روى ذلك عنه ولما سئل ابن عباس عنه قال كذب
علي وقال عطا كان ابن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم واما عايشة
فروي ان شريح بن هاني قال سالتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي فساله فانه كان مع الرسول في اسفاره
قال فسالته فقال مسح وهذا يدل على ان عايشة تركت ذلك الانكار **المسئلة الحادية والاربعون**
رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الراس فان لم يكن معه من
يوضيه او ييممه سقط عنه ذلك ايضا لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت
القدرة سقط التكليف فهذا جملة ما يتعلق من المسايل باية الوضو قوله سبحانه وان كنتم جنبا فاطهروا
قال الزجاج معناه فتطهروا الا ان التاء تدغم في الطاء لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء
سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل لسد ابتدائها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة
الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل عن الجنابة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** لحصول
الجنابة سببان الاول نزول المني قال عليه السلام الماء من الماء والثاني التقاء الختانين وقال زيد بن ثابت
ومعاذ وابو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لنا قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم
ان ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة واما ختان المراة فاعلم ان شفريها محيطان بثلثة اشياء
ثقبة في اسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج
البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه
الجلدة هو ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانه ختانها **المسئلة الثانية** قوله فاطهروا امر
بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو وكان ذلك امرا بتحصيل الطهارة في كل البدن
على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين
فههنا لما لم يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علمنا ان هذا الامر امر بتطهير كل البدن واعلم ان هذا التطهير هو
الاغتسال كما قال في موضع اخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا **المسئلة الثالثة** الدلك
غير واجب في الغسل وقال مالك واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن ولا تعلق له بالدلك بدليل ان
النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال عن الجنابة قال اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا
قد طهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فدل على ان التطهر لا يتوقف على الدلك **المسئلة الرابعة**
لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا قوله فاطهروا وهذا يدل على انه ليس بطاهر والا لكان ذلك امرا بتطهير
الطاهر وانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **المسئلة
الخامسة** لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير
حاصل بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا
قد طهرت **المسئلة السادسة** قال الشافعي المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل
وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة الشافعي قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد

طهرت وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فاطهروا وهذا امر بان يطهروا انفسهم
وتطهير الناس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك العمل به في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الانف
والفم يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر فقوله عليه السلام بلوا الشعر وانقوا البشرة فان
تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الانف لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة
داخل الفم **المسئلة السابعة** شعر الراس ان كان معقودا مشدودا وكان بعضه ببعض نظر فان كان
ذلك يمنع من وصول الماء الى جلدة الراس وجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي
لا يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع اجزاء البدن فان كان بعض الشعر ملتصقا بالبعض مانعا منه وجب
ازالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع وان لم يكن مانعا لم يجب ازالته لان ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة اليه
المسئلة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال اسحق يجب البداية باعلى البدن
لنا ان قوله تعالى فاطهروا امر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن واذا حصل التطهير
وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة **قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر
او جاء احد منكم من الغايط** وفيه مسايل **المسئلة الاولى** يجوز للمريض ان يتيمم
لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز ان يقال انه شرط فيه عدم الماء لان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى
لضمه الى المرض وانما يرجع قوله فلم تجدوا الى المسافر **المسئلة الثانية** المرض على ثلاثة اقسام احدها
ان يخاف الضرر والتلف فههنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان لا يخاف الضرر ولا التلف فههنا قال
الشافعي لا يجوز التيمم وقال مالك يجوز وحجته ان قوله ان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض والثالث
ان يخاف الزيادة في العلة وبطو البرء فههنا يجوز له التيمم على اصح قولي الشافعي وبه قال مالك وابو حنيفة
والدليل عليه عموم قوله وان كنتم مرضى الرابع ان يخاف بقاء شين على شي من اعضايه قال في الجديد لا يتيمم وقال
في القديم يتيمم وهو الاصح لانه هو المطابق للاية **المسئلة الثالثة** ان كان المرض المانع من استعمال
الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي انه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة
ان كان اكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي الاخذ
بالاحتياط وحجة ابي حنيفة ان الله تعالى جعل المرض احد اسباب جواز التيمم والمرض اذا كان حاصلا في بعض اعضايه
فهو مريض فكان داخلا تحت الاية **المسئلة الرابعة** لو الصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى
البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف قال الشافعي رضي الله عنه يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى
يتصل التراب به وقال الاكثرون لا يجب حجة الشافعي رعاية الاحتياط وحجة الجمهور ان مدار الامر في التيمم
على التخفيف وازالة الحرج على ما قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وايجاب نزع اللصوق حرج فوجب ان لا
يجب **المسئلة الخامسة** يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض المتاخرين من اصحابنا ان قوله تعالى
او على سفر مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل او قصير ولقائل ان يقول انا اذا قلنا السفر الطويل والقصير
سيان للرخصة يكون لفظ السفر مطلقا فوجب ان يقول المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر القصير يبيح التيمم
ما روي عن ابن عمر انصرف من قرية فبلغ موضعا مشرفا على المدينة فدخل وقت العصر فطلب الماء للوضوء
فلم يجد فجعل يتيمم فقال له مولاه انتيمم وهو ذي ينظر اليك جدران المدينة فقال اانا اعيش حتى ابلغها وتيمم وصلى
ودخل المدينة والشمس حية بيضا وما اعاد الصلاة **المسئلة السادسة** المسافر اذا كان معه ما
ويخاف العطش جاز له التيمم لقوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ما جعل عليكم في الدين من
حرج ولان فرض الوضوء سقط عنه فاذا احتاج اليه بدليل انه اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء واذا احتاج نفسه
كان اولى **المسئلة السابعة** اذا كان معه ما وكان حيوان اخر عطشان مشرفا على الهلاك
يجوز التيمم ان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلوة الا ترى انه يجوز له قطع
الصلوة عند اشراف صبي او اعمى على غرق او حرق واذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم فيدخل تحت
قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا **المسئلة الثامنة** اذا لم يكن معه ما ولكن كان مع غيره ما ولا يمكنه
ان يشتريه الا بالغبن الفاحش جاز التيمم له لان قطعا قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج رفع عنه تحمل الغبن الفاحش فيه
يكون كالفاقد للماء فيدخل تحت قوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد
ذلك الثمن او كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج اليه حاجة ضرورية فاما اذا كان واجدا ثمن المثل ولم يكن معه

حاجة من ورثته فها هنا يجب شراء الماء **المسئلة التاسعة** اذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم
قال اصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وانا لا نجد منهم لما
جعلوا هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لا يجعلوا خوف زيادة الالم سببا لجواز التيمم **المسئلة**
العاشرة اذا اعير منه الدلو والرشاء فهنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في مثل الاعارة
قليلة وكان هذا الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجزه التيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليل
على ان شرط جواز التيمم عدم وجدان الماء **المسئلة الحادية عشر** قوله او جاء احد منكم
من الغائط كناية عن قضاء الحاجة واكثر العلماء الحقوا به كل ما خرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا والدلالة
الاحاديث عليه **المسئلة الثانية عشرة** قال الشافعي الاستنجاء واجب اما بالماء او بالحجارة
وقال ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي قوله فليستنج بثلثة احجار وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه تعالى قال
او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب عند المجيء من الغائط ان يتيمم ولم يوجب
غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب **المسئلة الثالثة عشرة** لمس المرأة
ينقض الوضوء ولا ينقض عند ابي حنيفة وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة النساء **المسئلة الرابعة عشرة**
ظاهر قوله او لمستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس اما انتقاض وضوء الملموس فغير ماخوذ من الاية
بل انما اخذ من الخبر او من القياس الجلي **قوله تعالى** فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا وفيه مسائل وهي محصورة في نوعين احدهما الكلام في ان الماء المطهر ما هو والثاني الكلام
في ان التيمم كيف هو اما النوع الاول ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره
وقال مجاهد يكره لنا وجهان الاول قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن امرار المائع على العضو
وقد اتى به فيخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا دل على جواز التيمم بفقدان الماء وههنا
لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم **المسئلة الثانية** قال اصحابنا الماء اذا قصد
تشميسه في الاناء كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع
بل من جهة الطب وحجة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا
الثاني انه واجد للماء فلم يجز له التيمم **المسئلة الثالثة** لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك وكذلك
لا يكره الوضوء بالماء الذي في اواني المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولانه واجد
للماء فلا يتيمم وروي انه عليه السلام توضأ من مزادة مشركة وتوضأ عمر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية
المسئلة الرابعة يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به
ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء **المسئلة الخامسة** قال الشافعي
لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب
الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له ترك التيمم بل يجب وذلك بان يتوضأ بنبيذ التمر وكان ذلك على خلاف
الاية فان تمسكوا بقصة الجن فلنا قيل ان ذلك كان ماء نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة وايضا فقصة الجن كانت بمكة
وسورة المائدة اخر ما نزل من القران فجعل هذا ناسخا لذلك اولى **المسئلة السادسة** ذهب الاوزاعي والاصم
الى انه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا انه عند عدم الماء اوجب الله
التيمم وتجويز الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك احتجوا بان قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل والامرار المائع
على العضو يسمى غسلا لقول الشاعر فيا حسنها اذ يغسل الدمع كحلها واذا كان الغسل اسما
للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء ويحصل بسائر المائعات كان قوله فاغسلوا اذنا في الوضوء بكل المائعات فلنا
هذا مطلق والدليل الذي ذكرناه معين وحمل المطلق على المعين هو الواجب **المسئلة السابعة**
الماء الذي تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا دل على جواز
عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء فوجب ان لا يجوز التيمم عند وجوده **المسئلة الثامنة**
قال الشافعي رضي الله عنه الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة يجوز
حجة الشافعي ان مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الاطلاق فواجده غير واجد للماء فوجب ان يجب عليه التيمم
حجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه واجد للماء لان الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة وكان

تغسل

واجد الما

اصل

اصل الماء موجود لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم
بعدم الماء **المسئلة التاسعة** قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء باق طاهرا طهورا وهو قول قديم للشافعي
والقول الجديد للشافعي انه ليس بطهور ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة
مالك ان جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد الماء المستعمل واجد للماء فوجب
ان لا يجوز التيمم واذا لم يجز التيمم جاز له التوضي به لانه لا قائل بالفرق وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا و
الطهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالصبور والقتول والاكول والشروب والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل في الطهارة
يجوز استعماله فيها مرة اخرى **المسئلة العاشرة** قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير
بتلك النجاسة بقي طاهرا طهورا سواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي
ان كان اقل من القلتين نجس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان اقل من عشرة في عشرة نجس حجة مالك
ان الله جعل في هذه الاية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي وقع فيه النزاع واجد للماء فوجب ان لا
يجوز له التيمم اقصى ما في الباب ان يقال هذا المعنى حاصل عند صيرورة الماء القليل متغيرا الا انا نقول تحت
في غير محل التخصيص وايضا قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل فترك العمل به في سائر المائعات وفي الماء القليل
الذي تغير بالنجاسة فبقي حجة في الباقي قال مالك وتاكد التمسك بهذه الاية بقوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير طعمه او ريحه ولا تعارض هذا بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القران اولى
من الخبر الواحد والمنطوق اولى من المفهوم **المسئلة الحادية عشرة** يجوز الوضوء بفضل ماء
الجنب وقال احمد واسحق لا يجوز الوضوء بفضل ماء المرأة اذا خلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قائل
بالفرق **المسئلة الثانية عشرة** اسآر السباع طاهرة مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه نجسة لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء فلا يجزيه التيمم ولان قوله فاغسلوا يتناول
جميع انواع المائعات على ما تقدم تقريره من الوجهين **المسئلة الثالثة عشرة** الماء اذا وقعت فيه
نجاسة غير معفوة بقي طاهرا طهورا عند الشافعي وقال ابو حنيفة نجس لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم
ولانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة **المسئلة الرابعة عشرة** الماء الذي تغيرت اوصافه
للتاثير في نفسه لا لشيء لكن هذه الاية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه
الاية دالة على ان كل ما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا **النوع الثاني** من المسائل
المستخرجة من هذه الاية في مسائل التيمم **المسئلة الاولى** قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون
لا بد في التيمم من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد وبدل هذا على انه لا
بد من النية **المسئلة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن علي وابن
عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الاباط لنا ان اليد اسم لهذه العضو الى الابط
فقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه تقتضي المسح الى الابطين تركنا العمل به في ما فوق المرفقين لانا نعلم ان التيمم
بدل عن الوضوء وبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة وفي التيمم الواجب تطهير عضوين
ونؤكد هذا المعنى بقوله تعالى في اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين
في الوضوء فبان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى واذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقي اليدان الى
المرفقين فيه فالحاصل انه تعالى انما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لانه بدل عن الوضوء فتقييدهما في الوضوء
يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم **المسئلة الثالثة** يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة انه اذا تيمم الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والوجه واليد اسم لجملة هذين
العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب ولقائل ان يقول قد ذكرنا في قوله فامسحوا برؤوسكم ان الباء تفيد التبعيض
فكذا ههنا **المسئلة الرابعة** قال الشافعي اذا وضع يده على الارض فلم يعلق بيده شيء من الغبار
لم يجزه وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة
منه تدل على التبعيض بشيء من ذلك التراب كما ان من قال فلان يمسح على الدهن افاد هذا المعنى وقد بالغنا في تقرير
هذا في تفسير اية التيمم من سورة النساء **المسئلة الخامسة** قال الشافعي يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو قول
ابي يوسف وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق وبالجص والنورة والزرنيخ لنا

بلغ قابلة

في الدرج

موردّ

ما روي عن ابن عباس انه قال الصعيد هو التراب وافعال التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاختصار فيه على مورد
النص والنص الفصل انما ورد في التراب قال عليه السلام التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج وقال جعلت لي الارض
مسجدا وترابها طهورا **المسئلة السادسة** لو وقف في مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه
او لم يمر عليه ظاهر مذهب الشافعي انه لا يكفي وقال بعض المحققين يجزئ لانه وصل الغبار الى اعضائه ثم امر الغبار على تلك
الاعضاء وقد وصل الى استعمال الصعيد الطيب في اعضائه فكان كافيا **المسئلة السابعة** المذهب انه اذا
يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا امر له بالفعل ولا يوجد **المسئلة الثامنة** قال الشافعي لا يجوز
التيمم الا بعد دخول وقت الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلاة انما يكون بعد دخول وقتها
المسئلة التاسعة اذا ضرب رجل ثوبا حتى ارتفع عنه غبار قال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز له ان يتيمم به
وقال ابو يوسف انه لا يجوز حجة ابي يوسف قوله فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال انه
صعيد طيب فوجب ان لا يجزي **المسئلة العاشرة** لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا والنجس لا يكون طيبا **المسئلة الحادية عشرة** قال الشافعي رضي الله عنه اذا لم يجد الماء بقربه
لم يجز له التيمم الا بعد الطلب عن اليمين واليسار وان كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعد وقال ابو حنيفة
اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز
التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقدم الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقديم الطلب **المسئلة الثانية
عشرة** لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلوة فان طلب قبله لم يعتد بالطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا اذا حصل
عنده تيقن ان الامر بقي كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فقوله
اذا قمتم الى الصلاة عبارة عن دخول وقت الصلوة فوجب ان يكون قوله فلم تجدوا عبارة عن عدم الوجدان بعد
دخول الوقت وعدم الوجدان بعد دخول الوقت **المسئلة الثالثة عشرة** لا خلاف في جواز التيمم
بدلا عن الوضوء اما التيمم بدلا عن الغسل في حق الجنب فعن علي وابن عباس جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعن عمر
وابن مسعود انه لا يجوز لنا ان قوله او لامستم النساء اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع فوجب جواز
التيمم بدلا عن الغسل لقوله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا **المسئلة الرابعة
عشرة** قال الشافعي لا يجوز ان يجمع بتيمم واحد بين صلاتي فرض وقال ابو حنيفة يجوز اداء الفرائض به
ما لم يحدث كما في الوضوء وقال احمد يجمع بين الفوائت به ولا يجمع بين صلاتي وقتين حجة الشافعي قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه الاستدلال به ان ظاهره يقتضي الامر بالوضوء عند كل صلاة ان وجد الماء وبالتيمم
ان فقد الماء فترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقي التيمم على ظاهر الاية **المسئلة
الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه اذا لم يجد الماء في اول الوقت وتوقع وجدانه في اخر الوقت جاز له التيمم
وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يؤخر الصلاة الى اخر الوقت حجة الشافعي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ليس
المراد منه القيام الى الصلاة بل المراد دخول وقت الصلوة وهذا يدل على ان دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز له التيمم
المسئلة السادسة عشرة اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة بطل تيممه وقال ابو سلمة
الاشعري لا يبطل لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا جوز له الشروع
في الصلاة بالتيمم عند عدم الماء ووجدان الماء قد حصل ذلك فوجب ان يكون سببا لخروجه عن عهدة التكليف لان الاتيان
بالمامور به سبب للاجزاء **المسئلة السابعة عشرة** لو وجد الماء في اثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها وبه
قال مالك واحمد خلافا لابي حنيفة والثوري وهو المزني وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء يقتضي جواز
الشروع في الصلاة بحكم التيمم على ما دلت الاية عليه فقد انعقدت صلوته صحيحة فاذا وجد الماء في اثناء الصلوة
فنقول ما لم تبطل صلوته لا يصير قادرا على استعمال الماء وما لم يصر قادرا على استعمال الماء لا تبطل صلاته فتوقف
كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا وهو باطل **المسئلة الثامنة عشرة** لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى
ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة في احد قولي الشافعي وهو قول ابي يوسف واحمد والقول الثاني انه لا يلزمه وهو قول
مالك وابي حنيفة ومحمد حجة القول الثاني انه عاجز عن الماء لان عدم الماء كما انه سبب للعجز عن استعمال الماء فكذلك
النسيان سبب للعجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وحجة القول الاول انه عند
وجود ذلك النسيان **المسئلة التاسعة عشرة** اذا اضل رحله في الرحال فهذا الخلاف المذكور

واولى بان يجب الاعادة **المسئلة العشرون** اذا ابتغى كون الماء في رحله ولكنه استقصى في الطلب فلم يجد
وتيمم وصلى ثم وجد فالاكثرون على انه يجب الاعادة لان العذر ضعيف وقال قوم لا يجب الاعادة لانه لما استقصى في
الطلب صار عاجزا عن الاستعمال فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا **المسئلة الحادية والعشرون**
لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في بير بجنبه يمكنه استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كما لو نسي الماء في
رحله وان لم يكن عالما بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزم الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز عن
استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا اجابة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة
من هذه الاية وهي مائة مسئلة وقد كتبناها في موضع ما كان معي شيء من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب
مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين ونسال الله العظيم ان يعيننا شرهم وان يجعل كدنا في استنباط احكام
الله من كتاب الله سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه اعز مامول واكرم مسئول **قوله تعالى**
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج الاية وفي الاية مسائل دلت الاية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين
الامة الا انهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا قال الحسين النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكروه وعلى هذا التقدير
فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا
لافعال نفسه انه عالم بما في الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه عالم بالداعي الى الامر بها وهذا
قول الجاحظ وابي القسم الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه مريدا صفة زائدة على العلم
وهو الذي سميناه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذا هو الرواية الثابتة عن الحسين النجار وقال الاخرون
انه مريد بارادة محدثة لا في محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قائمة بذاته **المسئلة الاولى**
قالت المعتزلة دلت الاية على تكليف ما لا يطاق وانه لا يوجد لانه تعالى اخبر انه ما جعل في الدين من حرج ومعلوم
ان تكليف ما لا يطاق لو وجد لكان اشد انواع الحرج قال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم
ما الزمتمونا **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الاية اصل كبير معتبر في الشريعة وهو ان الاصل في المضار
ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الاية فانه تعالى قال ما جعل عليكم في الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة فوجوه احدها قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء
التي يستطيبها واذا ثبت هذان الاصلان فنقول هذان الاصلان يعتمد عليهما في القياس لا حاجة الى المثبة واصلا الى القياس في الشرع
لان كل حادثة تقع فحكمها المخصوص ان كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب
المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل في المضار الحرمة وان كان من باب المنافع اجزناه بالدلائل الدالة
على ان الاصل اباحة المنافع وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشيء من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين
الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود وكان باطلا **قوله تعالى** ولكن يريد ليطهركم اختلفوا
في تفسير هذا التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة
حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول
قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمنين لا تنجس اعضاؤهم البتة الثاني قوله
عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الاية كالنص الدال على بطلان ما قالوه الثالث اجمعت
الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى لم تبطل صلاته وذلك يدل على انه لا
نجاسة في اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب طهارة
كل الاعضاء لوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس ان خروج النجاسة
من موضع كيف يوجب تنجس موضع اخر السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومعلوم بالضرورة
ان التيمم زيادة في التكدير وازالة للوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات اصلا السابع ان المسح على
الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم ان هذا لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين الثامن ان الذي يراد زواله ان
كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت
بهذه الوجوه ان الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد الوجه الثاني في تفسير هذا التطهير ان يكون المراد طهارة القلب

عن صفة التمرد عن طاعة الله وذلك ان الكفر والمعاصي نجاسات الارواح فان النجاسات انما كانت نجاسة لانها شيء يراد نفيه وازالته وتبعيده فالكفر والمعاصي كذلك فكانت نجاسة روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقايد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ولهذا التاويل قال تعالى انما المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم عن المعاصي طهارة لهم وقال في حق عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تهمتهم فيه تطهيرا له واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد بايصال الماء الى هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء المخصوصة طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فايدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد ازال عن قلبه اثار التمرد فكان ذلك طهارة فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة ويتاكد هذا بالاخبار الكثيرة الواردة في ان المومن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة التي قررناها اصل معتبر في مذهب الشافعي وعليه يخرج كثير من المسايل الخلافية في ابواب الطهارة اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان الاول ان هذا الكلام متعلق بما ذكر من اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء وكانه قال انما ذكرت ذلك ليتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا وهذه النعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين الثاني ان المراد وليتم نعمته عليكم اي بالرخص في التيمم والتخفيف في حال المرض والسفر استدلوا بذلك على انه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عنكم سيآتكم ثم قال لعلكم تشكرون والكلام في لعل مذكور في اول سورة البقرة في قوله لعلكم تتقون

قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم واعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعم الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسايلان **المسئلة الاولى** انما قال اذكروا نعمة الله ولم يقل نعم الله لانه ليس المقصود منه التامل في اعداد نعم الله بل المقصود التامل في جنس نعمة الله لان هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه فان الذي يقدر على اعطاء نعمة الحيوان والصحة والعقل والهداية والصون عن الافات والايصال الى جميع الخيرات في الدنيا والاخرة ليس الا الله تعالى فجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه غير الله فقوله واذكروا نعمة الله المراد التامل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره ولا شك ان النعمة متى كانت على هذا الوجه فان وجوب الاشتغال بشكرها اتم واكمل **المسئلة الثانية** قوله اذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنه انها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد فصارت غاية ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره **السبب الثاني** من الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم الله والموافقة المعاهدة التي قد احكمت بالعقد على نفسه ومن الاية مشابهة لقوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته عامة المومنين تحت الشجرة وغيرها ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف فقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم عن نقض تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فان الله يعلم وكفى به مجازيا الثاني قال ابن عباس هو الميثاق الذي اخذ الله على بني اسرائيل حين قالوا امنا بالتورية وبكل ما فيه فلما كان من جملة ما في التورية البشارة بمقدم محمد لزمهم الاقرار بمحمد عليه السلام الثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذ الله منهم حين اخرجهم من ظهر ادم عليه السلام واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فان قيل على هذا القول ان بني ادم لا يذكرون ذلك العهد والميثاق فكيف يومرون بحفظه قلنا لما اخبر الله تعالى بانه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن ان يامرهم بالوفاء بذلك العهد الرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلايل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرايع وهو اختيار اكثر المتكلمين **قوله**

تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط وهذا ايضا متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم ان التكاليف وان كثرت الا انها محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله ومعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطاء يقول لا تحاب في شهادتك اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك الثاني قال الزجاج المعنى مبينين عن دين الله لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اي لا يحملنكم بغض قوم على ان تعدلوا واراد ان لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الاية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم بل اعدلوا فيهم وان اساؤا اليكم واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق بان لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف والثاني انها مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي اولادهم واخذ اموالهم قلنا يمكن ظلمهم ايضا من وجوه كثيرة منها اذا اظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل اولادهم الاطفال لاغتمام الاباء ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فنهاهم اولا عن ان يحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استانف فصرح لهم بالامر بالعدل تاكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الامر بالعدل وهو قوله اقرب للتقوى ونظيره قوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي هو اقرب الى التقوى وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله الثاني هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء الله اذا كان بهذه الصفة من القوة فما الظن بوجوبه مع المومنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر كلاما الذي يكون وعدا للمطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شيء من احوالكم ثم ذكر وعد المومنين فقال وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم فالمغفرة اسقاط السيئات لما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم ايصال الثواب وقوله لهم مغفرة واجر عظيم فيه وجوه الاول انه قال اولا وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات فكانه قيل واي شيء وعده فقال لهم مغفرة واجر عظيم الثاني التقدير كانه قال وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات قال لهم مغفرة واجر عظيم الثالث اجرى قوله وعد مجرى قال والتقدير قال الله في الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم الرابع ان يكون وعد واقعا على جملة قوله لهم مغفرة واجر عظيم اي وعدهم هذا المجموع فان قيل لم اخبر هذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقوى قلنا بل الاخبار عن كون هذا الموعود وعدا لله اقوى وذلك لانه اضاف هذا الوعد الى الله فقال وعد الله والاله هو الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات وهذا يمتنع الخلف في وعده لان دخول الخلف انما يكون اما للجهل حيث ينسى وعده واما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد اكد من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيفيد السرور عند سكرات الموت فيسهل بسببه تلك الشدايد وبعد الموت يسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم وهذه الاية نص قاطع في ان الخلود في النار ليس الا للكفار ولان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما قال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم في سبب نزول الاية وجهان الاول ان المشركين في اول الامر كانوا غالبين والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ولقد كان المشركون ابدا يريدون ايقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم وهم المشركون ان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكف الله بلطفه ورحمته ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم ان تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال وعلى الله فليتوكل المومنون اي كونوا مواظبين على طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعة الله القول الثاني ان هذه الاية نزلت في واقعة خاصة ثم فيها وجوه احدها قال ابن عباس والكلبي ومقاتل ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببير معونة الا ثلاثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري وانصرف هو واخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبره خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم معهما امان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم يعلما ان معهما امانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج النبي صلى الله

النص كذب وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة **المسئلة الرابعة** قال اصحاب الاثار انه لما نزل هذه
الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ
ولا تبديل البتة فكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما
يؤكد ذلك ما روي انه عليه السلام لما قرأ هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق فانه بكى فسئل
عنه فقال هذه الاية تدل على قرب وفاة الرسول فانه ليس بعد الكمال الا الزوال وكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف
من هذه الاية على سر لم يقف عليه غيره **المسئلة الخامسة** قال اصحابنا دلت الاية على ان الدين لا يكمل الا بخلق الله وايجاده
والدليل انه اضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا واصله ايضا منه واعلم انا سواء
قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والاستدلال
ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على كمال بيان الدين واظهار شرائعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز
ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي ومعنى اتممت عليكم نعمتي باكمال الدين والشرائع كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو الله تعالى وذلك انا نقول
الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله يلزم ان يكون دين الاسلام من الله انما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول ان الكلمة المشهورة على
لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والثاني انه تعالى قال في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ
النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم
او المراد جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية
عليه ايضا يكون تكريرا واما الثاني فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة
فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت
هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وبتكوينه وايجاده ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى
ان هذا هو الدين المرضي عند الله ويؤكده قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله سبحانه يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في
حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق الى ههنا اعتراض وقع في البين والغرض تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث
من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع
معه من الميتة والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلاء البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور
البطن يقال خميص وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي متعمد واصله في اللغة
من الجنف الذي هو الميل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا وقوله غير متجانف اي مائل وغير منحرف ويجوز ان ينتصب
غير بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف ويجوز ان ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدم متأخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف
لاثم فتناول فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا
بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر
له اكل المحرم عندما اضطر الى اكله ورحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله

قوله تعالى

يسالونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات

وهذا ايضا متصل بما تقدم من ذكر المآكل والمطاعم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف في السؤال
معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا حكاية لما قالوه واعلم ان هذا ضعيف
لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان ذلك باطل لانهم لا يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا احل لنا بل
الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة **المسئلة الثانية** ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو
رفع بالابتداء وخبره احل وان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا واحل من صلة ذا لانه بمعنى الذي احل لهم **المسئلة
الثالثة** ان العرب كانوا في الجاهلية يحرمون اشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة
الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية بقوله قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيبات في لغة العرب هو المستلذ والحلال والماذون
فيه يسمى ايضا طيبات تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا لصار
تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل لكم كل ما يستلذ ويشتهى

ثم

ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروءة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات وتتاكد دلالة هذه
الايات بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ادخل التخصيص في العموم فقال ويحرم
عليهم الخبائث ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه في معرفة ما يحل ويحرم
من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي انه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري
واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي مباح وعند ابي حنيفة
حرام وحجة الشافعي رضي الله عنه انه مستلذ مستطاب فوجب ان يحل لقوله احل لكم الطيبات ويدل ايضا على صحة قول الشافعي في هاتين المسئلتين
قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكى ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر وقد حصل ذلك في الخيل فوجب ان يكون مذكاة فوجب ان يحل لعموم
قوله الا ما ذكيتم واما في متروك التسمية فالذكاة حاصلة ايضا لانا اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهي مذكاة وذلك يدل على
ان ذكر الله باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجد
ذلك واذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين
الايتين الا انا نعتمد في تحريم ذلك ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ثم قال تعالى وما علمتم
من الجوارح مكلبين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية قولان الاول ان فيها اضمارا والتقدير
احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم
والثاني ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام
من غير حذف واضمار **المسئلة الثانية** في الجوارح قولان احدهما انها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة
سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار
اي ما كسبتم والثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا انما اخذ من الصيد فلم يسل منه دم **المسئلة الثالثة** نقل عن ابن
عمر والضحاك والسدي ان ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون
هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد وسباع الطير مثل الشاهين
والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا
عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب
لان التاديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق من لفظه لكثرته في جنسه والثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله عليه السلام اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد والثالث انه ماخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان حريصا عليه
والرابع هب ان المذكور في هذه الاية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة
جائز وهو غير مذكور في الاية **المسئلة الرابعة** دلت الاية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه
قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال عليه السلام لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل
قال الشافعي والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهي اذا اشلي استشلى واذا اخذ حبس ولم ياكل واذا دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه
فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رحمه الله فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه معلم حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما
من النص والاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما بمرة واحدة وعن ابي حنيفة
في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرر ذلك منه ثلاث مرات وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلاث مرات **المسئلة الخامسة**
الكلاب والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب الكلاب ومعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التاديب قال صاحب الكشاف
وقرئ مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا **المسئلة السادسة** انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل
ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم قلنا فائدتها ان يكون من يعلم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال
ثانية او استئناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
اعلم انه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادرك الصياد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في سائر الجوارح
المعلمة وكذا في السهم والرمح اذا اصابه الكلب بثقله او صدمه وقتله بالثقل من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال اخرون يحل لدخوله
تحت قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم هذا اذا لم ياكل فان اكل منه فقد اختلف فيه العلماء فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطاء
والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي قالوا لانه امسك الصيد على نفسه والاية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه
ايضا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركته لم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه
وان ادركته قد قتل ولم ياكل فكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعد
ابن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني للشافعي رضي الله عنه واختلفوا في البازي اذا اكل قال قالوا انه

الرسول ولاشك ان الاول اولى **قوله تعالى** ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم الاية اعلم ان المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق وانما قال ومن الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين به وقوله اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فنسوا حظا مما ذكروا به وذلك الحظ هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد وانما خص هذا الواحد بالذكر مع ان تركوا الكثير مما امرهم به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء اي الصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال اغرى فلان بفلان اغراء اذا الزق به كانه الصق به ويقال لما يلصق به الشيء الغراء وفي قوله بينهم وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيامة ونظيره قوله او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم **قوله تعالى** يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير

واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم عقيب ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب والمراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس ثم وصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة محمد واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول عليه السلام بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا والوصف الثاني للرسول قوله ويعفوا عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة في ذكر ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وفيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد وبالكتاب القران الثاني ان المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القران الثالث النور والكتاب هو القران وهذا ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقران بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة فالنور الباطن ايضا هو الذي تتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق والمعقولات ثم قال يهدي به الله من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من مطلوب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله فاما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله ثم قال سبل السلام اي طرق السلامة ويجوز ان يكون على حذف المضاف اي سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ومعلوم ان ليس المراد هداية الاستدلال بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات الكفر الى نور الايمان وذلك ان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طريق النجاة كما يهتدى بالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه والباء متعلق بالاتباع اي متبع رضوانه باذنه ولا يجوز ان يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا من اراده الله وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة **قوله تعالى** لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم الاية وفي الاية سؤال وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح ابن مريم فكيف حكى الله تعالى عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روح واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا القول بل هو اقرب مما يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى واقنوم الكلمة اما ان يكون ذاتا او صفة فان كان ذاتا فذات الله قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله الى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا لا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهو جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله والملك هو القدرة اي فمن الذي يقدر على شيء من افعال الله ومنع شيء من مراداته وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في الارض بالصورة والخلقة والجسمية

والتركيب

والتركيب وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل ومدبرا للكل وجب ان يكون خالقا ايضا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل وما بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين ثم قال يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير وفيه وجهان الاول معنى يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من ذكر وانثى كما هو معتاد وتارة لا من الاب والام كما في حق ادم وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى الثاني ان يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمة والحيوة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله في شيء من افعاله **قوله تعالى** وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون ذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم واما النصارى فانهم يقولون ذلك في حق عيسى لا في حق انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم واجاب المفسرون عنه من وجوه الاول ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن ابناء رسل الله واضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسل الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثاني ان لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله تعالى بهم باتم ادعوا انهم ابناء الله الثالث ان اليهود زعموا ان عزير ابن الله والنصارى زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان العزير والمسيح كانا منهم صار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه الا ترى ان اقارب الملك اذا فاخروا انسانا اخر فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا الرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم اذهب الى ابي وابيكم وجملة الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم انه تعالى ابطل عليهم دعواهم وقال فلم يعذبكم بذنوبكم وفيه سؤال وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم لكنه عذبهم فهم ليسوا ابناء الله ولا احباءه والاشكال عليه ان يقال اما ان يدعوا ان الله عذبهم في الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم في الاخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم احباء الله لان محمدا عليه السلام كان يدعي انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظر الى وقعة احد وقتل الحسن والحسين وان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد ليس بكاف في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بانهم كذبوا في ادعائهم انهم احباء الله كافيا وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا والجواب من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد عليه السلام ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله فزال السؤال الثاني ان موضع الالزام هو عذاب الاخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الاخرة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة الثالث المراد بقوله فلم يعذبكم بذنوبكم مسخهم فالمعذب بالحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لانه تعالى لم يكن لنا من رسول الله ان يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لا نسلم انه تعالى يعذبنا بل الاولى ان يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا مبينا ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من ان يعذبه بل الملك والملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد القوم من قولهم نحن ابناء الله كمال رحمته وكمال عنايته بهم واذا عرفت هذا ظهر ان مذهب المعتزلة ان كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة عليه ابد الاباد ولو قطع عنه الوف الوف سنة في الاخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطلت الهيته وخرج عن صفة الحكمة وهذا اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وكما ان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطال لقول اليهود فبان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى واكمل ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما يعني من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بعبادته الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا لازما كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال واليه المصير اي واليه يؤول امر الخلق في الاخرة لانه لا يملك الضر والنفع هناك الا هو كما قال والامر يومئذ لله

قوله

عليهم

تعالى في الآية مسائل **المسألة الأولى**
في قوله يبين لكم وجهان الأول أن تقدير المبين هو الدين والشرائع وإنما حسن حذفه لأن كل أحد يعلم أن الرسول إنما أرسل
لبيان الشرائع وثانيها أن يكون التقدير يبين لكم البيان وحذف المفعول أكمل لأن على هذا
التقدير يصير أعم فائدة **المسألة الثانية** قوله يبين لكم في محل النصب على الحال أي مبينا لكم **المسألة
الثالثة** قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الأنبياء يقال فتر الشيء يفتر فتورا
إذا سكنت حدته وصار أقل مما كان عليه وسميت المدة التي بين الأنبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرائع
واعلم أن قوله على فترة يتعلق بقوله جاءكم أي جاءكم على حين فتور عن إرسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد ستمائة أو أقل
أو أكثر وعن الكلبي بين موسى وعيسى ألف وسبعمائة سنة وألف نبي وبين عيسى ومحمد أربعة من الأنبياء ثلاثة
من بني إسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي **المسألة الرابعة** الفائدة في بعثة محمد عليه
السلام عند فترة الرسل هي أن التحريف والتغيير قد تطرق إلى الشرائع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك
اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب فصار ذلك عذرا ظاهرا في إعراض الخلق عن العبادات لأن لهم أن يقولوا يا إلهنا
عرفنا أنه لا بد من عبادتك ولكنا ما عرفنا كيف نعبدك فبعث الله في هذا الوقت محمدا عليه السلام إزالة لهذا العذر
وقوله أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير يعني إنما بعثنا إليكم الرسول في وقت الفترة كراهة أن تقولوا ما جاءنا من
بشير ولا نذير في هذا الوقت ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزالت هذه العلة وارتفع هذا العذر
ثم قال تعالى والله على كل شيء قدير والمعنى أن حصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسول والله تعالى قادر على
كل شيء وكان قادرا على البعثة ولما كان الخلق محتاجين إلى البعثة والرحيم الكريم قادر على البعثة وجب في كرمه ورحمته
أن يبعث الرسول إليهم فالمراد من قوله والله على كل شيء قدير الإشارة إلى الدلالة التي قررناها **قوله تعالى**
**وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا
وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين**
اعلم أن وجه الاتصال هو أن الواو في قوله وإذ قال موسى
لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل كأنه قيل أخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وأمرهم
بمحاربة الجبارين فخالفوا في الميثاق وخالفوا في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل **المسألة الأولى**
أنه تعالى من عليهم بأمور ثلاثة أولها قوله تعالى إذ جعل فيكم أنبياء لأنه ما بعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل
من الأنبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه إلى الجبل وأيضا كانوا من أولاد يعقوب بن إسحق
بن إبراهيم وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من أكابر الأنبياء وأولاد يعقوب أيضا كانوا على قول الأكثرين أنبياء والله
تعالى أعلم موسى أنه لا يبعث الأنبياء إلا من ولد يعقوب ومن ولد إسماعيل فهذا الشرف حصل بمن مضى من الأنبياء وبالذين
كانوا حاضرين مع موسى وبالذين خبر الله موسى أنه سيبعثهم من ولد يعقوب وإسمعيل بعد ذلك ولا شك أنه شرف عظيم
وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه أحدها قال السدي يعني وجعلكم أحرارا تملكون أنفسكم بعد ما كنتم في أيدي
القبط بمنزلة أهل الجزية فينا ولا يغلبكم على أنفسكم غالب وثانيها أن كل من كان رسولا نبيا كان ملكا لأنه يملك أمر أمته ويملك
التصرف فيه فكان يأخذ الحكم عليهم فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا
عظيما ورابعها أنه كان في أسلافهم وأخلافهم ملوك على سبيل الاستقلال وخامسها أن كل من كان مستقلا بأمر نفسه و
معيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه إلى أحد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه أحد إلا بإذنه وقال الضحاك
كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم ومن كان كذلك كان ملكا
والنوع الثالث من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله تعالى وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين وذلك لأنه
تعالى خصهم بأنواع عظيمة من الإكرام أحدها أنه تعالى فلق البحر لهم وثانيها أنه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم
وثالثها أنه أنزل عليهم المن والسلوى ورابعها أنه أخرج لهم المياه العذبة من الحجر وخامسها أنه تعالى أظل فوقهم
الغمام وسادسها أنه لم يجتمع الملك والنبوة لقوم كما اجتمعا لهم وسابعها أنهم في تلك الأيام كانوا هم العلماء بالله
وهم أحباب الله وأنصار دينه واعلم أن موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعمة وشرحها لهم أمرهم بعد ذلك بمجاهدة
العدو فقال يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه مسائل
المسألة الأولى روي أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان فقال الله تعالى له انظر فما أدرك بصرك
فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى من مصر وعدهم الله إسكان أرض الشام وكان بنو إسرائيل يسمون
أرض الشام أرض المواعيد ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضي فلما دخلوا

تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى النقباء لأجل التجسس رآهم واحد من أولئك الجبارين
فأخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء
يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم ثم انصرف أولئك النقباء إلى موسى وأخبروه بالواقعة
فأمرهم أن يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله إلا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فإنهما سهلا الأمر وقالا إنها
بلاد طيبة كثيرة النعم والأقوام وإن كانت أجسامهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة وأما العشرة الباقية فقد أوقعوا الجبن
في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع عن غزوهم وقالوا لموسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك
فقاتلا إنا هاهنا قاعدون فدعا عليهم موسى فعاقبهم الله بأن أبقاهم في التيه أربعين سنة قالوا وكانت مدة غيبة النقباء
للتجسس أربعين يوما فعوقبوا بالتيه أربعين سنة ومات أولئك العصاة في التيه وأهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبة
عظيمة ومن الناس من قال إن موسى وهرون ماتوا أيضا في التيه ومنهم من قال إن موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع
بن نون وكالب بن يوفنا وقاتل الجبارين وغلبهم ودخلوا تلك البلاد فهذا هو القصة والله أعلم بكيفية الأمور **المسألة
الثانية** الأرض المقدسة هي الأرض المطهرة طهرت بتلك الأرض من الآفات فقال المفسرون المعنى أنها طهرت من
الشرك جعلت مسكنا وقرارا للأنبياء وهذا فيه نظر وذلك لأن الأرض لما قال موسى ادخلوا الأرض المقدسة ما كانت عن
الشرك وما كانت مقرا للأنبياء ويمكن أن يجاب بأنها كانت كذلك فيما قبل **المسألة الثالثة** اختلفوا في تلك
الأرض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي أريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الأردن وقيل الطور **المسألة
الرابعة** في قوله كتب الله لكم فيه وجوه أحدها كتب في اللوح المحفوظ أنها لكم وثانيها وهبها الله لكم وثالثها
أمركم بدخولها فإن قيل لم قال كتب الله لكم ثم قال فإنها محرمة عليهم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم
وعصيانهم وقيل اللفظ وإن كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كأنه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل إن الوعد
بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل إنها محرمة عليهم أربعين سنة فلما مضى
الأربعون حصل ما كتب وفي قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي أن القوم وإن كانوا جبارين إلا أن الله تعالى لما وعد هؤلاء
الضعفاء بأن تلك الأرض لهم فإن كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى علموا قطعا أن الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد
وأن يقدموا على قتالهم من غير جبن وخوف وهلع فهذه هي الفائدة في ذكر هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا
خاسرين وفيه وجهان الأول لا ترجعوا عن الدين الصحيح إلى الشك في نبوة موسى وذلك لأنه تعالى لما أخبر أن الله
تعالى جعل تلك الأرض لهم كان هذا وعدا بأن الله ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى فيصيروا
كافرين بالإلهية والنبوة والثاني المراد لا ترجعوا عن الأرض التي أمرتم بدخولها إلى الأرض التي خرجتم عنها يروى أن القوم
كانوا قد عزموا على الرجوع إلى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه أحدها خاسرين في الآخرة فإنه يفوتكم الثواب ويلحقكم
العقاب وثانيها ترجعون إلى الذل وثالثها تموتون في التيه ولا تصلون إلى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة
ثم أخبر الله تعالى عنهم فقالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وفي تفسير الجبار وجهان الأول الجبار فعال من جبره على الأمر بمعنى
أجبره عليه وهو الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم أسمع فعالا من أفعل
إلا في حرفين وهما جبار من أجبر ودراك من أدرك والثاني أنه مأخوذ من قولهم نخلة جبارة إذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل
الأيدي إليها ويقال رجل جبار إذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في نهاية القوة وعظم الأجسام بحيث
ما كانت أيدي قوم موسى تصل إليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا
منها فإنا داخلون وإنما قالوا هذا القول على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم
قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا
إن كنتم مؤمنين وفيه مسائل **المسألة الأولى** هذان الرجلان هما يوشع وكالب وكانا من الذين يخافون وأنعم الله عليهما
بالهداية والثقة بعون الله والاعتماد على نصر الله قال القفال ويجوز أن يكون التقدير وقال رجلان من الذين يخافهم بنو إسرائيل
وهم الجبارون وهما رجلان منهم أنعم الله عليهما بالإيمان فآمنا وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون
بالضم شاهدة لهذا الوجه **المسألة الثانية** في قوله أنعم الله عليهما وجهان الأول صفة لقوله رجلان والثاني
أنه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام **المسألة الثالثة** قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في
الوعد بالنصر والظفر كأنه قال فإن دخلتم باب بلدهم انهزموا ولم يبق منهم نافخ نار ولا ساكن دار فلم تخافوهم **المسألة
الرابعة** إنما جزم هذان الرجلان في قولهما فإذا دخلتموه فإنكم غالبون لأنهما كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام
فلما أخبرهم موسى بأن الله قال ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم لا قطعا بأن النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم

ولذلك ختموا كلامهم بقوله وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين يعني لما وعدكم الله النصر فلا ينبغي ان تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم مؤمنين مقرين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام ثم قال تعالى قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون وفي قوله اذهب انت وربك وجوه الاول لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى الثاني يحتمل ان لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبني يعني يريد ان يجيبني فكانهم قالوا انت وربك مريدين لقتالهم الثالث التقدير اذهب انت وربك يعني لك ربك فاضمر خبر الابتداء فان قيل اذا اضمر الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع خبر بعد خبر الرابع المراد بقوله وربك اخوه هرون وسموه ربه لانه كان اكبر من موسى قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوا على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر وان قالوا على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة فلا تأس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع انبياء الله منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي وذكر الزجاج في اعراب قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على موضع اي المعنى انا لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا املك انا واخي الا انفسنا واما النصب فمن وجهين احدهما ان يكون اخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا فهو مالك طاعته فان قيل لم قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من اطباق الاكثرين على التمرد وايضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون المراد بالاخ من يواخيه في الدين وعلى هذا التقدير فكانا داخلين في قوله واخي ثم قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون وهو في معنى الدعاء عليهم ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله نجني من القوم الظالمين ثم قال تعالى قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان احدهما انه منصوب بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع بن انس والقول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون اي بقوا في تلك الحالة اربعين سنة واما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ثم ان اولادهم دخلوا تلك البلاد **المسئلة الثانية** يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال في دعائه على القوم ربنا افرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون امرهم عليه فقال فلا تأس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى لما دعا عليهم اخبره الله تعالى باحوال التيه ثم ان موسى اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى الله اليه لا تأس على القوم الفاسقين وجاز ان يكون ذلك خطابا لمحمد عليه السلام اي لا تحزن على قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل **المسئلة الثالثة** اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان يفرق بينه وبين اولئك الفاسقين ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع والثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون والثالث ان القوم انما عذبوا بسبب تمردهم وموسى وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونوا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال آخرون انهما كانا مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهم ذلك العذاب كما سهل على ابرهيم النار فجعلها عليه بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انهما هل ماتا في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي استفتح الارض المقدسة وقيل انه فتح كل الشام بعد ذلك وقال آخرون بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض المقدسة **المسئلة الرابعة** قوله فانها محرمة عليهم لا انه تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم بان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم **المسئلة الخامسة** اختلفوا في التيه قال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا وقيل ستة في اثني عشر وقيل كانوا ستمائة الف فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لم يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا

فيه وجهان الاول ان انخراق العادات في زمان الانبياء غير مستبعد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل الثاني اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة للمشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال **المسئلة السادسة** يقال تاه يتيه توها وتيها والتيه اعمها والتيهاء الارض التي لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا فكانت حركتهم في تلك المفازة على سبيل الاستدارة وهذا مشكل بانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانه لا بد وان يخرجوا عن المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله اعلم بالامور

قوله تعالى واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذا الجواب على القلب ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما ذاك الا للحسد على محمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما قتل الآخر حسدا منه على ان الله قبل قربانه فكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا به آفة ومحنة الثاني ان هذا متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصة وكيفية ترتيب ايجاب القصاص عليها من اسرار التوراة الثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهو قصة محاربة الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني آدم في اقدام احدهما على قتل الآخر الرابع قيل هذا متصل بقوله تعالى حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء مع كفرهم كما لم ينفع ولد آدم عند معصيته كون ابيه نبيا معظما عند الله الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد عليه السلام حسدا اخبرهم الله بخبر ابني آدم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد **المسئلة الثانية** قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس والثاني واتل على اهل الكتاب وفي قوله ابني آدم قولان الاول انهما ابنا آدم من صلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب الغنم وقابيل كان صاحب الزرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة كانت معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه فجعله قربانا ثم تقرب كل واحد منهما بقربانه الى الله فنزلت نار من السماء فاحترقت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فلما علم قابيل ان الله تعالى قبل قربان اخيه ولم يقبل قربانه حسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من بطن آخر فولد له قابيل وتوأمته وبعدهما هابيل وتوأمته وكانت توأمة قابيل احسن الناس وجها واراد آدم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهي اختي وليس هذا من الله وانما هو رأيك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فمن ايكما قبل قربانه زوجتها منه فقبل الله تعالى قربان هابيل بان انزل الله تعالى على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرائيل قالا والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن الظاهر ان صدور هذا الذنب من احد ابني آدم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل من بني اسرائيل على مثل هذه المعصية جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على التمرد والحسد حتى يبلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر واقدم على قتله ولا شك انه رتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان اخيه مقبول عند الله فذلك مما يدعوه الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد من ذلك هذه القصة بيان ان الحسد داء قديم في بني

المسئلة الثالثة

اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي
الاية ايضا ما يدل عليه وذلك لان الاية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان من بني
اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر قوله بالحق فيه وجوه الاول بالحق اي تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله الثاني
اتله تلاوة متلبسة بالصدق وموافقة لما في التورية والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين
واهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه الرابع بالحق اي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب
والباطل مثل كثير من الاقاصيص التي لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل على ان المقصود من ذكر القصص في
القران العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم قال تعالى اذ قربا قربانا
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذ نصب بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبا اي قصتهم في ذلك الوقت
الثاني يجوز ان يكون بدلا من النبا اي اتل عليهم النبا نبا ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف **المسئلة
الثانية** القربان اسم لما يتقرب به الى الله من ذبيحة او صدقة وقد مضى الكلام في القربان في سورة ال عمران
المسئلة الثالثة تقدير قوله اذ قربا قربانا اي قرب كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه
يستدل بقرينة قوله فتقبل على ان لكل واحد منهما قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد
وايضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما
ولم يتقبل من الاخر وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قيل كانت علامة القبول ان تاكله النار وهو قول
اكثر المفسرين وقال مجاهد علامة الرد ان تاكله النار والاول اقرب لاتفاق الاكثرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت
فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله فكان ينزل من السماء نار فتاكله **المسئلة الثانية** انما صار احد القربانين
مقبولا والاخر مردودا لان التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى هاهنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال
فيما امر به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل الى حضرة الله تع
ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب قال عليه السلام التقوى هاهنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور
احدها ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي باقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها
ان يكون في غاية الاتقاء من ان ياتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة
وما اصعب رعاية هذه الشرائط وقيل في هذه القصة ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والاخر جعل قربانه اردى
ما كان معه وقيل انه اضمر حين قرب انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا تزوج اخته من هابيل وقيل كان هابيل ليس من
اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه ثم حكى تعالى ان قابيل قال لهابيل لاقتلنك قال هابيل انما يتقبل الله من
المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما
يتقبل الله من المتقين وقيل هذا من كلام الله لنبيه محمد عليه السلام اعتراضا بين القصة كانه تعالى قال لنبينا محمد صلى الله عليه
وسلم انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا
بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الاية سؤالان الاول انه لم يدفع القاتل عن نفسه
مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين والجواب
من وجوه الاول يحتمل ان يقال انه لاح للمقتول بامارات مغلبة على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام قبل اقدام
القاتل على قتله وكان غرضه منه تقبيح القتل العمد في قلبه ولهذا روي ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه بحجر كبير
فقتله والوجه الثاني في الجواب ان المذكور في الاية هو قوله ما انا بباسط يدي اليك يعني لا ابسط يدي اليك
لاقتلك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالايسر وليس له ان يقصد القتل بل يجب عليه
ان يقصد الدفع ثم انه لم يندفع الا بالقتل كان له ذلك الثالث قال بعضهم المقصود بالقتل ان اراد ان يستسلم جاز له
ذلك وهكذا فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي عليه السلام لمحمد بن مسلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا
تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فقال مجاهد ان الدفع
عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت السؤال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو
قوله لئن بسطت ما انا بباسط الجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء
المؤكدة للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالان
الاول كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى و
والجواب من وجهين الاول قال ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي كان

منك قبل قتلي وهذا بحذف المضاف الثاني قال الزجاج معناه ترجع الى الله باثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل
قربانك كما لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصي الله فكذلك لا يجوز ان يريد
من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك والجواب من وجوه الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام
انما دار بينهما عندما غلب على ظن المقتول انه يريد قتله وكان ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل فكانه لما وعظه
ونصحه قال انه فان كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وان تترصد لقتلي في وقت تكون غافلا
عنك وعاجزا عن دفعك فحينئذ لا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان وهذا مني
كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه المعصية انا وبين ان تكون انت فانا احب ان تحصل هذه الكبيرة
لك لاني اريد ان تبوء بعقوبة قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب ظالمه الوجه الثالث روي ان
الظالم اذا لم يجد يوم القيامة ما يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد
ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيامة اذا لم تجد ما يرضيني وباثمك في قتلك وهذا يصلح جوابا عن السؤال
الاول ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه قال المفسرون سهلت له نفسه قتل اخيه وشجعته وهو
قاله مجاهد وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور ان قتل العمد والعدوان من اعظم الكبائر فهذا الاعتقاد
يصير صارفا له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي المتمرد عليه الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردت
النفس انواع وساوسها سهلا عليه فكان النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد ان كان كالعاصي
المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله لكان ذلك التزيين
والتطويع مضافا الى الله لا الى النفس وجوابه انه لو اسندت الافعال الى الدواعي وكان فاعل تلك الدواعي هو الله
لكان فاعل الافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل فظهر له ابليس واخذ طيرا
وضرب راسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب راسه بصخرة فمات وعن عبد الله عن
النبي صلى الله عليه وسلم لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم كفل من دمها وذلك انه اول من سن القتل ثم قال تعالى
فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فهو انه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم
القيامة واما الاخرة فهو العقاب العظيم وقيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من اليمن فاتاه ابليس وقال
انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار حصلت مقصودك فبنى بيت نار
وهو اول من عبد النار وروي ان هابيل قتل وكان ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حراء وقيل بالبصرة
في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فساله ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا
فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب الكشاف
روي انه رثاه بشعر قال وهو كذب بحت وما هو الا منحول ملحون والانبياء معصومون عن الشعر وصدق صاحب
الكشاف فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق الا بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى من جعل الله
علمه حجة على الملائكة ثم قال تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه وفيه مسائل
المسئلة الاولى لما قتله تركه ولا يدري ما يصنع به ثم خاف عليه السباع فحمله على ظهره
في جراب سنة حتى تغير فبعث الله غرابا وفيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر
له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك من الغراب الثاني قال الاصم لما قتله وتركه
بعث الله غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى القاتل ان الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال يا ويلتى
الثالث قال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب ودفن شيئا فتعلم ذلك منه **المسئلة
الثانية** ليريه فيه وجهان ليريه الله او ليريه الغراب اي ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه فكانه
قصد تعليمه على سبيل المجاز **المسئلة الثالثة** سوءة اخيه عورة اخيه اي وما لا يجوز ان ينكشف
من جسده والسوءة الفضيحة لقبحها وقيل سوءة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال تعالى يا ويلتى اعجزت ان اكون
مثل هذا الغراب فاواري سوءة اخي فاصبح من النادمين فيه مسائل **المسئلة الاولى** لا شك ان قوله
تعالى يا ويلتى كلمة تحسر وتلهف وفي الاية احتمالان الاول انه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب
علم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله وقلة معرفته فندم وتلهف وتحسر على فعله
والثاني كان عالما بكيفية الدفن فانه يبعد في الانسان العاقل ان لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله
تركه بالعراء استخفافا فلما راى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه فقال ان هذا الغراب لما قتل الاخر فبعد

ب

ان قتله احفاه تحت الارض لو لا يكون اقل شفقة من هذا الغراب لما جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما راى
ان الله اكرمه حال حيوته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم
الدرجة عند الله فتلهف على فعله وعلم ان لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه في الارض فلا جرم قال
يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب **المسئلة الثانية** قوله يا ويلتى اعتراف على نفسه باستحقاق
العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر عنده فناداه ليحضره
اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك وذكرنا زيادة بيان في قوله يا ويلتى الى **المسئلة الثالثة**
لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه سؤال وهو انه عليه السلام قال الندم توبة
واجابوا عنه من وجوه الاول انه لما تعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على انه حمله على ظهره سنة الثاني
انه صار من النادمين لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوته وكان ندمه لاجل هذه الاسباب
لا لكونه معصية الثالث ان ندمه كان لاجل انه تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله لان الغراب لما قتل الغراب
دفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على
الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة وكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا
لاجل الخوف من الله فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وفيه مسائل
المسئلة الاولى من اجل ذلك اي بسببه وبعلته قال قيل فيه سؤالان الاول ان قوله من اجل ذلك
اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني اسرائيل والثاني ان وجوب القصاص حكم
ثابت في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني اسرائيل والجواب عن الاول من وجهين احدهما قال الحسن هذا
القتل انما وقع في بني اسرائيل لا بين ولدي آدم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسئلة فيما تقدم والثاني انا سلمنا ان هذا القتل
وقع بين ولدي آدم من صلبه لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر
ذكره في هذه القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله
فاصبح من النادمين فقوله فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت له خسارة الدين والدنيا وقوله فاصبح من النادمين
اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع لذلك البتة فقوله من اجل ذلك كتبنا
على بني اسرائيل اي من اجل ذلك ذكرنا في اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا
القصاص في حق القاتل وهذا جواب حسن واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان
عاما في جميع الاديان والملل الا ان التشديد المذكور ههنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى
حكم ههنا بان قتل النفس جاري مجرى قتل جميع الناس ولا شك ان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان
والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية
قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه السلام في الواقعة التي ذكرنا
انهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر اصحابه فتخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة
مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود **المسئلة الثانية** قرئ من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء
حركتها عليها وقرأ ابو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا كسرة الهمزة **المسئلة الثالثة**
قال القائلون بالقياس دلت الآية على ان احكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى قال من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبه تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها بقوله من اجل
ذلك والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الآية على ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا
للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم لان خلق القبائح وارادتها تمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل
التعليل المذكور في هذه الآية قال اصحابنا القول بتعليل احكام الله محال لوجوه احدها ان العلة ان كانت قديمة
لزم من قدمها قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة اخرى ولزم التسلسل وثانيها لو كان معللا بعلة فوجود
تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كانا على السوية امتنع كونه علة وان لم يكونا على السوية فاحدهما به اولى وذلك
يقتضي كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وثالثها انه قد ثبت توقف
الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد
بل من الله وثبت عند حدوث الداعية الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل افعال الله واحكامه
برعاية المصالح واذا ثبت بالدلائل القاطعة امتناع تعليل افعال الله واحكامه ثبت ان ظاهر هذه الآية من المتشابهات

تعليل الاحكام

لا من المحكمات والذي يؤكد ذلك قوله تعالى قل فمن يملك لكم من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض
جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصلحة البتة **المسئلة الرابعة**
قوله او فساد في الارض قال الزجاج انه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او بغير فساد في الارض وانما قال
تعالى ذلك لان القتل يحل لاسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر مع الحراب
ومنها الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله بعد هذه الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى
كل هذه الوجوه في قوله تعالى او فساد في الارض **المسئلة الخامسة** قوله فكانما قتل الناس جميعا فيه اشكال
وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فانه من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون
لسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي باسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم
بمشابهتهما من كل الوجوه لان قولنا هذا يشبه ذاك اعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه او من بعض الوجوه واذا
ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول ان المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في
تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل
الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود بيان مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا
يكون مستعظما وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا
عظيما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يجتهدون في دفعه
لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في المنع
الاولى الوجه الثالث في الجواب هو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية
الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد وكان في قلبه ان كل احد نازعه في شيء من مطالبه
فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشر شر من عمله فيصير من يقتل انسانا
قتلا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة **المسئلة السادسة** قوله ومن احياها
فكانما احيا الناس جميعا المراد من احيا الناس جميعا تخليصها من المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر
المفرطين والكلام في ان قتل النفس الواحد مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم
بعد ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بعظمته **قوله**
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا
او ينفوا من الارض اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد
في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض لا يوجب القتل
فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في الآية سؤال وهو ان المحاربة
مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظ المحاربة اذا نسب الى الله
كان مجازا لان المراد منه المحاربة مع اولياء الله واذا نسب الى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين الاول
انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض
فسادا كذا وكذا والثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى
قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة **المسئلة الثانية** من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار
ومنهم من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها احدها انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة
مظهرين للاسلام فمرضت ابدانهم واصفرت الوانهم فبعثهم رسول الله الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها فيصحوا فلما
وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا فبعث النبي صلى الله عليه وسلم في آثارهم من ردهم وامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم حتى ماتوا فنزلت هذه الآية نسخا لما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم فصارت تلك السنة
منسوخة بهذا القرآن وعند الشافعي لم يجز نسخ السنة بالقرآن فكان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى ونزل هذا القرآن
مطابقا للسنة الناسخة وثانيها ان الآية نزلت في قوم ابي بردة الاسلمي وكان قد عاهد الرسول عليه السلام فمر قوم من كنانة
يريدون الاسلام وابو بردة غائب فقتلوهم واخذوا اموالهم وثالثها ان الآية نزلت في هؤلاء الذين حكى الله عنهم من بني
اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ومفسدون في الارض فمن اتى منهم
بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا والقول الثاني ان هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا

قول أكثر الفقهاء. قالوا والذي يدل على أنه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه: أحدها أن قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على إظهار الفساد في دار الإسلام، والآية تقتضي ذلك. وثانيها لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي، والآية تقتضي ذلك. وثالثها أن الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة، وهو قوله تعالى: إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها، فدل ذلك على أن الآية لا تعلق لها بالمرتدين. ورابعها أن الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع هاهنا، فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتد. وخامسها أن قوله: الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا أو كان مسلما، أقصى ما في الباب أن يقال الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

المسألة الثالثة المحاربون المذكورون في الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن أرادهم بسبب أنهم يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودمائهم، وإنما اعتبرنا القوة والشوكة لأن قاطع الطريق إنما يمتاز عن السارق بهذا القيد، واتفقوا على أن هذه الحالة إذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق، فأما لو حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي رضي الله عنه أيضا يكون ساعيا في الأرض بالفساد ويقام عليه هذا الحد، قال: وأراهم في المصر أن يكونوا أعظم ذنبا فلا أقل من المساواة. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ومحمد: إذا حصل ذلك في المصر فإنه لا يقام عليه الحد. وجه قول الشافعي النص والقياس، أما النص فعموم قوله تعالى: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا، ومعلوم أنه إذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص، وأما القياس فهو أن هذا حد فلا يختلف بالمصر كسائر الحدود. وجه قول أبي حنيفة أن الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق.

المسألة الرابعة قوله تعالى: أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، للعلماء في لفظة أو في هذه الآية قولان: الأول أنها للتخيير، وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة، وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد، والمعنى أن الإمام إن شاء قتل وإن شاء صلب وإن شاء قطع الأيدي والأرجل وإن شاء نفى، أي واحد من هذه الأقسام شاء فعل. وقال ابن عباس في رواية عطاء: كلمة أو هاهنا ليست للتخيير بل هي لبيان الأحكام، يختلف على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف، ومن أخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي من الأرض، وهذا قول الأكثرين من العلماء، وهو مذهب الشافعي. فالذي يدل على ضعف القول الأول وجهان: الأول أنه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب أن يتمكن الإمام من الاقتصار على النفي، ولما أجمعوا على أنه ليس له ذلك علمنا أنه ليس المراد من الآية التخيير. والثاني أن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل ذلك، وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي، فثبت أنه لا يجوز حمل الآية على التخيير، فيجب أن يضمر في كل حكم على حدة فعلا على حدة، فصار التقدير: أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن جمعوا بين القتل وأخذ المال، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن اقتصروا على أخذ المال، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا. والقياس الجلي يدل أيضا على صحة ما ذكرناه، لأن القتل العمد العدوان يوجب القتل، فغلظ ذلك في قاطع الطريق بأن صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه، وأخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق، فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين، وإن جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جمع في حقهم بين القتل وبين الصلب، لأن بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة به فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الإقدام على مثل هذه المعصية، وأما إن اقتصر على مجرد الإخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الأرض.

المسألة الخامسة قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا قتل وأخذ المال فالإمام مخير فيه بين ثلاثة أشياء: بين أن يقتلهم فقط، أو يقتلهم ويقطع أيديهم وأرجلهم قبل القتل، أو يقتلهم ويصلبهم. وعند الشافعي لا بد من الصلب، وهو قول أبي يوسف. حجة الشافعي رضي الله عنه أنه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل، فلم يجز إسقاط الصلب. ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزج بطنه برمح حتى يموت، وقال الشافعي: يقتل ويصلى عليه ثم يصلب.

المسألة السادسة اختلفوا في تفسير النفي من الأرض، قال الشافعي: معناه أن الإمام إن وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن لم يجدهم طلبهم أبدا حتى إذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه، وبه قال أحمد وإسحق. وقال أبو حنيفة: النفي من الأرض هو الحبس، وهو اختيار أكثر أهل اللغة، قالوا: ويدل عليه أن قوله أو ينفوا من الأرض إما أن يكون المراد به النفي من جميع الأرض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة، وإما أن يكون المراد إخراجه من تلك البلدة إلى بلدة أخرى وهو أيضا غير جائز لأن إخراج المسلم إلى دار الكفر تعريض له بالردة، وأنه غير جائز. فلما بطل الكل لم يبق إلا أن يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الأرض إلا مكان الحبس. قالوا: والمحبوس قد يسمى منفيا عن الأرض لأنه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى أحدا من أحبابه، فصار منفيا عن جميع بقاع الأرض إلا عن تلك البقعة الضيقة، وصار منفيا عن اللذات والشهوات والطيبات، فكان كالمنفي في الحقيقة. ولما حبسوا صالح بن

عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها ... فلسنا من الأحياء فيها ولا الموتى
إذا جاءنا السجان يوما لحاجة ... عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

قال الشافعي رضي الله عنه: هذا النفي المذكور في الآية محمول على وجهين: أحدهما أن هؤلاء المحاربين إذا قتلوا وأخذوا الأموال فالإمام إن أخذهم أقام عليهم الحد، وإن لم يأخذهم طلبهم أبدا، فكونهم خائفين من الإمام هاربين من بلد إلى بلد هو المراد من النفي. والثاني أن القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما أخذوا المال، فيقول الشافعي هاهنا إن الإمام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم، والمراد بنفيهم عن الأرض هو هذا الحبس لا غير. ثم قال تعالى: ذلك لهم خزي في الدنيا، أي فضيحة وهوان، ولهم في الآخرة عذاب عظيم. قالت المعتزلة: الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة، ودالة على أن عقابهم قد أحبط ثوابهم، لأنه تعالى حكم بأن ذلك لهم خزي في الدنيا، وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم في الحال، وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم، لما أن ذلك جمع بين الضدين، وإذا كان الأمر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق وثبت القول بالإحباط. والجواب: لا نزاع بيننا وبينكم أن هذا الحد إنما يكون واقعا على جهة الخزي والاستحقاق بل يكون على جهة الامتحان، وإذا جاز لكم أن تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن أيضا نشترط هذا الحكم بشرط عدم العفو، وحينئذ لا يبقى الكلام إلا أنه هل دل الدليل على أنه تعالى يعفو عن الفساق أم لا، وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله: بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. ثم قال تعالى: إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم. قال الشافعي رضي الله عنه: إنه تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما إذا تابوا قبل القدرة عليهم، وضبط الكلام فيه أن ما يتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله فإنه يسقط بعد هذه التوبة، وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فإنه لا يسقط، فهؤلاء المحاربون إن قتلوا إنسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو، إلا أنه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة، وإن أخذوا مالا وجب عليهم رده ولم يكن عليهم قطع اليد والرجل. وأما إذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الآية أن التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه. قال الشافعي: ويحتمل أن يسقط كل حد لله تعالى بالتوبة، لأن ماعزا لما رجم أظهر توبته، فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلا تركتموه، أو لفظ هذا معناه، وذلك يدل على أن التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله عز وجل.

قوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون

في الآية مسائل:

المسألة الأولى في النظم وجهان: الأول اعلم أنا قد بينا أنه تعالى لما أخبر رسوله أن قوما من اليهود هموا أن يبسطوا أيديهم إلى رسول الله وإلى أصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله عن مراده، فعند ذلك شرح للرسول شدة عتوهم مع الأنبياء وكمال إصرارهم على إيذائهم، وامتد الكلام إلى هذا الموضع، فعند هذا رجع الكلام إلى المقصود الأول وقال: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة، كأنه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد إلى الرب، فكونوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك، فكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين إلى الله بطاعات الله. والوجه الثاني في النظم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه، أي نحن أبناء أنبياء الله، فكان افتخارهم بأعمال آبائهم، فقال تعالى: يا أيها الذين آمنوا ليكن مفاخرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلافكم، فاتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة.

المسألة الثانية اعلم أن مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما ترك المنهيات وإليه الإشارة بقوله اتقوا الله، وثانيهما فعل الطاعات وإليه الإشارة بقوله تعالى وابتغوا إليه الوسيلة. ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات في الذات لا جرم قدمه تعالى في الذكر. وإنما قلنا إن الترك مقدم على الفعل لأن الترك عبارة عن إبقاء الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة، فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون وسيلة، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل القبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله فحينئذ يحصل التوسل بذلك الامتناع إلى الله، إلا أن ذلك الامتناع من باب الأفعال، ولهذا قال المحققون: ترك الشيء عبارة عن فعل ضده. إذا عرفت هذا فنقول: إن الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال، فالذي يجب تركه هو المحرمات، والذي يجب فعله هو الواجبات، ومعتبران أيضا في الأخلاق

٢ فالذي يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة ومعناه أيضاً إلى الأفكار والذي لا يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة في الإمكان والذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات وبعبارة أيضاً في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله والترك هو الالتفات إلى غير الله وأهل الرياضة يسمون الترك والفعل بالتخلية والتحلية وبالمحو والصحو وبالنفي والإثبات وبالفناء والبقاء في جميع المقامات فالنفي مقدم على الإثبات ولذلك قلنا لا إله إلا الله النفي مقدم فيه على الإثبات الوسيلة فعيلة من وسل إليه إذا تقرب إليه قال لبيد

أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم سوى كل ذي لب إلى الله واسل

أي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها إلى المقصود قالت التعليمية دلت الآية على أنه لا سبيل إلى الله إلا بمعلم يعلمنا معرفته ومرشد يرشدنا إلى العلم به وذلك لأنه أمر بطلب الوسيلة إليه مطلقاً والإيمان به من أعظم المطالب وأشرف المقاصد فلا بد فيه من الوسيلة وجوابنا أنه تعالى إنما أمر بابتغاء الوسيلة إليه بعد الإيمان به وبعد معرفته فيمتنع أن يكون هذا أمراً بطلب الوسيلة إليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم أنه تعالى لما أمر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا إليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فإن النفس لا تدعو إلا إلى الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله تعالى وطاعته والإعراض عن المحسوسات وكان بين الحالتين تضاد وتنافي ولذلك فإن العلماء ضربوا المثل في مطالب الدنيا والآخرة بالضرتين وبالضدين وبالمشرق والمغرب وبالليل والنهار وإذا كان الأمر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة من أشق الأشياء على النفس وأشدها ثقلاً على الطبع فلهذا السبب أردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على أسرار روحانية ونحن نشير ههنا إلى واحد منها وهو أن من يعبد الله فريقان منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض آخر والمقام الأول هو المقام الشريف العالي وإليه الإشارة بقوله وجاهدوا في سبيله أي في سبيل عبوديته وطريق الإخلاص في معرفته وخدمته والمقام الثاني دون الأول وإليه الإشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم أنه تعالى لما أرشد المؤمنين في هذه الآية إلى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات أتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبة من لم يعرف لنفسه خيراً ولا سعادة إلا في هذه الدار وذكر من جملة تلك الأمور العظيمة نوعين أحدهما قوله إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب أليم وفيه مسائل **المسألة الأولى** الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر لأن فإن قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع أن المذكور السابق شيئان ما في الأرض جميعاً ومثله قلنا التقدير كأنه قيل ليفتدوا بذلك المذكور **المسألة الثانية** قوله ولهم عذاب أليم يحتمل أن يكون في موضع الحال ويحتمل أن يكون عطفاً على الخبر **المسألة الثالثة** المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم وأنه لا سبيل لهم إلى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيامة أرأيت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال له قد سئلت أيسر من ذلك والنوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله تعالى يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسألتان **المسألة الأولى** إرادتهم الخروج تحتمل وجهين الأول أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها قيل إذا دفعتهم النار بلهبها إلى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار ورفعها بالمعذبين والثاني أنهم تمنوا ذلك وأرادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع آخر ربنا أخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ يريدون أن يخرجوا من النار بضم الياء **المسألة الثانية** احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال لا إله إلا الله على سبيل الإخلاص قالوا لأنه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار وأنواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا أن هذا المعنى مختص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى ومما يؤكد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر وكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما أن قوله لكم دينكم أي لكم لا لغيركم فكذا ههنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم في اتصال

الآية

الآية بما قبلها وجهان الأول أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الأيدي والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة بين في هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الأيدي والأرجل أيضاً والثاني أنه ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ذكر بعده الجنايات التي تبيح القتل والإيلام فذكر أولاً قطع الطريق وثانياً أمر السرقة والله أعلم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلف النحويون في الرفع في قوله والسارق والسارقة على وجوه الأول وهو قول سيبويه والأخفش أن قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم والسارق والسارقة أي حكمهما كذا القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا وفي قوله واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقرأ عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب ومثله والزانية والزاني والاختيار عند سيبويه النصب في هذا قال لأن قول القائل زيداً فاضربه أحسن وأيضاً لا يجوز أن يكون قوله فاقطعوا أيديهما وعلى هذا التقدير حسن إدخال حرف الفاء على الخبر لأنه صار جزاء وأيضاً النصب إنما يحسن إذا أردت سارقاً بعينه وسارقة بعينها فأما إذا أردت توجيه هذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه الأول أن الله تعالى صرح بذلك وهو قوله جزاء بما كسبا وهذا يدل على أن القطع شرع جزاء على فعل السرقة فوجب أن يعم الجزاء لعموم الشرط والثاني أن السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم والثالث أنا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فكان الأول أولى فأما القول الذي ذهب إليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه الأول أنه طعن في القراءة المنقولة بالتواتر عن الرسول عليه السلام وعن جميع الأمة وذلك باطل قطعاً فإن قال لا أقول إن القراءة بالرفع غير جائزة ولكن أقول القراءة بالنصب أولى فنقول وهذا أيضاً رديء لأن ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها إلا عيسى بن عمر على قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود والثاني أن القراءة بالنصب لو كانت أولى لوجب أن يكون في القراء من قرأ واللذان يأتيانها منكم بالنصب ولما لم يوجد في القراء أحد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول والثالث أنا إذا قلنا والسارق والسارقة مبتدأ وخبره هو الذي يضمره وهو قولنا فيما يتلى عليكم فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتدئها وخبرها فبأي شيء تعلق الفاء في قوله فاقطعوا أيديهما فإن قال الفاء متعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا أولاً حتى لا تحتاج إلى الإضمار الذي ذكرته الرابع أنا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى ثم إن هذا المعنى متأكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت أن القراءة بالرفع أولى الخامس أن سيبويه قال وهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقاً على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي أن يكون أكثر العناية مصروفاً إلى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث إنه سارق وأما القراءة بالنصب فإنها تقتضي أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقاً ومعلوم أنه ليس كذلك فإن المقصود من هذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها فثبت أن القراءة بالرفع أولى بالمعنى قطعاً **المسألة الثانية** قال كثير من الأصوليين هذه الآية مجملة من وجوه أحدها أن الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجبة للقطع بل لابد وأن تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور في الآية فكانت مجملة وثانيها أنه تعالى أوجب قطع الأيدي وليس فيه بيان أن الواجب قطع الأيمان أو الشمائل وبالإجماع لا يجب قطعهما معاً فكانت الآية مجملة وثالثها أن اليد اسم يتناول الأصابع فقط ألا ترى أنه لو حلف لا يمس فلاناً بيده فمسه بأصابعه يحنث في يمينه فاليد اسم يقع على الأصابع وحدها ويقع على الأصابع مع الكف ويقع على الأصابع والكف والساعدين إلى المرفقين ويقع على كل ذلك إلى المنكبين وإذا كان لفظ اليد محتملاً لكل هذه الأقسام والتعيين غير مذكور في هذه الآية كانت مجملة ورابعها أن قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعاً على مجموع الأمة وأن يكون واقعاً على طائفة مخصوصة منهم وأن يكون واقعاً على شخص معين وهو إمام الزمان كما يذهب إليه الإمامية ولما لم يكن التعيين مذكوراً في الآية كانت الآية مجملة فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية مجملة على الإطلاق وهذا القول هو المذهب قال قوم من المحققين

الاية ليست مجملة البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة قائمان مقام الذي والفا في قوله
فاقطعوا للجزاء فكان التقدير الذي سرق فاقطعوا ايديهم تاكد هذا بقوله تعالى جزاءا بما كسبا وذلك الكسب لابد وان يكون
المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على ان مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم
الجزاء اينما حصل هذا الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام واما قوله الايدي عامة فنقول
مقتضاه قطع الايدي لكنه لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليد اليسرى اخرجناه عن
العموم واما قوله لفظ اليد دائرة بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب
قال تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد
بقوله الى المرفقين فظاهر الاية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج الا انا تركنا ذلك لدليل منفصل
واما قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع كل واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد ترك العمل به فيما
صار مخصوصا بدلالة منفصلة في بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها ومعلوم ان هذا القول اولى من قول من يقول
انها مجملة لا تفيد فائدة اصلا **المسئلة الثالثة** قال جمهور الفقهاء القطع لا يجب الا عند
شرطين قدر النصاب وان يكون السرقة من الحرز قال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري القدر غير معتبر فالقطع
واجب في سرقة القليل والكثير والحرز ايضا غير معتبر وهو قول داود الاصفهاني وقول الخوارج وتمسكوا في المسئلة
بعموم الاية كما قررناه فان قوله والسارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة او كانت كثيرة وسواء سرقه
من حرز او من غير الحرز اذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر واحد او بالقياس وتخصيص
عموم القران بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول
ان لفظ السرقة لفظة عربية ونحن نعلم بالضرورة ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة
او كسرة صغيرة من كسر خبزه انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف ما كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة
مشتقة من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يكون متعلق الرغبة في
محل الشح والضنة حتى رغب السارق في اخذه وتضايق المسروق في دفعه الى الغير وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب
القطع اخذ المال من حرز المثل لانها لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى اخذه
سرقة قال داود نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة التبنة الواحدة بل في اقل شي يسمى
مالا وفي اصل شي يجري الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك
الكبير الاف مولفة وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي لو قال لفلان علي مال عظيم فسره بالحبة
يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما في الكل او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت
مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف
يجوز قطع اليد في سرقة طسوجة الواحد لان الملحدة قد جعلت هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها
خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع
يده بسبب انه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا بد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة
بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن ايضا مقبولا منا في ايجاب القطع في
القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القران ها هنا بخبر الواحد وذلك لان القائلين بتخصيص
هذا العموم اختلفوا على وجوه قال الشافعي رضي الله عنه يجب القطع في ربع دينار وروي فيه قوله عليه
السلم لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب القطع الا في عشرة دراهم مضروبة وروي
فيه قوله عليه السلم لا قطع الا في ثمن المجن قال والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد
واسحق رحمة الله عليهم انه يقدر بثلثة دراهم او ربع دينار وقال ابن ابي ليلى يقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هولاء
المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الاخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا
يلتفت الى شي منها ويرجع في معرفة حكم الله الى ظاهر القران قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه
لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احذر من
قطع يدك بدرهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه
فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري ومذهب داود الاصفهاني واما الفقهاء فانهم اتفقوا على انه
لا بد من وجوب القطع من القدر قال الشافعي القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر

الاشياء يقوم به وقال ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك
ربع دينار او ثلثة دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة الشافعي رضي الله عنه ان ظاهر قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما يوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء توافقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار
فوجب ان يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ثم اكد هذا بما روي انه عليه السلم لا قطع الا في ربع دينار واما الذي
تمسك به ابو حنيفة رضي الله عنه من قوله عليه السلم لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان ثمن المجن مجهول
فتخصيص عموم القران بخبر الواحد المجمل مجهول المعنى لا يجوز والثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان
التخصيص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل في عموم
هذه الاية بقوله عليه السلم لا قطع الا في ربع دينار فكان الترجيح لهذا الجانب **المسئلة الرابعة** قال
الشافعي رضي الله عنه الرجل اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي
الرابعة يده اليسرى رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثوري لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة احتج الشافعي
بهذه الاية من وجهين الاول ان السرقة علة لوجوب القطع وقد وجدت في المرة الثالثة انما قلنا ان السرقة علة
للقطع لقوله والسارق والسارقة يدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة وايضا قوله جزاء بما كسبا يدل على ذلك
ثبت ان السرقة علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت في المرة الثالثة فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة
الثالثة فلا بد وان يثبت علته موجبة ولا يجوز ان يكون موجبه هو القطع في المرة الاولى لان الحكم لا يسبق العلة ولان ذلك
القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا ان يكون السرقة في المرة الثالثة توجب قطعا اخر هو المطلوب الثاني انه تعالى
قال فاقطعوا ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واقله ثلثة فالظاهر يقتضي وجوب قطع ثلثة من الايدي في السارق
والسارقة ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة قال ابن مسعود قرا فاقطعوا ايمانهما كان هذا
الحكم مختصا باليمين لا في مطلق الايدي والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد قلنا القراءة الشاذة لا تبطل القراءة
المتواترة في اثبات مذهبنا وايضا القراءة الشاذة عندنا ليس بحجة لانا نقطع انها ليست قرانا اذ لو كانت قرانا
لكانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا ينقل شي من القران الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في
القران ولعله كان في القران ايات دالة على امامة علي فصار ما نقلت الينا ولعله كان فيها ايات دالة على نسخ هذه
الشرائع وما نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بانه لو كان قرانا لكان متواترا قطعنا انه ليس بقران فثبت ان القراءة الشاذة
ليست بحجة البتة قال الشافعي رضي الله عنه اغرم السارق ما سرق وقال ابو حنيفة والثوري واحمد واسحق
لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع سقط الغرم وقال مالك يقطع بكل حال فان الغرم يلزمه ان كان
غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا حجة الشافعي ان الاية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه السلم على اليد ما
اخذت حتى تؤدي توجب الضمان وقد اجتمع الامران في هذه السرقة فوجب ان يجب القطع والضمان فلو ادعى مدع ان
الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على انا نقول ان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل انه يجتمع الجزاء والقيمة في العبد
المملوك وبدليل انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه ايضا ان المسروق كان باقيا على ملك المالك
الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق فعند حصول القطع اما ان يحصل الملك فيه مقتصرا على وقت القطع او مستندا
الى اول زمان السرقة والاول لا نقول به الخصم والثاني يقتضي ان يقال انه حدث الملك فيه من وقت القطع في
الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي وهذا محال حجة ابي حنيفة
رضي الله عنه انه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء هو الكافي فدل ذلك على ان هذا القطع كاف في جناية السرقة
واذا كان كافيا وجب ان لا يضم الغرم اليه والجواب لو كان الامر كما قلتم وجب ان لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما
المسئلة السادسة قال الشافعي السيد يملك اقامة الحد على المماليك وقال ابو حنيفة لا يملك
حجة الشافعي ان قوله تعالى فاقطعوا ايديهما عام في حق الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا
بالبعض دون البعض ولما عم الكل دخل فيه المولى قصاراه ترك العمل به في حق غير الامام والمولى فوجب ان يبقى معمولا
به في حق الامام والمولى **المسئلة السابعة** احتج المتكلمون بهذه الاية على انه يجب على الامة ان ينصبوا
لانفسهم اماما معينا قالوا والدليل عليه انه تعالى اوجب بهذه الاية اقامة الحد على السراق والزناة ولا بد من شخص يكون
مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة انه ليس لاحاد الرعية اقامة الحد على الجناة بل اجمعوا على انه لا يتولى
اقامة الحد على الاحرار الجناة الا الامام فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا
التكليف الجزم الا عند وجود الامام وما لا يتاتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لزم القطع بوجوب

القراءة الشاذة ليست بحجة عند الشافعي

نصب الامام **المسألة الثامنة** قالت المعتزلة قوله تعالى نكالاً من الله يدل على انه انما اقيم عليه هذا الحد
على سبيل الاستحقاق والاهانة واذا كان كذلك لزم القطع بكونه مستحقاً للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان
الامر كذلك امتنع ان يقال انه يكون مستحقاً للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب
الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير
قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيد ههنا الجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا على ان يكون
الحد واقعاً على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة فبتقدير ان يدل دليل على حصول العفو من عند الله عنه
لزم القطع بان اقامة الحد لا يكون ايضاً على سبيل التنكيل بل يكون على سبيل الامتحان كما ذكرنا الدلائل الكثيرة على
العفو **المسألة التاسعة** قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله فان
الباء في قوله بما كسبا صريح في ان القطع انما وجب معللاً بالسرقة وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله تعالى
من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس **المسألة العاشرة** قوله تعالى جزاء
بما كسبا قال الزجاج جزاء نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم وكذلك نكالاً من الله وان
شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا والتقدير جازوهم ونكلوهم جزاء بما كسبا نكالاً من الله اما
قوله والله عزيز حكيم فالمعنى عزيز في انتقامه حكيم في شرائعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرأ سورة المائدة
ومعي اعرابي فقرأت هذه الآية فقلت والله غفور رحيم سهواً فقال الاعرابي كلام من هذا فقلت كلام الله فقال اعد فاعدت
والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الآن اصبت فقلت كيف عرفت قال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع
فلو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وفي الآية
مسائل **المسألة الاولى** دلت الآية على ان من تاب فان الله يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد
التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح ان يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الاغراض **المسألة**
الثانية اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد قال بعض التابعين يسقط عنه الحد
لان ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة المذكورة في هذه الآية عن الحد وظاهر الآية يقتضي سقوطها
وقال الجمهور لا يسقط عنه هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان قبول
التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تعالى تمدح بقبول التوبة والتمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات
ثم قال تعالى ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما اوجب
قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة
قال الواحدي الآية واضحة للقدرية في التعديل والتجوير وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصي
على الله وذلك لان الآية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشيئة والوجوب ينافي ذلك واقول فيه وجه آخر يبطل قولهم وذلك
لانه تعالى ذكر اولاً اولم تعلم ان الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا
يدل على انه انما حسن منه التعذيب تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم وهذا مذهب اصحابنا فانهم
يقولون انه تعالى يحسن منه كل ما يشاء واراد لاجل كونه مالكاً لجميع المحدثات والمالك له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء
واراد اما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله ليس لاجل كونه تعالى الهاً للخلق ومالكاً لهم بل لاجل رعاية
المصالح والمفاسد وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه **قوله تعالى** يا ايها الرسول لا يحزنك
الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف
والشرائع وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك
فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى
خاطب محمداً بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما ههنا والثاني
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف وتعظيم **المسألة**
الثانية قرئ ولا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر وذلك
بسبب اجتهادهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك
شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعاً فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم
انفسهم فيه على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة **المسألة الثالثة** قوله من الذين قالوا آمنا بافواههم

فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى
ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون وفيه مسائل **المسألة الاولى** ذكر
الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام انما تم عند قوله ومن الذين هادوا ثم ابتدأ الكلام من قوله سماعون للكذب
سماعون لقوم آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل
بكونهم سماعين لقوم آخرين والوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا سماعون
للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر ابتداء محذوف
يعني هم سماعون **المسألة الثانية** ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قابلون
للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذكر الكذب الذي
يقبلونه وجوهاً احدها قولهم وساوسهم من الاكاذيب في دين الله وفي تحريف التوراة وفي الطعن في محمد والوجه الثاني ان المراد
من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك واما سماعون لقوم آخرين
لم يأتوك والمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون
للكذب اي سماعون الى رسول الله لاجل ان يكذبوا عليه بان يمسخوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون
من رسول الله لاجل قوم آخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال
يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه اي فرض فروضه واحل حلاله فكرهت
اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوماً الى رسول الله ليسألوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا
وان امركم بالرجم فلا تقبلوا فابوا ان يأخذوا به فقال له جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم
هل تعرفون شاباً امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض ورضوا به حكماً فقال له رسول الله
انشدك الله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه
هل تجدون فيه الرجم على من احصن فقال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب
ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي
الذي بشر به المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول قوله يحرفون
الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان
امركم محمد بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا واعلم ان مذهب الشافعي ان الثيب الذمي يرجم ومن دين الرسول فقد ثبت
المقصود وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى وجب ان يكون ذلك مشروعاً في ديننا ويدل عليه وجهان الاول ان
الرسول الله لما افتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان الاقتداء به في ذلك واجباً لقوله فاتبعوه والثاني انه ما كان ثابتاً
في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ فلم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقياً وبهذا الطريق
اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حجة باق في شرعنا ولما شرح تعالى فضائح احوال
هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً واعلم ان لفظ الفتنة محتمل لجميع انواع المفاسد الا انه لما كان
هذا اللفظ مذكوراً عقيب انواع كفرهم التي شرحها تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التي تقدم
ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع ذلك منه ثم اكد تعالى هذا فقال
اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الآية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه
من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية من اشد الآيات على القدرية اما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة
وجوهاً احدها ان الفتنة هي العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد ههنا انه يريد عذابه
لكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته الثالث فتنته اضلاله والمراد من الاضلال
الحكم بضلاله وتسميته ضالاً ورابعها الفتنة الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها
ولا يقوم بادائها فلن تملك له من الله ثواباً ولا نفعاً واما قوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه
وجوهاً احدها لم يرد الله ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم
وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذه استعارة عن سقوط
وقعهم عند الله وانه غير ملتفت اليهم بسبب قبح افعالهم وسوء اعمالهم والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مراراً ثم قال
تعالى لهم في الدنيا خزي وخزي المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول على كذبهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود
فضيحتهم بظهور كذبهم وكتمان نص الله تعالى في ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو الخلود في

النار. ثم قال تعالى: سماعون للكذب أكالون للسحت، وفيه مسائل: **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي السحت بضم السين والحاء حيث كان، وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء حيث كان، وروي عن نافع بفتح السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته، ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء فكلها لغات. **المسألة الثانية** ذكروا في لفظ السحت وجوها: الأول قال الزجاج أصله من سحته إذا استأصله، قال تعالى فيسحتكم بعذاب، فسميت الرشى التي كانوا يأخذونها بالسحت إما لأن الله تعالى يسحتهم بعذاب أي يستأصلهم، أو لأنه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربا. الثاني قال الليث إنه حرام يحصل منه العار، وهذا قريب من الوجه الأول لأن مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الإنسان ويستأصلها. الثالث قال الفراء أصل السحت شدة الجوع، يقال رجل مسحوت المعدة إذا كان أكولا لا يلفى إلا جائعا أبدا، فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة، وهذا أيضا قريب من الأول لأن من كان شديد الجوع شديد الشره فكأنه يستأصل كل ما يصل إليه من الطعام ويشتهيه. إذا عرفت هذا فالسحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسيب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجعال في المعصية، روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وأبي هريرة ومجاهد، وزاد بعضهم ونقص بعضهم، وأصله يرجع إلى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة، ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك، فكان سحتا لا محالة. **المسألة الثالثة** في قوله سماعون للكذب أكالون للسحت وجوه: الأول قال الحسن كان الحاكم في بني إسرائيل إذا أتاه من كان مبطلا في دعواه برشوة سمع كلامه ولم يلتفت إلى خصمه، فكان يسمع الكذب ويأكل السحت. الثاني قال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية، فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء ويأكلون السحت الذي يأخذونه منهم. الثالث سماعون للأكاذيب التي كانوا ينسبونها إلى التوراة، أكالون للربا لقوله تعالى وأخذهم الربا. ثم قال تعالى فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، إنه تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الإعراض عنهم، واختلفوا فيه على قولين: الأول أنه في أمر خاص، ثم اختلف هؤلاء، فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري إنه في زنا المحصن، وإن حده هو الجلد والرجم. الثاني أنه في قتيل قتل من اليهود في بني قريظة والنضير، وكان في النضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة، وفي قريظة نصف دية، فتحاكموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء. الثالث أن هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم، فإن شاء حكم فيهم وإن شاء أعرض عنهم. القول الثاني أن الآية عامة في كل من جاءه من الكفار، ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الأحكام غير منسوخ، وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وأبي بكر الأصم وأبي مسلم، ومنهم من قال إنه منسوخ بقوله وأن احكم بينهم بما أنزل الله، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة، ومذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه، لأن في إمضاء حكم الإسلام عليهم صغارا لهم، فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فليس بواجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير في ذلك، وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين. ثم قال تعالى وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا، والمعنى أنهم كانوا لا يتحاكمون إليه إلا لطلب الأسهل والأخف كالجلد مكان الرجم، فإذا أعرض عنهم وأبى الحكومة لهم شق عليهم إعراضه عنهم وصاروا أعداء له، فبين الله تعالى أنه لا تضره عداوتهم له. ثم قال وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين، أي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم. ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله، وفيه مسألتان: **المسألة الأولى** هذا تعجيب من الله لنبيه عليه السلام في تحكيم اليهود إياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني، ثم تركهم قبول ذلك الحكم، فعدلوا عما يعتقدونه حكما إلى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة، فظهر لا جرم جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه: أحدها عدولهم عن حكم كتابهم، والثاني رجوعهم إلى حكم من كانوا يعتقدون فيه أنه مبطل، والثالث إعراضهم عن حكمه بعد أن حكموه، فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم أنهم أهل كتاب الله ومن المحافظين على أمر الله. وههنا سؤالان: الأول قوله فيها حكم الله ما موضعه من الإعراب؟ الجواب: إما أن ينتصب حالا من التوراة وهو مبتدأ خبره عندهم، وإما أن يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله، وإما أن لا يكون له محل ويكون المقصود أن عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره. السؤال الثاني لم أنث التوراة؟ الجواب: الأمر فيه مبني على ظاهر اللفظ. **المسألة الثانية** احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على أن حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازمة علينا ما لم تنسخ، وهو ضعيف، ولو كان كذلك لكان حكم التوراة كحكم القرآن في وجوب طلب الحكم منه، لكن الشرع نهى عن النظر فيها، بل المراد هذا الأمر الخاص وهو الرجم، لأنهم طلبوا الرخصة بالتحكيم. ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين، قوله ثم يتولون معطوف على قوله يحكمونك، وقوله ذلك إشارة إلى حكم الله الذي في التوراة، ويجوز أن يعود إلى التحكيم.

قوله

وقوله وما أولئك بالمؤمنين فيه وجوه: الأول أي وما هم بالمؤمنين بالتوراة وإن كانوا يظهرون الإيمان بها. الثاني وما أولئك بالمؤمنين إخبار بأنهم لا يؤمنون أبدا، وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي. الثالث أنهم وإن طلبوا الحكم منك فما هم بمؤمنين بك ولا بالمعتقدين في صحة حكمك، وذلك يدل على أنه لا إيمان لهم بشيء، وأن كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط.

قوله تعالى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء الآية

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم، وترغيب لهم في أن يكونوا كمتقدميهم من مسلمي أحبارهم والأنبياء المبعوثين إليهم، وفيه مسائل: **المسألة الأولى** العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد. وقال الزجاج فيها هدى أي بيان الحكم الذي جاؤا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم، ونور بيان أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم حق. **المسألة الثانية** احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا إلا إذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الآية، وتقريره أنه تعالى قال إن في التوراة هدى ونورا، والمراد كونه هدى ونورا في أصول الشرع وفروعه، ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور، ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط، لأنه ذكر الهدى والنور، ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار، وأيضا إن هذه الآية إنما نزلت في مسألة الرجم، فلا بد وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة في الآية، لأنا وإن اختلفنا في أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا، لكنا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون داخلا فيها. **المسألة الثالثة** قوله يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا، يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى، وذلك أن الله تعالى بعث في بني إسرائيل ألوفا من الأنبياء ليس معهم كتاب، إنما بعثهم بإقامة التوراة حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها. فإن قيل: كل نبي لا بد وأن يكون مسلما، فما الفائدة في قوله النبيون الذين أسلموا؟ قلنا فيه وجوه: الأول المراد بقوله تعالى أسلموا أي انقادوا لحكم التوراة، فإن من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة، والذين كانوا منقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى إلى مبعث عيسى. الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه السلام، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم التوراة، وإنما ذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى إن إبراهيم كان أمة قانتا لله، وقال أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله، وذلك لأنه قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لأكثر الأنبياء. الثالث قال ابن الأنباري هذا رد على اليهود والنصارى، فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين أسلموا، يعني الأنبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية، بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه. الرابع المراد بقوله النبيون الذين أسلموا يعني كان المقصود من الحكم بالتوراة الإسلام والإيمان وإظهار أحكام الله والانقياد لتكاليف الله، والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين، فإن غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام. **المسألة الرابعة** قوله للذين هادوا فيه وجهان: الأول المعنى أن النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا، أي لأجلهم وفيما بينهم. والثاني يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا. **المسألة الخامسة** أما الربانيون فقد تقدم تفسيره، وأما الأحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء، واختلف أهل اللغة في واحده، قال الفراء إنما هو حبر بكسر الحاء، يقال ذلك للعالم، وإنما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذي يكتب به، وذلك أنه يكون صاحب كتب، وكان أبو عبيد يقول حبر بفتح الحاء، وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحاء وكسرها، وقال الأصمعي لا أدري هو الحبر أو الحبر. وأما اشتقاقه فقال قوم أصله من التحبير وهو التحسين، وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره، أي جماله وبهاؤه، والمحبر الشيء المزين، ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنفعة لا جرم سمي العالم به. وقال آخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به، وهو قول الكسائي والفراء وأبي عبيد. ودلت الآية على أنه كان يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والأحبار، وهذا يقتضي كون الربانيين أعلى حالا من الأحبار، فيشبه أن يكون الربانيون كالمجتهدين والأحبار كآحاد العلماء. ثم قال تعالى بما استحفظوا من كتاب الله، وفيه مسألتان: **المسألة الأولى** حفظ كتاب الله على وجهين: أحدهما أن يحفظ فلا ينسى، والثاني أن يحفظ فلا يضيع، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين معا: أحدهما أن يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بألسنتهم، والثاني أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه. **المسألة الثانية** الباء في قوله بما استحفظوا فيه وجهان: الأول أن يكون من صلة الأحبار على معنى العلماء بما استحفظوا، والثاني أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا، وهو قول الزجاج. ثم قال

تعالى وكانوا عليه شهداء اي هولاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على ان كل ما في التورية حق وصدق ومن
عند الله فلاجرم كانوا يمضون احكام التورية ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال فلا تخشوا الناس واخشون ولا
انه تعالى لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين باحكام التورية من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا
في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف ولا بد وان يكون لخوف
ورهبة او طمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشوني و
والمعنى اياكم وان تحرفوا كتابي للخوف من الناس ومن الملوك ومن الاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم
وتستخرجوا الحيل في تكاليف الله منهم فلا تكونوا خائفين من عقابي ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال ولا تشتروا
باياتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل
لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي تاخذونها منهم في غاية القلة
والرشوة لكونها سحتا يكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة فكذلك المال الذي تكسبونه قليل من قليل ثم تضيعون بسببه
الدين والثواب المؤبد والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل ايضا ان يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الامرين
للخوف من الرؤسا ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من الامرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط
كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان القاهر بالوعيد الشديد
فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه مسائل **المسألة الاولى** المقصود من
هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص
عليه في التورية وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق ويستحقون اسم الايمان لا بموسى والتورية ولا بمحمد
والقران **المسألة الثانية** قال الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الائمة ليس الامر كذلك
اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الاية فقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما
انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة عن هذه الشبهة الاول ان هذه الاية نزلت
في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا
السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهو ايضا ضعيف لان قوله
ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمة من في معرض الشرط فيكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله
من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز الثاني قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر
ينقل عن الملة ولا كمن كفر بالله واليوم الاخر فكانهم حملوا الاية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان
لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد
فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع
قال عبد العزيز بن يحيى الكناني قوله بما انزل الله صيغة عموم لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله من اتى بضد حكم الله في كل ما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله في كل ما انزله الله والفاسق لم يات بضد حكم الله
الا في القليل وهو العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الاية وعيدا مخصوصا
لمن خالف حكم الله في كل ما انزل الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون على ان
هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فيدل على سقوط هذا الجواب قال عكرمة قوله ومن لم
يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم الله واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه
اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم من دخوله تحت هذه الاية وهذا هو الجواب الصحيح ثم قال
تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الى قوله والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التورية ان حكم الزاني المحصن
في التورية هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التورية ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود
غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا
وجه النظم في الاية وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ الكسائي العين والانف والاذن والسن
والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه الاول العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى
كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة انزلناها وثالثها
انها ترتفع على الاستيناف تقديره ان النفس مقتولة بالنفس والعين كذلك مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه
السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل

سوى الجروح وانه بالرفع والعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدا وقصاص خبره وقرأ نافع
وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا بعضها على بعض وخبر الجميع قصاص وقرأ نافع الاذن بالسكون في الذال حيث
وقع والباقون بالضم متصلة وهما لغتان **المسألة الثانية** قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التورية
ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه فلم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص وعن
ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الاية واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس
جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف
ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص منه مثل الشفتين
والذكر والانثيين والالسن والقدمين واليدين وغيرها فاما ما لا يمكن القصاص منه من رض في لحم او كسر في عظم
او جراحة في البطن يخاف منها التلف ففيه ارش وحكومة عدل واعلم ان هذه الاية دالة على ان هذا كان شرعا
في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الاية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال
انها ليست بحجة علينا **المسألة الثالثة** القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح
متقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله له يحتمل ان يكون عائدا الى العافي
والى المعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفى كان ذلك كفارة له اي للعافي ويؤكد
هذا القول قوله تعالى في اية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله عليه السلام ايعجز
احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت انه رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشيء غفر الله تعالى بقدره من ذنوبه وهذا قول الاكثرين من المفسرين
والقول الثاني ان الضمير في قوله فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفى عن الجاني صار
ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفى فاجره على الله ثم
قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وفيه سؤال وهو ان الكفر اعظم من الظلم
فلما ذكر اعظم التهديدات اولا فاي فائدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى
وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ففي الاية الاولى
ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق وفي الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه **قوله تعالى**
وقفينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة للمتقين الاية
قفيته مثل عقبته اذا اتبعته تقول قفيته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني
بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الاية قلنا هو محذوف والظرف وهو قوله على اثارهم كالساد
مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه والضمير في اثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا
وهنا سؤالات انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التورية
وانما يكون كذلك اذا كان عاملا على شريعة التورية ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة
موسى عليه السلام ولذلك قال تعالى في اخر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين
الامرين والجواب معنى كون عيسى عليه السلام مصدقا للتورية انه اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا
واجب العمل به قبل ورود النسخ لم كرر قوله ومصدقا لما بين يديه والجواب
ليس فيه تكرار لان في الاول ان المسيح مصدق للتورية وفي الثاني الانجيل مصدق
انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه وهدى وموعظة للمتقين
وفيه مباحثات ثلثة اولها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها لم
خصصه بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد
والتنزيه وبراءة الله عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى
واما كونه نورا فالمراد كونه بيانا للاحكام الشرعية وللتفاصيل والتكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه
فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على
البشارة بمجي محمد عليه السلام سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد عليه السلام ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين
وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى في هذه المسألة التي هي اشد المسائل احتياجا الى البيان والتقرير واما

كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المشكرة وانما خصها بالمتقين لانهم
هم الذين ينتفعون بها كما في قوله تعالى هدى للمتقين قوله في صفة الانجيل ومصدقا
لما بين يديه عطف على ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه ثم قال وليحكم
اهل الانجيل بما انزل الله قرا حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله وآتيناه الانجيل لان ايتاء
الانجيل انزال ذلك عليه وكان المعنى آتيناه الانجيل ليحكم والباقون قرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الامر
وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم
في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل فحذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول
كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء
امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يؤمروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القرآن الجواب
عنه من وجوه الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وهو قول الاصم والثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقرآن والثالث المراد و
وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام
التوراة فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزله فيه من غير تحريف ولا تبديل
ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه الثلاثة اعني قوله
الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة
باللفظ مما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو البر ومن اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقي لان
كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال آخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك
وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب ومعنى الخطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله وانزلنا اليك الكتاب اي القرآن وقوله
مصدقا لما بين يديه من الكتب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسائل

المسألة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيد يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان
رقيبا على الشيء اي شاهدا ومصدقا قال حسان

ان الكتاب مهيمن لنبينا ... والحق يعرفه ذوو الالباب

الثاني قالوا الاصل في قولنا امن يؤمن فهو مؤمن امن يؤيمن فهو مؤيمن بهمزتين ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت
واراقت وهياك واياك واستثقلت الثانية فصار مهيمنا فلهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على الكتب التي
قبله **المسألة الثانية** انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة
ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك
كانت شهادة القرآن على ان التوراة والانجيل والزبور حق صدق باقية ابدا وكانت حقيقة هذه الكتب معلومة
ابدا **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه مشهود عليه من عند الله
بانه مصون عن التحريف والتبديل كما قرانا من الآيات كقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه
هو الله ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزله الله عليك
ولا تتبع اهواءهم فيه مسائل **المسألة الاولى** ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل
ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم **المسألة الثانية** روي ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا
نذهب الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت انا احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك
اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل الله هذه الآية
المسألة الثالثة تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الآية وقالوا لولا جواز المعصية عليهم
والا لما قال الله تعالى ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك نهي وزجر ولكنه لا يفعله لما كان النبي
وقيل الخطاب له والمراد غيره والله اعلم ثم قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وفيه مسائل **المسألة
الاولى** لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان الاول معنى شرع بين واوضح قال ابن السكيت الشرع مصدر شرعت
الاهاب اذا شققته وسلخته الثاني شرع ماخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب
المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها والشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهي الاشياء التي اوجب الله تعالى على المكلفين

ان يشرعوا فيها واما المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال نهجت لك الطريق وانهجت لغتان **المسألة الثانية**
احتج اكثر العلماء بهذه على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لان قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه
يجب ان يكون كل رسول مستقلا بالشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة احد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر وردت
آيات دالة على حصول التشابه فيها اما الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين
ولا تتفرقوا فيه تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما النوع الثاني فهو هذه الآية وطريق
الجمع ان نقول النوع الاول من الآيات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني مصروف الى ما يتعلق بفروع
الدين **المسألة الرابعة** الخطاب في قوله لكل جعلنا منكم خطاب للامم الثلاث امة موسى وامة
عيسى بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور ثم قال وقفينا على آثارهم بعيسى
ابن مريم ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرائع مختلفة للتوراة شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن
شريعة **المسألة الخامسة** قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير
للتأكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن
مكارم الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اول والطريقة آخر والله اعلم باسرار كلامه وقال المبرد الشريعة
ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر وهذا تقرير ما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله
لجعلكم امة واحدة اي جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذوي امة واحدة اي دين واحد لا اختلاف فيه قال
الاصحاب هذا يدل على ان الكل بمشيئة الله والمعتزلة حملوه على مشيئة [illegible] ثم قال ولكن ليبلوكم فيما آتاكم
من الشرائع المختلفة هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليفه ام تتبعون الشبه وتقصرون في العمل
فاستبقوا الخيرات فابتدروها وسابقوا نحوها الى الله مرجعكم استئناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات
فينبئكم بما لا تشكون معه من الجزاء العاجل من محقكم ومبطلكم [illegible] في العمل والمراد ان الامر
سيؤول الى ما تزول معه الشكوك ويحصل معه مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم بينهم
بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال قيل قوله وان احكم بينهم معطوف على ماذا

[illegible]

ان بعث محمد صلى الله عليه وسلم فلما بعث تحاكموا اليه فقالت بنو قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا واحد
وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم واحدا اخذوا منا مائة
واربعين وسقا وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاني احكم ان دم
القرظي وفاء من دم النضيري ودم النضيري وفاء من دم القرظي ليس لاحدهما فضل على الاخر في دم ولا عقل ولا جراحة
فغضبت بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الاول
وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اقويائهم لم ياخذوهم به فمنعهم الله منه بهذه
الاية والثاني ان المراد من هذه الاية ان يكون تعييرا لليهود بانهم اهل كتاب وعلم مع انهم يبغون حكم الجاهلية
اي محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام في قوله لقوم يوقنون
للبيان كاللام في هيت لك اي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا اعدل
من الله حكما ولا احسن منه بيانا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض

اعلم ان الكلام تم عند قوله اولياء ثم ابتدا فقال بعضهم اولياء بعض روي عن
عبادة بن الصامت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرأ عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله بن ابي لكني لا ابرا
منهم لاني اخاف الدوائر فنزلت هذه الاية ومعنى لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ولا تتوددوا
اليهم ثم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن عباس يريد كانه مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب
مجانبة المخالف في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي عن ابي موسى
الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال ما لك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت
قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولي كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم
الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام
يعني هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم
مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة اعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل
عبد الله بن ابي واصحابه وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا
اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال
الواحدي الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة و
والحوادث المخوفة والدوائر تدور والدوائل تدول قال الزجاج اي نخشى ان لا يتم الامر لمحمد صلى الله عليه وسلم
فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين
قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا اطمع في خير فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله
ان ياتي بالفتح لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده فيقطع اصل اليهود ويخرجهم
عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك انهم كانوا يشكون في امر محمد صلى الله عليه وسلم
ويقولون لا نظن انه يتم له امره والاظهر ان تصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعني ان يؤمر النبي صلى الله
عليه وسلم باظهار امر المنافقين وقتلهم فيندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان لا يكون ذلك القسمين
متنافيين وقوله عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده معناه او امر من عنده لا يكون فيه للناس فعل البتة كبني النضير
الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين
اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل **المسألة الاولى**
قرا ابن كثير ونافع وابن عامر يقول بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك
في مصاحف اهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة
ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا فلما حصل
في كل واحد من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم
ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحد من الجملتين ذكر ما تقدم اغنى ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز
وقال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين
امنوا اهؤلاء الذين اقسموا واختلفوا في قراءة هذه الاية من وجه اخر وقرا ابو عمرو ويقول الذين امنوا نصبا على معنى
وعسى ان يقول الذين امنوا واما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف

الله

بحكمك

الواو **المسألة الثانية** الفائدة في ان المؤمنين يقولون هذا القول انهم يتعجبون من حال
المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن
انصارنا فالان كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم **المسألة الثالثة** قوله
حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام الله والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الان اظهروا
موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا والاخرة فانه لما بطل اعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك
الاعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه

وفيه مسائل **المسألة الاولى**
قرا ابن عامر ونافع من يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة والاول لاظهار التضعيف والثاني للادغام
قال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح
ويجوز في اللغة ان يمسكم **المسألة الثانية** روى صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى عشرة
فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الحمار وهو الاسود العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن
واستولى على بلاده واخرج عمال رسول الله الى معاذ بن جبل وسادات اليمن فاهلكه الله على يدي فيروز الديلمي بيته
فقتله واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله من الغد واتى خبره في اخر شهر
ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد
رسول الله اما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك فاجاب من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب اما بعد
فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل
حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو اسد قوم
طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله خالدا فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسبع في
عهد ابي بكر فزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو
يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب
وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله امرهم على يدي ابي بكر رضي الله عنه وفرقة
واحدة في عهد عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم
جارا رداءه فوطئ رجل طرف ردائه فغضب فلطمه فتظلم الرجل الى عمر فقضى بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف
فابى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء الى ان بلغ عشرة الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظر عمر فانظره فهرب الى الروم
وارتد **المسألة الثالثة** معنى الاية يا ايها الذين امنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى
ياتي باقوام اخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال الحسن علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيه
فاخبرهم انه سياتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه
فيكون معجزا **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان ذلك القوم من هم قال علي بن ابي طالب والحسن
وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة قالت عائشة مات رسول الله صلى الله
عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي
نزلت الاية في الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن
وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال
اخرون هم الفرس لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الاية ضرب يده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه
ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه
وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
وهذا هو الصفة المذكورة في الاية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وهذه الاية في حق علي فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا
في حقه فهذه جملة الاقوال في هذه الاية ولنا في هذه الاية مقامات الاول ان هذه الاية من اول الدلائل على فساد مذهب
الامامية من الروافض وتقريره ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم
انكروا النص الجلي على امامة علي رضي الله عنه فنقول لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق
بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان

ابن ابي طالب

كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصروا ابا بكر الخلافة كذلك لوجب
بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون
من اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا
ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مختصة بمحاربة
المرتدين وابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلم لانه لم يتفق
له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين
في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب
من وجهين الاول ان القوم الذين قاتل بهم ابو بكر اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الاية ان الله
تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا
في ذلك الوقت بالحراب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون
المراد هو علي لان عليا لم يتفق له قتال مع اهل الردة فكيف تحمل هذه الاية عليه فان قالوا بل كان قتاله مع اهل الردة
لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع
الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام
وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ايضا والثاني لو كان
كل من نازعه في الامامة مرتدا لزم في ابي بكر وقومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لحكم ظاهر الاية انه يأتي الله بقوم يقهرهم
ويردهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل
الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق
لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا فان كان الرئيس الامر
المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا ومطاعا فيها اولى من حملها على
الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان هذه
الاية مختصة بابي بكر هو انا نقول هب ان عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام
من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه عليه السلم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر
هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك
استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي رضوان الله عليه وكان الاسلام قد انبسط في الشرق
والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم
تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين
ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثالث في هذه الاية وهو انا
ندعي دلالة هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين اراد بهم بهذه الاية بصفات اولها انهم يحبهم ويحبونه
فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما
وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو من صفة ابي بكر ايضا
للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلم ارحم امتي بامتي ابو بكر وكان موصوفا بالرحمة
والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف
كان يذب عن الرسول عليه السلم وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر
اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الامر الى ان خرج الى
قتال القوم وحده حتى جاءه اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ العسكر اليهم انهزموا وجعل
ذلك مبدأ الدولة الاسلامية فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل
الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وبين علي الا ان حظ ابي بكر اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر
مع الكفار كانت في اول المبعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار
قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام
قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان
وكان افضل لقوله لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد

علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه
متاكد بقوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد ان تكون في ابي بكر
ومتى كان المراد بذلك كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه
الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا
هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة
حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله تعالى عليه بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته
مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الاية في حق علي بدليل قوله انه عليه السلام
قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول
هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي
لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن
جملته تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا
في العمل بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت
هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت
حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القران
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون
الله محبا له وراضيا عنه قال الله تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلم ان الله يتجلى للناس
عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل
ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله واما الوجه الثاني في قولهم الاية التي تتلو هذه الاية
في امامة علي فسنذكر الكلام فيه فهذا تمام الكلام في هذا الموضع من البحث اما قوله تعالى يحبهم ويحبونه
فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في معنيه فقوله تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا حق
وهو احق لانه لولا ان الله احبهم والا لما وفقهم في ان صاروا محبين له ثم قال اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه
ذلل ليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق فان من كان ذليلا
عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والرفع بل لا يظهر الا الرفق واللين وكذا هاهنا وقوله اعزة على
الكافرين اي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين وقيل يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم
مشددون عليهم بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل اذلة للمؤمنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما
ان يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة كانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني انه تعالى
ذكر كلمة على حتى تدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذاك التذلل
انما كان لاجل انهم ارادوا ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال ثم قال
يجاهدون في سبيل الله اي لنصرة دين الله ثم قال ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الاول ان تكون هذه الواو
للحال فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم فبين الله في هذه الاية ان من كان قويا في الدين لا يخاف في نصرة
دين الله بيده ولسانه لومة لائم والثاني ان تكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله
لا لغرض اخر ومن شانهم انهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير
فيها وفي اللائم مبالغتان فانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء
خوف اللومة بين الله تعالى ان كل ذلك بفضله واحسانه وذلك صريح في ان طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة
يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة
ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما اخبر تعالى انه سيجيء باقوام
هذا شانهم وصفتهم اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط في اخباره
ومواعيده

قوله تعالى

انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

والذين امنوا اشد حبا لله قالاية
في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه تعالى

وجه النظم انه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الآية بموالاة من يجب موالاته وقال انما وليكم
الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في قوله والذين
آمنوا قولان احدهما ان المراد عامة المؤمنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود فقال انا بريء الى الله
من حلف قريظة والنضير واتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال
يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الآية
فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وعلى هذا
فقوله الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة صفة لكل المؤمنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين
لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم كانوا مداومين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلاتهم ولا يأتون الصلاة
الا وهم كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة زكاتهم اشحة على الخير واما قوله وهم راكعون
ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون
خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه الثاني ان يكون المراد من شأنهم اقامة الصلاة وخص الركوع بالذكر تشريفا
له كما في قوله واركعوا مع الراكعين والثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا وقت نزول هذه الآية مختلفين في هذه
الصفات منهم من قد اتم الصلاة ومنهم من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان بعد في الصلاة وكان راكعا فلما كانوا
مختلفين في هذه الصفات لاجرم ذكر الله كل هذه الصفات والقول الثاني ان المراد من هذه الآية شخص معين وعلى
هذا ففيه اقوال القول الاول روى عكرمة عن ابن عباس انها في علي بن ابي طالب روي ان عبد الله بن سلام
قال لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله انا رأيت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه
وروي عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه
احد فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم اشهد اني سألت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعطني احد
شيئا وكان علي راكعا فاومأ اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم ورأى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال اللهم ان اخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله واشركه في امري فانزلت
قرآنا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي
امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا رضي الله عنه اشدد به ظهري قال ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله هذه
الكلمة حتى نزل جبريل عليه السلام فقال يا محمد اقرأ انما وليكم الله ورسوله الى آخرها فهذا مجموع ما يتعلق
بالروايات في هذه المسألة **المسألة الثانية** قالت الشيعة هذه الآية دالة على ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب رضي الله عنه وتقريره ان نقول هذه الآية دالة على ان
المراد بهذه الآية امام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام هو علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض وجاء بمعنى المتصرف قال عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنقول ههنا وجهان
الاول ان لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة
الآية على ان المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الامة الثاني ان نقول الولي في هذه الآية لا يجوز ان يكون
بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين بدليل انه تعالى ذكر بكلمة انما
وكلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة واذا لم تكن بمعنى النصرة
كانت بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الآية انما المتصرف فيكم ايها المؤمنون الله
ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة
في هذه الآية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا
دلالة هذه الآية على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الامة اما بيان المقام الثاني وهو انه لما ثبت
ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو علي بن ابي طالب فبيانه من وجوه الاول ان كل من اثبت بهذه الآية
امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على امامة شخص فوجب ان يكون
ذلك الشخص هو علي ضرورة انه لا قائل بالفرق الثاني تظاهرت الروايات على ان هذه الآية نزلت في حق علي
ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في ابي بكر لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه

الآية لا تدل على امامته فبطل هذا القول الثالث ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر
الصلاة قد تقدم والصلاة مشتملة على الركوع فكانت اعادة ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يؤتون الزكاة
حال كونهم راكعين واجمعوا على ان اداء الزكاة حال الركوع لم يكن الا في حق علي فكانت الآية مخصوصة به ودالة على امامته
من الوجه الذي قررناه فهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على امامة علي رضي الله عنه **والجواب** اما
حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه
معا اما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة
على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب عما قالوه ان اللائق بما قبل هذه الآية وما
بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الآية فلانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
ائمة متصرفين في ارواحكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا
وانصارا ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون
الموصوفون والظاهر ان الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما
قبل هي الولاية بمعنى النصرة واما ما بعد هذه الآية فهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم
هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين واعاد النهي عن اتخاذ
اليهود والنصارى والكفار اولياء ولا شك ان الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية في قوله
انما وليكم الله يجب ان تكون هي بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها
قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء كلام
اجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله **الحجة الثانية**
انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية
لان علي بن ابي طالب ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول عليه السلام والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية
في الحال اما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال فثبت ان حمل الآية على المحبة اولى
من حملها على التصرف والذي يؤكد ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ثم امرهم بموالاة
هؤلاء المؤمنين فلا بد وان تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء
واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها **الحجة الثالثة** انه تعالى
ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في ستة مواضع وهي قوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون
الزكاة وهم راكعون وحمل الفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل حمل الكلام
على الحقيقة **الحجة الرابعة** انا قد بينا بالبرهان البين ان الآية المتقدمة وهي قوله يا ايها الذين آمنوا من يرتد
منكم عن دينه الى آخر الآية من اقوى الدلائل على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه فلو دلت هذه الآية على صحة امامة
علي بعد رسول الله لزم التناقض بين الآيتين وذلك باطل فوجب القطع بان هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا
هو الامام بعد الرسول عليه السلام **الحجة الخامسة** ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه كان اعرف بتفسير القرآن
من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه
تركه للتقية فانهم ينقلون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة وجميع فضائله ومناقبه ولم يتمسك
البتة بهذه الآية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض **الحجة السادسة** هب انها
دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان
نافذ التصرف في الامة حال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يبق الا ان نحمل الآية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما
بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اذ ليس في الآية
ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الآية على قولين منهم من قال انها تدل على امامة علي ومنهم من قال
انها لا تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول صلى الله عليه وسلم من غير فصل فالقول
بدلالة الآية على امامة علي بن ابي طالب لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل الا انا نجيب عنه فنقول من الذي اخبركم
انه ما كان احد في الامة قال هذا القول فان من المحتمل بل من الظاهر ان منذ استدل بهذه الدلائل على امامة
علي فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر
هذا الاستدلال **الحجة السابعة** ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين

الجواب حمل المشترك على مفهوميه

حمل لفظ الجمع على الواحد المعظم مجاز

بان المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المومنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصر والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به هاهنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا الحجة الثامنة انه تعالى مدح المومنين في الاية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المومنين اعزة على الكافرين فان حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله على معنى المحبة والنصرة كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله يحبهم ويحبونه وقوله والمومنون الذين يقيمون الصلوة يفيد فائدة قوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله ولا يخافون لومة لائم فكانت هذه الاية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في هذه الاية يجب ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولت عليه وهو ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة فجوابه من وجهين الاول لا نسلم ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض ولا شك ان الحيوة الدنيا لها امثال اخرى سوى هذا المثل وقال انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المومنين وبيانه انه تعالى قسم المومنين قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم الله والثاني الاولياء وهم المومنون الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكاة وهم راكعون فاذا فسرنا الاية بمعنى النصرة كان المعنى انه تعالى جعل احد القسمين انصارا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المسلمين اذ لو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الاية خاصة ان لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الاية نزلت في علي فهو ممنوع وقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في حق الامة والمراد ان الله تعالى امر المسلم بان لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت في حق ابي بكر رضي الله عنه واما استدلالهم بان الاية مختصة بمن ادى الزكاة حال كونه في الركوع وذلك هو علي بن ابي طالب عليه السلم فنقول هذا ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله واتوا الزكاة فلو انه ادى الزكاة الواجبة في حال كونه في الركوع لكان قد اخر اداء الزكاة عن اول اوقات الوجوب وذلك عند اكثر الفقهاء معصية وانه لا يجوز اسناده الى علي وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكاة ظاهره يدل على ان كل ما كان زكاة فهو واجب الثاني وهو ان اللائق بعلي بن ابي طالب ان يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلوة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلاة الى الفقير عمل كثير واللائق بحال علي بن ابي طالب ان لا يفعل ذلك الرابع ان المشهور انه رضي الله عنه كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى ثلاثة اقراص نزلت فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا واما من كان له مال تجب فيه الزكوة امتنع حمل قوله ويوتون الزكوة وهم راكعون عليه الوجه الخامس هب ان المراد بهذه الاية هو علي بن ابي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالاية الا اذا سلم ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه اعلم ان الذين يقولون ان المراد من قوله ويوتون الزكوة وهم راكعون هو انهم يوتون الزكوة حال كونهم راكعين احتجوا بالاية على ان العمل القليل لا يبطل الصلوة فانه دفع الزكوة الى السائل وهو في الصلوة ولا شك انه نوى ايتاء الزكوة وهو في الصلوة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلوة والله اعلم وفي الاية سوالان السوال الاول المذكور في الاية هو الله ورسوله والمومنون فلم يقل انما اولياؤكم والجواب اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسوله وللمومنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين امنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم الله السوال الثاني الذين يقيمون الصلوة ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين امنوا او يقال التقدير هم الذين يقيمون او النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز المومنين المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك الاخلاص انما يعرف

بكونه

بكونه مواظبا عليها على الصلوة والزكوة في حال الركوع اي في حال الخشوع والاخبات لله تعالى قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رايه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين فيه عبارات قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم المسئلة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدا والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء

واعلم انه تعالى في الاية المتقدمة نهى عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في تقريره ثم ذكرها هنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو والكسائي الكفار بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا الكتاب اي من الذين اوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا والتقدير ولا الكفار المسئلة الثانية قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله تعالى فيهم هذه الاية المسئلة الثالثة هذه الاية تقتضي امتياز اهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينهما ان كفر المشركين اغلظ واعظم فيحسن بهذا السبب تخصيصهم باسم الكفر المسئلة الرابعة يعني لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا استهزاوهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم اتخذوا دينكم هزوا ولعبا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروة قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا ذكرها هنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله اتخذوها للصلوة وللمنادات قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله قال حرق الكاذب فدخلت خادمه بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو واهله وقيل كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي الى الصلوة وقام المومنون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت هذه الاية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلوة تنفيرا للناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابدعت شيئا لم يسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما احدثت جميع الانبياء فمن اين لك صياح كصياح البعير فانزل الله هذه الاية المسئلة الثانية قالوا دلت هذه الاية على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده وقوله هزوا ولعبا امران وذلك لانهم عند اقامة الصلوة يقولون هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولا لعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف احوالهم ولذلك قال بعض الحكماء اشرف الحركات الصلوة وانفع السكنات الصيام قوله تعالى

قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان امنا بالله وما انزل الينا وما انزل من قبل

اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا قال ما الذي تنقمون من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها اذا انكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تعيبون هل تنكرون هل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب نقمة لانه يجب على ما ينكر من الفعل وقال الاخرون الكراهية التي تتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة لانها تتبعها النقمة التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع اولا للمكروه ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروها وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لانه يتبعه العذاب المسئلة الثانية معنى الاية انه تعالى قال لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا

لا يجوز استعمال المشترك في مفهوميه

وان اكثركم فاسقون

ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبيا الذين كانوا قبل محمد يعني ان هذا مما لا ينقم اما الايمان بالله فهو رأس جميع الطاعات واما الايمان بمحمد وبجميع الانبيا فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبيا في ادعا الرسالة والنبوة هو المعجز ثم رأينا ان المعجز حصل على يد محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقمون علينا قال ابن عباس ان نفرا من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عمن يؤمن به من الرسل فقال او من بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسماعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا ما نعلم اهل الكتاب اقل حظا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله هذه الاية وما بعدها واما قوله وان اكثركم فاسقون فالقراءة العامة ان بفتح الالف وقرأ نعيم بن ميسرة ان بكسر الالف وفي الاية سؤالان السؤال الاول كيف يعيب اليهود على المسلمين كون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول قوله وان اكثركم فاسقون تخصيص لهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم وكان المعنى ما تنقمون منا الا ان امنا وما فسقنا مثلكم والثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابلته فسقهم وهو مما ينقم ومثل هذا حسن في الازدواج يقول القائل هل تنقم مني الا اني عفيف وانك فاجر واني غني وانك فقير فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة الثالث ان يكون الواو بمعنى مع اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب الثاني شيئا كثيرا من الصفات الحميدة فالناقص للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد تأثيرا في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم الرابع ان يكون حذف المضاف اي واعتقاد فاسقون الخامس ان يكون التقدير وما تنقمون منا الا الايمان امنا بالله وبان اكثركم فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا السادس يجوز ان يكون تعالى معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم ولاجل ان اكثركم فاسقون والله اعلم السؤال الثاني اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول يعني ان اكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانتم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر المبتدع قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص اكثرهم بهذا الحكم الثاني ذكر اكثرهم كيلا يظن من امن منهم انه داخل في ذلك

ثم قال تعالى

قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ذلك اشارة الى المتقدم ولا بد من حذف مضاف قبله او بعده تقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين بل يقال انه شر ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان اعتقاد ذلك الدين شر فقيل لهم هب ان الامر كذلك لكن لعن الله وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك **المسئلة الثانية** مثوبة نصب على التمييز قال ووزنها مفعولة كقولك مقولة ومجوزة وهو بمعنى المصدر وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة قلنا هذا على طريقة قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم

قال الشاعر تحية بينهم ضرب وجيع **المسئلة الثالثة** في قوله من لعنه الله وجهان الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف كانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فكان قائلا قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار كانه قال هو النار الثاني يجوز ان يكون في موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى لما ذكر في صفاتهم انواعا اولها انه تعالى لعنهم وثانيها انه غضب عليهم وثالثها انه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال اهل التفسير عني بالقردة اصحاب السبت لانه شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم خنازير **المسئلة الخامسة** ذكر صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت انواعا من القراءة احداها قراءة ابي وعبدوا الطاغوت

وثانيها قرأ ابن مسعود ومن عبدوا وثالثها ومن عابد الطاغوت عطفا على القردة ورابعها وعابدي وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها وعبد بوزن حطم وثامنها وعبيد وتاسعها وعبد بضمتين جمع عبيد وعاشرها وعبدة بوزن كفرة والحادي عشر وعبد واصله عبدة فحذفت التاء للاضافة او هو جمع عابد كخادم وخدم والثاني عشر وعبد والثالث عشر وعباد والرابع عشر واعبد والخامس عشر وعبد الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم او بينهم والسادس عشر وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله كقولك امرت اذا صارت اميرا والسابع عشر قراءة حمزة وعبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر التاء من الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطا وذكروا فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقوله رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة فتأويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا احسن ما قيل فيه الثاني ان العبد والعبد لغتان كقولهم سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كثمار وثمر ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة والرابع يحتمل انه اراد واعبد الطاغوت فيكون مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين والخامس يحتمل انه اراد وعبدة الطاغوت كما قرئ ثم حذف الهاء وضم الباء كيلا يشبه الفعل **المسئلة السادسة** قوله وعبد الطاغوت قال الفراء تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصوف محذوف **المسئلة السابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله تعالى قالوا لان تقدير الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيه تلك العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا فلا نعيده **المسئلة الثامنة** قيل الطاغوت العجل وقيل الطاغوت الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الاول قال ابن عباس لان مكانهم سقر ولا مكان اشد شرا منه والثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد وحاصله يرجع الى الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سواء السبيل اي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤسهم

قوله تعالى

وإذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وفيه مسائل

المسئلة الاولى قالوا نزلت في ناس من اليهود كانوا يدخلون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويظهرون له الايمان نفاقا فاخبره الله تعالى بشأنهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلوبهم من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك شيء **المسئلة الثانية** الباء في قوله دخلوا بالكفر وخرجوا به تفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة كما تقول دخل بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول **المسئلة الثالثة** ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا به وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم التاكيد واضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الفعل اي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا فتكون انت الذي القيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل هذا على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والدواعي ثم قال تعالى والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة فيما يفعلونه من الجد والاجتهاد في الكفر بالمسلمين والكيد لهم والبغض والعداوة ثم قال تعالى

وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون

والمسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم واما اكل السحت فهو اخذ الرشوة وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت وفي الاية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل كان بعضهم يستحيي فيترك والفائدة الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل في اكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال نسارع لهم في الخيرات فكان اللائق بهذا الموضع

لفظ العملة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيه
الفائدة الثالثة لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى العدوان واكل السحت ذلك
هذا على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية والاثم ثم قال تعالى

لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون

معنى لولا ههنا التحضيض والتوبيخ وهو بمعنى هلا والكلام في تفسير الربانيين والاحبار قد تقدم قال
الحسن الربانيون علماء اهل الانجيل والاحبار علماء اهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى
ان الله تعالى استبعد من علماء اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن
المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر
اقوى لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في العلماء التاركين للنهي
عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل لان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا
فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية
مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض
الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم
على المعصية دل على ان مرض القلب في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس رضي الله عنهما هي اشد اية في القران وعن الضحاك
ما في القران اية اخوف عندي منها

قوله تعالى

وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في هذا الموضع اشكال وهو انه تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا
ذلك ولا شك ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده
البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول بان يد الله
مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم وقادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود
يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته متعذرة وقاصرة والا فكيف يمكنه مع قدرته الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا
ثبت هذا فقد حصل الاشكال في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه الاول
لعل القوم انما قالوا ذلك على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج
الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض من عباده شيئا فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله تعالى عنهم
هذا الكلام الثاني لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية
والاستهزاء ان اله محمد فقير مغلول اليدين فلما قالوا ذلك حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون ان اليهود كانوا اكثر
الناس اموالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن
العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم
من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد
وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل
اليد الخامس قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا فيها العجل الا انهم عبروا عن كونه
تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعايتهم
الادب وهذا قول الحسن رحمه الله فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله اعلم **المسألة الثانية**
غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط
قالوا والسبب فيه ان اليد الة لكل الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا الجود
والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد سبط البنان تندى الانامل ويقال
للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل لما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل فيجب ان يكون قوله
غلت ايديهم المراد منه ايضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم
قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لاجل البخل

وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فلذلك قوله غلت ايديهم دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل
ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال **المسألة الثانية** قوله تعالى
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا
الاستثناء في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا
وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي لهب والثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت
الى اعناقهم جزاء لهم على هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل انما كان جزاء لهم على القول فكان ينبغي ان يقال فغلت
ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفائدة وهي انها لما حذفت كان قوله غلت ايديهم كالكلام
المبتدأ به وكون الكلام مبتدأ به يزيد قوة ووثاقة لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره
ونظير هذا الموضع في حذف الفاء للتعقيب قوله واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا
واما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الاخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان و
اعلم ان الكلام في هذه الاية من المهمات فان الايات الكثيرة من القران ناطقة باثبات اليد فتارة المذكور هو اليد
من غير بيان العدد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها هذه الاية ومنها
قوله لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا
انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة انها عضو جسماني كما في حق كل واحد
واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها
وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم يحصل لله هذه الاعضاء
لزم القدح في كونه الها فلما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء له قالوا وايضا فاسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله
على شيء اخر ترك للغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا
ينفك عن الحركة او السكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو متناه في المقدار وكل ما كان
متناهيا في المقدار فهو محدث ولان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان
كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون له عضو جسماني واما جمهور الموحدين
فلهم في لفظ اليد قولان الاول قول من يقول القران لما دل على اثبات اليد لله تعالى امنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان
تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعاض امنا به فاما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا
معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة
وهو معلوم وثانيها النعمة تقول لفلان عندي يد اشكرها عليها وثالثها القوة قال الله تعالى اولي الايدي و
الابصار فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها
الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها
شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص ادم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع
المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفاء اذا ضمنت له شيئا اذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون
بمعنى الجارحة واما سائر المعاني فكلها حاصلة وههنا قول اخر وهو ان ابا الحسن الاشعري رضي الله عنه زعم في
بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي
يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق ادم بيده علة لاكرام ادم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للتكريم
واصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل
الاصطفاء واكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة فان قيل ان فسرتم اليد في حق الله
تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى
وان فسرتموها بالنعمة فنعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب ان اخترنا تفسير اليد بالقدرة
كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل واجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل
يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى
اعطاء على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول ان
التثنية بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها نعمة الدنيا ونعمة الدين ونعمة الظاهر ونعمة
الباطن ونعمة النفع ونعمة الدفع ونعمة الشدة ونعمة الرخاء الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى

ان قوله لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الآية المعنى فيها ان نعمه متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى اليهود انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشاء اي يعطي ويرزق كيف يريد وان شاء قتر وان شاء وسع وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم ان هذه الآية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل العاصي في الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجري الغل منه في الحقيقة عند من يقول بان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القائلون بان الملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال فمن يملك لكم من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسألتان **المسألة الاولى** المراد بالكثير علماء اليهود يعني ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر **المسألة الثانية** قال اصحابنا دلت الآية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون الكفر عند انزال تلك الآيات كفرا فلما انزلها علمنا انه تعالى لم يراع مصالح العباد ونظيره قوله فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله تعالى من حالهم انهم سواء انزلها او لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا احسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل انزال تلك الآيات وهذا يقتضي ان يكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا وذلك تكذيب لنص القرآن ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة واعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسعادة ثم انه تعالى بين انهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فرق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى الامر فيهم الى ان بعضهم يكفر بعضا وفي قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان الاول المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد والثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة فكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل ايضا بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى ثم قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وهذا شرح نوع آخر من انواع المحن عن اليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا اي ليس يحصل في ايديهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل الخفية قيل انهم خالفوا حكم التوراة فسلط الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فسلط الله عليهم فطرس الرومي ثم افسدوا فسلط الله عليهم المجوس ثم افسدوا فسلط الله عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالفساد ممقوت عند الله

ثم قال تعالى

ولو ان اهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم

واعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا اما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو المراد من قوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل لتكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرطا آخر وهو التقوى قلنا المراد كونه ايمانا خالصا لغرض التقوى والطاعة لا لغرض آخر من الاعراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون **ثم قال تعالى**

ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم

واعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة بين في هذه الآية ايضا انهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل ثلاثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله فيهما ومن الاقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها اقامة التوراة اقامة احكامها وحدودها كما يقال اقام الصلوة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها انه اقامها وثالثها اقاموها نصب اعينهم لئلا يزلوا في حد من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة الا ان الاول احسن واما قوله وما انزل اليهم ففيه قولان الاول انه القرآن والثاني انه كتب سائر الانبياء مثل كتاب اشعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوءة من البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم واما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم واعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول ان المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهو كما يقال فلان في الخير من فرقه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته عنده الثاني ان الاكل من الفوق نزول المطر ومن تحت الارجل حصول النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض والثالث الاكل من الفوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة والرابع ان يرزقهم الله الجنان اليانعة الثمار فيجتنون منها ما تهدل منها من رؤس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم الخامس يحتمل ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن اوطانهم ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القصد وذلك لان من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن الاستواء في العمل المؤدي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان احدهما المراد منها الذين آمنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى الافراط والتفريط والثاني المراد الكفار من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم لا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ثم قال وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوأ عملهم والمراد منهم الاجلاف المتعصبون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول **قوله تعالى**

يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك

امر الرسول بان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ اي واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم وفضائح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم روي عن الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت ان الناس يكذبونني واليهود والنصارى يخوفوني فلما انزل الله تعالى هذه الآية زال الخوف بالكلية وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ايام اقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله الاسلام وايد المؤمنين قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تراقبن احدا ولا تتركن شيئا مما انزل اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع رسالاته وفي الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف برسالاتي على الواحد وقرأ حفص عن عاصم على الضد ففي المائدة والانعام على الواحد وفي الاعراف على الجمع وقرأ ابو عمرو والكسائي وحمزة في المائدة على الواحد وفي الانعام والاعراف على الجمع وقرأ ابن كثير في الجميع على الواحد وقرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم كله على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكلما انزلها الله تعالى على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القرآن كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع فكذا هاهنا لفظ الرسالة وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع **المسألة الثانية** لقائل ان يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته فاي فائدة في هذا الكلام واجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض فلو قيل انه ترك الكل كان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار

الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهذا ايضا ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان يقال ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري معناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يمكن ان يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا قال فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني انه لا يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد والله اعلم

المسالة الثالثة ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود الثاني نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي صلى الله عليه وسلم سكت عنهم فنزلت هذه الاية الثالث لما نزلت اية التخيير وهي قوله يا ايها النبي قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع نزلت في امر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة رضي الله عنها من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولو كتم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا عن حثهم على الجهاد السادس لما نزل قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سكت الرسول عن عيب الهتهم فنزلت هذه الاية وقال بلغ يعني معايب الهتهم ولا تخفها عنهم والله يعصمك من الناس السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لانه لما قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي انه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني فقال الله فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه فانزل الله هذه الاية وبين انه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فازال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الاية العاشر نزلت هذه الاية في فضل علي ولما نزلت هذه الاية اخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء ابن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه تعالى امنه من مكر اليهود والنصارى وامره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل هذه الاية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاما مع اليهود والنصارى امتنع القاء هذه الاية الواحدة في البين على وجه تكون اجنبية عما قبلها وما بعدها

المسالة الرابعة في قوله والله يعصمك من الناس سؤال وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه عليه السلام شج وجهه يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين الاول ان المراد به انه يعصمه من القتل وفيه التنبيه على انه يجب عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من انواع البلاء فما اشد تكليف الانبياء عليهم السلام والثاني انها نزلت بعد يوم احد واعلم ان المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه انه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة ادم وقال انصرفوا يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس

قوله تعالى

قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم

اعلم انه تعالى لما امره بالتبليغ سواء طاب للسامع او ثقل عليه امره بان يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما يشق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما تقول لمن هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغيره ثم قال حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور بعينه والتفسير كما تقدم ثم قال فلا تأس على القوم الكافرين وفيه وجهان الاول لا تأسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين الثاني لا تأسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروى ابن عباس ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقول ان التورية حق من عند الله قال بلى فقالوا انا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الاية

قوله تعالى

ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل

وقد تقدم تفسير هذه الاية في قوله تعالى سورة البقرة وبقي ههنا مسائل **المسالة الاولى** قال

الاعراب

الاعراب يقتضي ان يقال والصابئين وهكذا قراءة ابي بن كعب وابن مسعود وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو ان الصابئين اشد الفرق المذكورين في هذه الاية ضلالا فكانه قيل كل هذه الفرق ان امنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابئون فانهم ان امنوا كانوا ايضا كذلك الوجه الثاني وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة في العمل ههنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا بكونه خبر المبتدأ وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الثالث انها انما تظهر اثرها في بعض الاسماء اما الاسماء التي لا تتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر ههنا كذلك لان الاسم ههنا قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا فنقول اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب انما يجوز ان يقال ان هؤلاء واخوتك يكرموننا وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الكلمة الثانية قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدأ فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على ترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على ما قال الفراء فلا حاجة اليه فكان ذلك اولى والله اعلم الوجه الثالث قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر وكون المبتدأ والخبر خبرا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقوله وكونه مبتدأ يقتضي الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة مبتدأ محدثا عنه ومخبرا عنه طعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه على العطف على محل ان واسمها بعد ذكر الخبر تقول ان زيدا منطلق وعمرو بالنصب على اللفظ والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه على محل ان واسمها لكان العامل في محلهما هو المبتدأ ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتداء لان الابتداء هو المؤثر في الابتداء والخبر معا وحينئذ يلزم في الخبر المتأخر كونه مرفوعا بخبر ان وبمعنى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشياء التي تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناه انها كذلك لذواتها ولاعيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال الا ترى ان جميع اجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى الوجه الثاني في ضعف هذا الجواب انه بناء على ان كلمة ان مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تأثير لهذا الحرف من رفع الخبر البتة وقد احكمنا هذه المسالة في سورة البقرة الوجه الثالث وهو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على بعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنهم لان الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشيء وصفته عين حال الاخر وعين صفة الاخر لامتناع صفة الواحدة للذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه في التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالخبر والبعض بالابتداء وبهذا التقدير فلم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه سلم ان بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل بانه لا بد من الحكم بتعدد الخبر وذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكره من الالزام

المسالة الثانية انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا وذلك لان للانسان له قوتان القوة الاولى القوة النظرية والقوة الثانية العملية اما كمال القوة النظرية فليس الا بان يعرف الحق واما بيان القوة العملية فليس الا بان يعمل الخير واعظم المعارف معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وكمال معرفته انما يحصل

الصلوة

بعد فرض كونه قادرا على الحشر والنشر فلاجرم كان اشرف المعارف هو الايمان بالله واليوم الاخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم المعبود والسعي في ايصال النفع الى الخلق كما قال صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيمة من غير خوف ولا حزن والفايدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيمة ولا يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف واطيب مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما من اهوال القيامة والجواب من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون اتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي الثاني انه ان حصل خوف فذلك عارض قليل فلا يعتد به

المسئلة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان وبالعمل الصالح والمشروط بالشي عدم عند عدم الشي ومن لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بان الله يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو

المسئلة الرابعة انه تعالى قال في اول الاية ان الذين امنوا ثم قال في اخر الاية من امن وفي هذا التكرير فايدتان الاول ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مومنون والفايدة في هذا التكرير اخراجهم عن عدم الخوف وعدم الحزن والفايدة الثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام واشرفها الايمان بالله واليوم الاخر فكانت الفايدة في الاعادة التنبيه على ان اشرف اقسام الايمان هذان القسمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا ايها الذين امنوا امنوا وكلها صالحة لهذا الموضع

المسئلة الخامسة الراجع الى اسم ان محذوف والتقدير من امن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما

قوله تعالى لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون

واعلم ان المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني بخلق الدلايل وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال وارسلنا اليهم رسلا لتعريف الشرايع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم جملة شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى انفسهم اي بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف وههنا سؤالات السؤال الاول اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف وانما جاز حذفه لان الكلام المذكور دليل عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه كانه قيل وكيف ناصبوه فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول ان قوله كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلاجرم جعلهم فريقين السوال الثاني لم ذكر احد الفعلين ماضيا والاخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى في كل مقام وكيف كانوا يتمردون على اوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قول بعضهم لشوم تمردهم عن قبول قوله في محاربة الجبارين واما القتل فلم يقتلوا فكانوا قصدوا قتل عيسى عليه السلام كما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام وان كان الله تعالى منعهم عن مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي اشارة الى معاملتهم مع موسى صلوات الله عليه لانه قد انقضى من ذلك الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارعة اشارة الى معاملتهم مع زكريا ويحيى عليهما السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر السوال الثالث ما الفايدة في تقديم المفعول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون والجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية بالتكذيب والقتل وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء وقتلهم افحش فكان التقديم لهذه الفايدة

ثم قال تعالى

وحسبوا الا تكون فتنة

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي ان لا تكون فتنة برفع النون والباقون بالنصب وذكر الواحدي هذا تقريرا حسنا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على ثبات الشي واستقراره نحو العلم واليقين والتبين فكلما كان مثل هذا وقع بعده ان الثقيلة ولم يقع بعده ان الخفيفة الناصبة للفعل وذلك ان الثقيلة تدل على ثبات الشي واستقراره فاذا كان العلم بالله يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القران قوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم تعلموا

ان الله هو الحق المبين الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده الم يعلم بان الله يرى والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو الطمع واخاف وارجو فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي خطيتي وتخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل يجذب تارة الى هذا القبيل ومرة اخرى الى ذلك القبيل نحو حسب واخواتها فتارة تستعمل بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا مستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا ومستقرا اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان ههنا بمعنى بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراوه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع وكانوا يعلمون بقلوبهم انهم مخطئون بان ذلك خطاء ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لاجرم ظهر الوجه في صحة كل واحد من هاتين القراءتين مع ان في قوله الا تكون ثم خففت المثقلة وجعلت لا عوضا من حذف الضمير فلو قلت علمت ان تقول بالرفع لم يحسن حتى تاتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون ووجه النصب ظاهر ثم قال الواحدي رحمة الله عليه وكلا الوجهين قد جاء به القران فمثل قول من نصب واوقع بعدها الخفيفة قوله ام حسب الذين يعملون السيات ان يسبقونا ساء ما يحكمون ام حسب الذين اجترحوا السيات ان نجعلهم احسب الناس ان يتركوا ومثل قراءة من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ايحسبون انما نمدهم به ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للفعل لا يقع بعدها ان ومثل المذهبين في الظن قوله فظن ان لن نقدر عليه وتظن ان يفعل بها فاقرة ومن الرفع قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله علم ان سيكون لان ان ناصبة للفعل لا تجتمع لان ان تفيد التاكيد وان الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه والله اعلم **المسئلة الثانية** ان باب حسبت من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله الا تكون فتنة جملة قامت مقام المفعولين لحسبت لان معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم والله اعلم **المسئلة الثالثة** ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في عذاب الاخرة وعذاب الدنيا ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوبا ومنها القتل ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوس وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم ان لا تقع فتنة يحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع واحد اخر انهم يجب عليهم تكذيبه وقتله والثاني انهم وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم وابائهم تدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب والله اعلم

ثم قال تعالى

فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الاية دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلوة والسلام بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم الا ان جمعا منهم امنوا به مثل عبد الله بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملايكة الثالث قال القفال رحمه الله ذكر الله تعالى في سورة بني اسرايل ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الاية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا كثير منهم الرابع ان قوله عموا وصموا انما كان برسول ارسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فامنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة اخرى والله اعلم **المسئلة الثانية** قرئ عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم الله وصممهم اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول نزكته اذا ضربته بالنيزك وركبته اذا ضربته بركبتك **المسئلة الثالثة**

في قوله عموا وصموا كثير منهم وجوه الأول أنه تعالى على مذهب من يقول من العرب أكلوني البراغيث الثاني أن يكون كثير منهم بدلاً عن الضمير في قوله ثم عموا وصموا والإبدال كثير في القرآن قال الله تعالى الذي أحسن كل شيء خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وعلى هذا الإبدال ههنا فائدة وهي أنه لو قال ثم عموا وصموا أوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم عرف أن هذا الحكم حاصل لكثير منهم لا للكل الثالث أن قوله كثير منهم خبر مبتدأ والتقدير هم كثير منهم

المسألة الرابعة لا شك أن المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل هو الله أو العبد والأول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لأن الإنسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فإن قالوا إنما اختاره لأنه ظنه علم قلنا فحاصل هذا الجهل سبقه جهل آخر إلا أن الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها إلى الجهل الأول ولا يجوز أن يكون الفاعل هو العبد لما ذكرنا فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون أي من قتل الأنبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد

قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم

اعلم أنه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وهذا قول اليعقوبية لأنهم يقولون إن مريم ولدت إلهاً ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون إن الإله تعالى حل في ذات عيسى فاتحد بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لأنه عليه السلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ومعناه ظاهر واحتج أصحابنا على أن عقاب الفاسق لا يكون مخلداً قال وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو أن الله حرم عليهم الجنة ومأواهم النار وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة ثم قال تعالى

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة

وفيه مسألتان **المسألة الأولى** ثلاثة كسرت بالإضافة ولا يجوز نصبها لأن معناه واحد ثلاثة أما إذا قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم **المسألة الثانية** في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الأول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله وقوله ثالث ثلاثة أي أحد ثلاثة وواحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من إله إلا إله لأن ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي ولا يكفر من يقول إن الله ثالث ثلاثة إذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فإنه ما من شيء إلا والله ثالثه بالعلم لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم والطريق الثاني أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون جوهر واحد ثلاثة أقانيم أب وابن وروح قدس وهذه الثلاثة إله واحد كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالأب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة وأثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا إن الكلمة التي هي كلام الله اختلط بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا أن الأب إله والابن إله والروح إله والكل إله واحد واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فإن الثلاثة لا تكون واحداً والواحد لا يكون ثلاثة ولا نرى في الدنيا مقالة أشد فساداً وأظهر بطلاناً من مقالة النصارى ثم قال تعالى وما من إله إلا إله واحد وفي قولان أحدهما أن من صلة زائدة والتقدير وما إله إلا إله واحد والثاني أنها تفيد الاستغراق والتقدير وما في الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد ثم قال وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم قال الزجاج معناه ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين لأن كثيراً منهم تابوا عن النصرانية

قوله تعالى أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم

قال الفراء هذا أمر في لفظ الاستفهام كقوله تعالى ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة أي ما هو إلا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها

لأن الله تعالى أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وإن خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر وأنثى قوله وأمه صديقة وفي تفسير ذلك وجوه أحدها أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها قال تعالى في صفتها وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها أنه تعالى قال فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً فلما كلمها جبريل عليه السلام وصدقته وقع عليها اسم الصديقة وثالثها أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في إقامة مراسم العبودية فإن الكامل في هذه الصفة يسمى صديقاً قال تعالى فأولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين ثم قال تعالى كانا يأكلان الطعام واعلم أن المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الأول أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقاً لا إلهاً الثاني أنهما كانا محتاجين لأنهما كانا محتاجين إلى الطعام أشد الحاجة والإله هو الذي يكون غنياً عن جميع الأشياء فكيف يعقل أن يكون إلهاً الثالث قال بعضهم إن قوله تعالى كانا يأكلان الطعام كناية عن الحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الأول أنه ليس كل من أكل أحدث فإن أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون والثاني أن الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس بإله فأي حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر الثالث أن الإله هو القادر على الخلق والإيجاد فلو كان إلهاً لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلهاً للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى الدليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون يقال أفكه يأفكه إفكاً إذا صرفه والإفك الكذب لأنه صرف عن الحق وكل مصروف عن الحق الشيء مأفوك عنه وقد أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر ومعنى قوله أنى يؤفكون أي كيف يصرفون عن الحق قال أصحابنا الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق والإنسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والعلم والصدق إلى الباطل والجهل وإلى الكذب لأن العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا أن الله تعالى صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى

قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضراً ولا نفعاً

وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل أنواعاً من الحجة الأول أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الإضرار بهم وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا إليهم والعاجز عن الإضرار والإنفاع كيف يعقل أن يكون إلهاً الثاني أن مذهب النصارى أن اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا فكيف يعقل أن يكون إلهاً الثالث أن إله العالم يجب أن يكون غنياً عن كل ما سواه ويكون كل من سواه محتاجاً إليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولاً بعبادة الله لأن الإله لا يعبد شيئاً إنما العبد هو الذي يعبد الإله فلما عرف بالتواتر كونه مواظباً على الطاعات والعبادات علمنا أنه إنما كان يفعلها لكونه محتاجاً في تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم وإذا كان كذلك كان عبداً كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ثم قال والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفركم عليم بضمائركم

قوله تعالى يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولاً على أباطيل اليهود ثم تكلم ثانياً على أباطيل النصارى وأقام الدلائل القاهرة على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم والغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك لأن الحق بين طرفي الإفراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة للمصدر أي لا تغلوا في دينكم غلواً غير الحق أي غلواً باطلاً لأن الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده وغلو باطل وهو أن يتكلف في تقرير الشبه وإخفاء الدلائل وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبوه إلى الزنا وإلى أنه كذاب والنصارى ادعوا فيه الإلهية ثم قال تعالى ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل وفيه مسألتان **المسألة الأولى** الأهواء ههنا المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن إلا ذمه قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى أفرأيت من اتخذ إلهه هواه قال أبو عبيد لم نجد الهوى يوضع

الا في موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار وانشد في ذم الهوى

ان الهوا هو الهوان بعينه ... فاذا هويت فقد لقيت هوانا

وقال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة

المسئلة الثانية انه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا نجد حالة اقرب الى البعد عن الله والقرب من عقاب الله من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب المائدة اما اصحاب السبت فهو ان قوم داود وهم اهل ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المائدة فانهم لما اكلوا من المائدة لم يومنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلماء ان اليهود كانوا يفتخرون بانا من اولاد الانبياء فذكر الله تعالى هذه الاية ليدل على انهم ملعونون على السنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن كان بسبب انهم كانوا يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء **بقوله** كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه للتناهي هاهنا معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من النهي اي كان لا ينهى بعضهم بعضا روي ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم والمعنى الثاني للتناهي انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى لبئس ما كانوا يفعلون اللام في لبئس لام القسم كانه قال اقسم لبئس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء عن النهي بعد ان صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر ارادوا فعله واحضروا الاته وادواته الثالث لا يتناهون عن الاصرار عن منكر فعلوه

ثم قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا

واعلم انه تعالى لما وصف اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الذين كفروا والكفار وهم عبدة الاوثان والمراد كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هولاء اهدى من الذين امنوا سبيلا ثم قال لبئس ما قدمت لهم انفسهم اي بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في الاخرة وقوله ان سخط الله عليهم محل ان رفع كما تقول بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان الاول الابتدا ويكون بئس وما عملت فيه خبره والثاني ان يكون خبر ابتداء محذوف كانه لما قال بئس رجلا قال من هو فقال زيد اي هو زيد

ثم قال تعالى

ولو كانوا يومنون بالله والنبي وما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء ولكن كثيرا

والمعنى لو كانوا يومنون بالله وبالنبي وهو موسى وما انزل اليه في التورية كما يدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك متاكد في التورية وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر ان مرادهم ليس تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة والجاه ويسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه اخر ذكره القفال رحمه الله وهو ان يكون المعنى ولو كانوا هولاء المتولون من المشركين يومنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذهم اليهود اولياء وهذا وجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه

قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بان منهم

واعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين فلذلك جعلهم قرناء المشركين في شدة

العداوة

العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم وههنا مسئلتان

المسئلة الاولى قال ابن عباس وابن جبير وعطا والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وامنوا به ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال اخرون مذهب اليهود انهم يجب عليهم ايصال الشر الى من خالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبغصب المال او السرقة او بنوع من المكر والكيد والحيلة واما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الايذا في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت

المسئلة الثانية المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المومنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفي الاية مسئلتان

المسئلة الاولى علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور ومنكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا او جاها واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يوذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وههنا دقيقة نافعة في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل الى الاخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان كفرهم اخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلوات الله عليه حب الدنيا راس كل خطيئة

المسئلة الثانية القس والقسيس اسم الرئيس للنصارى والجمع القسيسون قال عروة بن الزبير ضيعت النصارى الانجيل وادخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس وقال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهو مما وقع فيه وفاق اللغتين واما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين واصله من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم الله بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق **ثم قال تعالى**

واذا سمعوا ما انزل الى الرسول الضمير في قوله سمعوا يرجع الى القسيسين والرهبان الذين امنوا منهم وما انزل يعني القران الى الرسول يعني محمدا صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار عليه السلام قرا عليهم سورة مريم فاخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال الله في الانجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة واما قوله ترى اعينهم تفيض من الدمع ففيه وجهان الاول ان المراد ان اعينهم تمتلي من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلي الانا او غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه والثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكا فجعلت اعينهم كانها تفيض بانفسها واما قوله مما عرفوا من الحق اي مما نزل على محمد وهو الحق فان قيل اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الاولى لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدا من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القران فابكاهم فكيف لو عرفوا كله واما قوله يقولون ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول اي بما سمعنا وشهدنا بانه حق فاكتبنا مع الشاهدين وفيه وجهان الاول انه يريد امة محمد صلى الله عليه وسلم الذين يشهدون بالحق وهو ماخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الثاني مع كل من شهد من انبيائك ومومني عبادك بانك لا اله غيرك

وأما قوله تعالى وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فإن قيل ما العامل في الحال الأولى والثانية قلنا في الأولى ما في اللام من معنى الفعل كأنه قيل أي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الأولى لأنك لو أزلتها وقلت ما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز أن يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين وأن يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين والله أعلم **المسألة الثانية** تقدير الآية ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما

ثم قال تعالى

فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وفيه مسائل

المسألة الأولى ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال فأثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لا يفيد الثواب وأجابوا عنه من وجهين الأول أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على إخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة والإخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف إليه القول لا جرم كمل الإيمان والثاني روى عطاء عن ابن عباس أنه قال قوله تعالى بما قالوا يريد بما سألوا يعني قوله فاكتبنا مع الشاهدين **المسألة الثانية** الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من وجهين الأول أنه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الإحسان لا بد وأن يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله مما عرفوا من الحق ومن الإقرار وهو قوله فأثابهم الله بما قالوا وإذا كان كذلك فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة مع هذا الإقرار يوجب هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الإقرار فوجب أن يحصل له هذا الثواب فإما أن ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالإجماع أو يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب الوجه الثاني هو أنه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم فقوله أولئك أصحاب الجحيم يفيد الحصر أي أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم والصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على أن الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق والله أعلم

قوله تعالى

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

اعلم أنه تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها النوع الأول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل إليها القلوب وفي الآية قولان الأول روي أنه صلى الله عليه وسلم وصف القيامة لأصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ وأشبع الكلام في الإنذار والتحذير فعزموا على أن يرفضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل وأن لا يناموا على الفرش وأن يخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الأرض فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لهم إني لم أومر بذلك إن لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه هذه الآية إزالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين أنهم لم يؤمروا بتلك الطريقة فإن قيل

ما الحكمة في هذا النهي قلنا فإن من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فإذا توسع الإنسان في اللذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان ذلك التنعم أكثر وأدوم كان الميل أقوى وأعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الآخرة وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الإعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهي الله عن الرهبانية والجواب من وجوه الأول أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ وإذا وقع الضعف فيها اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله تعالى وإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنه الثاني وهو أن حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة أما النفوس القوية الكاملة فإنه لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعا لها عن الاستكمال بالسعادات العقلية فإنا نشاهد أن النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من الاشتغال بمهم آخر ولما كانت النفوس أقوى كانت الحالة أكمل وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور إنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين الثالث وهو أن من استوفى اللذات الحسية كان غرضه منها الاستعانة بها على الاستيفاء للذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا أتم الرابع وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة فكانت هذه الحالة أكمل فهذا جملة الكلام في هذا الوجه والله أعلم القول الثاني في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال رحمه الله تعالى وهو أنه تعالى قال في أول السورة أوفوا بالعقود فبين أنه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهو البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك عنهم في هذه السورة وفي سورة الأنعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحله الله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وقوله لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم يحتمل وجوها الأول لا تعتقدوا تحريم ما أحله الله لكم وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب عن المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ونظيره هذه الآية قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك وسادسها أن يخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له وكذلك القول فيما إذا خلط النجس بالطاهر والآية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل والله أعلم قوله تعالى ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين فيه وجوه الأول أنه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحت النهي عن تحريمها الثاني أنه لما أباح الطيبات حرم الإسراف فيها بقوله تعالى ولا تعتدوا ونظيره قوله وكلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث لما أحل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تتعدوها إلى ما حرم عليكم

ثم قال تعالى

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

وفيه مسائل **المسألة الأولى** قوله كلوا صيغة الأمر وظاهرها الوجوب إلا أن المراد هاهنا الإباحة والتحليل واحتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه به في أن التطوع لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الآية يقتضي إباحة الأكل على الإطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم غايته أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص **المسألة الثانية** قوله حلالا طيبا إما على

يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف بالماكول وان يكون متعلقا بالماكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا اما على التقدير الاول فانه يحتج المعتزلة على ان الرزق لا يكون الا حلالا وذلك لان الاية على هذا التقدير دالة على الاذن في الاكل لكل ما رزقه الله وانما اذن الله في اكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما كان رزقا كان حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خصص اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة **المسألة الثالثة** لم يقل تعالى كلوا ما رزقكم الله ولكن قال كلوا مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض فكانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات ولانه ارشاد الى ترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا وقوله كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل رزق كل احد فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل برزقه وجب ان لا يبالغ في الطلب وان يعول على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب اما قوله واتقوا الله فهو تاكيد للتوصية بما امر به وزاد تاكيدا بقوله الذي انتم به مؤمنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه النوع الثاني من الاحكام المذكورة في هذا الموضع **قوله تعالى**

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم

قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرائع والاحكام بقي ان يقال اي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول الاية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله سبحانه هذه الاية واعلم ان الكلام في ان يمين اللغو ما هو قد تقدم مستقصى في سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة ثم قال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد القاف من غير الف وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف من غير الف وقرا ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف قال الواحدي يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده واحكمه ومثل ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله عاقد بالالف اذا عرفت هذا فنقول اما من قرا بالتخفيف فانه صالح للكثير والقليل يقال عقد زيد يمينه وعقدوا ايمانهم واما من قرا بالتشديد فاعلم ان ابا عبيدة زعم ان هذه القراءة توجب التكرير مرة بعد مرة والقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لانها لم تتكرر اجاب الواحدي عنه من وجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى والثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما دون الاخر لم يكن منعقدا واما من قرا بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون قراءته كقراءة من خفف **المسألة الثانية** ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم او بمعاقدتكم الايمان **المسألة الثالثة** في الاية محذوف والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه كان معلوما عندهم او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف واما كيفية استدلال الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على ان اليمين يوجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة والله اعلم **ثم قال تعالى**

فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة

اعلم ان الاية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلاثة على التخيير فان عجز عنها جميعا فالواجب شيء اخر وهو الصوم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى اتى بواحد من هذه الثلاثة فانه يخرج عن العهدة

فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير ومن الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يقال الواجب عليه ان يدخل واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان شيئا لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف والثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول التعين عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون ذلك الشيء واجبا بعينه في علم الله هو ان لا يكون يجوز تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه نصيب كل مسكين مد وهو ثلثا من وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقسم رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الواجب نصف صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي ان الله تعالى لم يذكر في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم وهذا الوسط اما ان يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف مثلا من من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل خبزا فانه يصير قريبا من المن وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا وان كان المراد ما هو متوسط في الشرع فلم نجد في الشرع له مقدارا الا في موضع واحد وهو ما روي في خبر المفطر في نهار رمضان ان النبي صلى الله عليه وسلم امره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما اجد فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اطعم هذا وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة الحلق لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير باطعام الاهل وكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم فالاوسط هو الاعدل والذي ذكره الشافعي هو ادنى ما يكفي فاما الاعدل فيكون بادام هكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه مد معه ادامه والادام يبلغ قيمته قيمة مد اخر ويزيد في الاغلب اجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم يحتمل ان يكون المراد التوسط في المقدار فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الاكل فلا يكفيه المنوان الا ان المتوسط الغالب ان يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ويحتمل ان يكون المراد المتوسط في القيمة لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة والاوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ويحتمل ان يكون المراد الاوسط في الطيب واللذاذة ولما كان اللفظ الواحد محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب بيقين والباقي مشكوك فيه لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا المتيقن وطرحنا المشكوك والله اعلم قال الشافعي رضي الله عنه الواجب تمليك الطعام وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا غدى او عشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي رضي الله عنه ان الواجب في هذه الكفارة احد الامور الثلاثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون الواجب في الاطعام هو التمليك حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية تسمى اطعاما بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم واطعام الاهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من اكلها واذا ثبت ان الامر بالاطعام وثبت ان هذا اطعام وجب ان يكون كافيا اجاب الشافعي رضي الله عنه ان الواجب اما المد او الازيد والتغدية والتعشية قد يكون اقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة باليقين قال الشافعي رضي الله عنه لا يجزيه الا اطعام عشرة مساكين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لو اطعم مسكينا واحدا عشر مرات جاز حجة الشافعي ان ظاهر هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه يجب ان يجاوز فيه على مورد النص والله اعلم الكسوة في اللغة معناه اللباس وهي كل ما يكتسى به فاما التي تجزي في الكفارة فهو اقل ما وقع عليه اسم الكسوة ازار ورداء وقميص وسراويل وعمامة او مقنعة ثوب واحد لكل مسكين وهو قول ابن عباس رضي الله عنه والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز ان الاسير في العرب كان يجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة فك الرقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب اهل الظاهر ان جميع الرقبات مجزية وقال الشافعي رضي الله عنه الرقبة المجزية في الكفارة كل ذي رقبة سليمة عن عيب يمنع من العمل

صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او انثى بعد ان تكون مومنة ولا يجزي اعتاق الكافرة في شي من الكفارة ولا اعتاق المكاتب ولا شري القريب وهذه المسايل قد ذكرناها في اية الظهار والله اعلم لقايل ان يقول اي فايدة لتقديم الطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه على ان هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداية بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر اما العبد فانه يجب على مولاه طعامه وكسوته ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وفيه مسايل

المسلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكوة فجعل من لا زكاة عليه عادما حجة الشافعي رضي الله عنه انه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة والمعلق على الشرط عدم عند عدم ذلك الشرط فعند وجدان هذه الثلاثة وجب ان لا يجوز الصوم تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك كالامر المضطر اليه وقد راينا في الشرع انه متى وقع التعارض في حق النفس وفي حق الغير كان تقديم حق النفس واجبا فوجب ان يبقى الاية معمولا بها في غير هذه الصورة

المسلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه في اصح قوليه انه يصوم ثلاثة ايام ان شاء متتابعة وان شاء متفرقة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجب التتابع حجة الشافعي رضي الله عنه انه تعالى اوجب صيام ثلاثة ايام والاتي بصوم ثلاثة ايام على التفرق اتى بصوم ثلاثة ايام فوجب ان يخرج عن العهدة حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ما روي في قراة ابي بن كعب وابن مسعود رضي الله عنهما فصوم ثلاثة ايام متتابعات وقرائتهما لا تختلف عن روايتهما الجواب ان القراة الشاذة مردودة لانها لو كانت قرانا لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القرآن ان لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القران وذلك باطل فعلمنا ان القراة الشاذة مردودة فلا تصلح لان تكون حجة وايضا نقل في القراة ان ابي ابن كعب قرا فعدة من ايام اخر متتابعات مع ان التتابع هناك ما كان شرطا اجابوا عنه بانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم بالدرهم اما كان يجزيك فقال بلى قال فالله احق ان يعفو ويصفح قلنا هذا الحديث وان وقع جوابا عن السوال في صوم رمضان الا ان صومه لفظة عام وتعليله عام في جميع الصيامات وقد ثبت في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكان ذلك من اقوى الدلايل على جواز التفريق ها هنا ايضا والله اعلم

المسلة الثالثة من صام ستة ايام عن يمينين اجزاه سوا عين احدى اليمينين ام لا والدليل عليه انه اوجب الله تعالى عليه صيام ثلاثة ايام وقد اتى به فوجب ان يخرج عن العهدة والله اعلم

ثم قال تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة اي ذلك المذكور كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه حذف ذكر الحنث لكونه معلوما كما قال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على ان التكفير قبل الحنث جايز فقال الاية دلت على ان كل واحد من هذه الاشيا الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف فاذا اداها بعد الحلف قبل الحنث فقد ادى الكفارة عن ذلك اليمين واذا كان كذلك وجب ان يخرج عن العهدة قال وقوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين وقبل الحنث فانه يجوز

ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم وفيه وجهان الاول المراد منه قللوا الايمان ولا تكثروا منها قال كثير قليل الالا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت فدل قوله وان بدرت منه الالية على ان قوله حافظ ليمينه وصف منه بانه لا يحلف والثاني واحفظوا ايمانكم اذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا الى التكفير واللفظ محتمل للوجهين الا انه على هذا التقدير يكون مخصوصا بقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فلياتي بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه

ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تشكرون والمعنى ظاهر والكلام في لفظ لعل قد تقدم مرارا والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون اعلم ان هذا هو النوع

الثالث من الاحكام المذكورة في هذا الموضع ووجه اتصاله بما قبله انه تعالى قال فيما تقدم لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة الامور المستطابة للجمهور الخمر والميسر لا جرم بين تعالى انها غير داخلة في المحللات بل في المحرمات واعلم انا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الانصاب والازلام في اول هذه السورة عند قوله وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام فمن اراد الاستقصا فعليه بهذه المواضع وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان الاول سمي الخمر خمرا لمخامرته العقل اي خالطته فسترته والثاني قال ابن الاعرابي تركت فاختمرت اي تغير ريحها والميسر هو قمارهم في الجزور والانصاب هي الهتهم نصبوها يعبدونها والازلام سهام مكتوب عليها خير وشر

واعلم انه تعالى وصف هذه الاربعة بوصفين احدهما قوله رجس من عمل الشيطان والرجس في اللغة لكل ما استقذر من عمل يقال رجس الرجل رجسا ورجس اذا عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد الصوت بالرعد وكان الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل المرتبة في القبح والوصف الثاني قوله من عمل الشيطان وهذا ايضا يحمل لكونه رجسا لان الشيطان نجس خبيث كانه كافر والكافر نجس لقوله انما المشركون نجس والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله تعالى الخبيثات للخبيثين وايضا كل ما اضيف الى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة في كمال قبحه كما قال تعالى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ثم انه تعالى لما وصف هذه الاربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه اي كونوا جانبا منه والهاء عايدة الى الرجس والرجس واقع على الاربعة المذكورة فكان الامر بالاجتناب متناولا للكل الثاني انها عايدة على الاربعة المذكورة فكان الامر بالاجتناب الى المضاف المحذوف كانه قيل انما شان الخمر والميسر او تعاطيهما او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان

واعلم انه تعالى لما امر بالاجتناب عن هذه الاشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة الاولى ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر واعلم انا نشرح وجه العداوة والبغضا اولا في الخمر ثم في الميسر اما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب ان يستانس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم فكان غرضه من ذلك الاجتماع تاكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك ينقلب في الاغلب الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلايهما تحصل المنازعة بين اوليك الاحباب وتلك المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضا فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة ثم بالاخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضا واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين من الاجحاف بارباب الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجا انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شي من ذلك المال والى ان يقامر على لحيته واهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعداء الاعداء لاوليك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضا بين الناس ولا شك ان شدة العداوة والبغضا تفضي الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح الدنيا العالم

فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الازلام ثم افردهما في هذه الاية قلنا لان هذه الاية خطاب مع المومنين بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر والميسر تاكيدا لقبح الخمر والميسر واظهارا ان هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الاية النهي عن الخمر والميسر لا جرم افردهما في اخر الاية بالذكر

واما النوع الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فنقول اما ان شرب الخمر يمنع من ذكر الله فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله واما عن الصلوة فكذلك واما ان الميسر مانع عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة فكذلك لانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا عن ان يخطر بباله شي سواه ولا شك ان هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلوة فان قيل الاية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان تحريمها ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدلايل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين قال تعالى فهل انتم منتهون روي انه لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال

عمر بن الخطاب رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الآية قال انتهينا يا رب واعلم ان هذا
وان كان استفهاما في الظاهر الا ان المراد منه هو النهي في الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال
واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك فكانه قيل له ان
فعله قد ظهر من قبحه ما ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار
المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه الآية تدل على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة بانما
وذلك لان هذه الكلمة للحصر فكانه تعالى قال لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان الا هذه الاربعة وثانيها
انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاصنام ومنه قوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها انه تعالى
امر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب ورابعها انه تعالى قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا
كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة وخامسها انه شرح انواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين وهي وقوع
التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله وعن الصلاة وسادسها قوله فهل انتم منتهون
وهو من ابلغ ما ينهى به كانه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من انواع المفاسد والقبائح فهل انتم مع هذه الصوارف منتهون
ام انتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ وسابعها انه تعالى قال بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واحذروا وظاهره ان المراد منه واطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من امرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر
وقوله واحذروا اي واحذروا عن مخالفتهما في هذا التكليف وثامنها قوله تعالى فان توليتم فاعلموا انما على
رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف واعرض فيه عن حكم الله
تعالى وبيانه يعني انكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانذار
فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذلك الى الله تعالى ولا شك انه تهديد شديد
فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر والله اعلم واعلم ان من انصف
وترك الاعتساف علم ان هذه الآية نص صريح في ان كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر قوله انما يريد الشيطان ان
يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة قال بعده فهل انتم منتهون فرتب
النهي عن الشرب على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن المعلوم في بداية العقول ان تلك المفاسد انما تولد
من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هو كون الخمر مؤثرة في الاسكار فاذا ثبت
هذا وجب القطع بان كل مسكر فهو حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده
علاج والله اعلم

قوله تعالى

ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين

في الآية مسائل **المسألة الاولى** روي انه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا
قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الآية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال
ما كانت محللة وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي انكم حين استقبلتم بيت المقدس استقبلتموه بامري فلا اضيع ذلك كما قال تعالى فاستجاب لهم ربهم
اني لا اضيع عمل عامل منكم **المسألة الثانية** الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فلذلك يجب
ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروبات كما قال تبارك وتعالى ومن لم يطعمه فانه مني وعلى
هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا ان يشربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يوكل ويشرب وقد
تقول العرب تطعم تطعم اي ذق حتى تشتهي واذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذوق صلح للماكول والمشروب معا
المسألة الثالثة زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة
للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الآية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معها
معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن
حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا
كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين آمنوا

وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ولا شك ان هذه للمستقبل لا للماضي
واعلم ان هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روى ابو بكر الاصم انه لما نزل
تحريم الخمر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف اخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الآيات وعلى هذا التقدير
فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص والله اعلم
المسألة الرابعة انه تعالى شرط نفي الجناح لحصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة
لحصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاثة على وجوه الاول قال الاكثرون الاول
عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه القول
الثاني الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية
والثالث اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الاصم رحمه الله القول الثالث اتقوا الكفر ثم
الكبائر ثم الصغائر القول الرابع ما ذكره القفال رحمه الله قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح
في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فوجب على المسلمين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت
مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية عبارة عن المداومة على التقوى المذكور في
الاول والثالث ان يضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق والقول الخامس ان المقصود من هذا التكرير التاكيد
والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان
والتقوى مع ان من المعلوم ان من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول
بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز قلنا
ليس هذا للاشتراط بل لبيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا
لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك
الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا اتقى مؤمنا
وانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح
بين ان تاثير الاحسان ليس شرطا في نفي الجناح فقط بل وفي محبة الله تعالى ولا شك ان هذه الدرجة اشرف الدرجات
واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده والله اعلم

قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم

واعلم ان هذا نوع آخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى الخمر
والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وها هنا مسائل
المسألة الاولى اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم لان اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم
فاذا ترك القسم جيء بهما دالا على القسم **المسألة الثانية** اللام في قوله ليبلونكم الله مفتوحة
لالتقاء الساكنين **المسألة الثالثة** ليبلونكم ليختبرن طاعتكم عن معصيتكم اي ليعاملنكم معاملة
المختبر **المسألة الرابعة** قال مقاتل ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت
الوحش والطير تغشاهم في رحالهم فيقدرون على اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما رأوا مثل ذلك قط
فنهاهم الله تعالى عنها ابتلاء وقال الواحدي الذي تناله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار
الوحش والذي تناله الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع **المسألة
الخامسة** معنى التقليل والتصغير في قوله بشيء من الصيد ان يعلم انه ليس نفسه من الفتن العظام
التي تكون التكليف فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله
تعالى امتحن امة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البحر وهو صيد السمك والله اعلم **المسألة السادسة**
من في قوله من الصيد للتبعيض من وجهين احدهما ان المراد صيد البر دون صيد البحر والثاني صيد
الاحرام دون صيد الاحلال وقال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
المسألة السابعة اراد بالصيد المفعول بدليل قوله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان
بمعنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا ثم قال تعالى ليعلم الله من

يخافه بالغيب وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا
في معناه فقيل يعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا بحذف
المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب ومواعظ **المسألة الثانية** قوله بالغيب فيه
وجهان الاول من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكر في اول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب والثاني من يخافه
بالغيب يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور احد او غيبته كما في حق المنافقين الذين
اذا لقوا امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم **المسألة الثالثة** الباء في قوله بالغيب في محل
النصب بالحال والمعنى من يخافه كونه غائبا عن رؤيته ومثله قوله من خشي الرحمن بالغيب واما معنى
الغيب فقد ذكرناه في قوله تعالى يؤمنون بالغيب ثم قال تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمراد
عذاب الاخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه وجيعا وينزع ثيابه
قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما طائفة
من المؤمنين وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان عليه السلام في الهدهد
لاعذبنه عذابا شديدا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم

وفيه مسائل **المسألة الاولى** في المراد بالصيد قولان الاول انه الذي توحش سواء كان مأكولا
او لم يكن تعالى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وقال زفر يجب بالغا ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل
السبع وهو قول الشافعي رضي الله عنه وسلم ابو حنيفة رحمه الله عليه انه لا يجب الجزاء في قتل الفواسق الخمس وفي قتل
الذئب حجة الشافعي القران والخبر اما القران فهو الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا
انه ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الاية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت
ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا
لان الاصل عدم الضمان تركنا هذا الاصل في ضمان الصيد بحكم هذه الاية فيبقى فيما ليس بصيد على وفق الاصل واما
الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب
والحداة والعقرب والكلب العقور وفي رواية اخرى والسبع الضاري نص في المسألة وثانيها انه صلى الله عليه
وسلم وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا
بذلك الوصف وهذا يدل على كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها مؤذية وصفة الايذاء في السباع
اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع خصها باباحة القتل وانما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد
الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها فوجب ان لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان
السبع صيد فدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر ليث ترديه رمية فاصطيدا
وكقول امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام شعر

صيد الملوك ارانب وثعالب ... واذا ركبت فصيدي الابطال

والجواب قد بينا بدلالة الاية ان ما يحرم اكله ليس بصيد وذلك لا يعارضه شعر مجهول واما بيت علي عليه السلام
فغير وارد لان عندنا الثعلب حلال والله اعلم **المسألة الثانية** حرم جمع حرام وفيه ثلاثة اقوال
قيل حرم اي محرمون بالحج وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالاية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف
المسألة الثالثة قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا وليس له ان يتعرض
للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطير سواء كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما
الحلال فله ان يتصيد في الحل وليس له ان يتصيد في الحرم واذا قلنا وانتم حرم يتناول الامرين اعني من كان محرما
ومن كان داخلا في الحرم كانت الاية دالة على كل هذه الاحكام **ثم قال تعالى**

ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل
للمقتول من الصيد مرفوع لانه صفة لقوله فجزاء قال ولا ينبغي اضافة جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما

قتل

والحية ع

قتل في الحقيقة انما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل مقتول الذي لم يقتله وقوله من النعم مثل ما قتل واما سائر القراء فهم قرؤا
فجزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل قالوا انه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فقد يقولون انا اكرم مثلك
يريدون انا اكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شيء والتقدير ليس كهو شيء وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي
به في الناس كمن مثله في الظلمات والتقدير كمن هو في الظلمات وفيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى فجزاء مثل ما قتل من النعم
كقوله خاتم من فضة **المسألة الثانية** قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطا لا يلزمه شيء وهو قول داود
وقال جمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل عمدا او خطا حجته ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط
وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب ان لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال والذي يؤكد هذا قوله في اخر الاية
ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد دون الخطا وقوله ومن عاد راجع الى ما تقدم ذكره وهذا يقتضي ان الذي
تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطا وحجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك
حراما بالاحرام صار فعله محظورا فلا يسقط حكمه بالخطا كما في حلق الراس وكما في ضمان مال المسلم فانه لما ثبتت الحرمة
لحق المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطا او عمدا فكذا ههنا ويحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم في الضبع كبش اذا قتله المحرم
وبقول الصحابة وفي الظبي شاة وليس فيها ذكر العمد اجاب داود بان نص القران خير من القياس وخبر الواحد وقول الصحابة
المسألة الثالثة ظاهر الاية يدل على انه يجب ان يكون جزاء الصيد مثل المقتول الا انهم اختلفوا
في المثل فقال محمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له مثل ومنه ما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا
مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل الواجب هو القيمة حجة الشافعي رضي الله عنه القران والخبر
والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به
من وجوه اربعة احدها ان جماعة من القراء قرؤا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل ومن قال
انه مثله في القيمة فقد خالف النص وثانيها ان قوما اخرين قرؤا فجزاء مثل ما قتل بالاضافة والتقدير فجزاء
ما قتل من النعم اي فجزاء ما قتل يجب ان يكون من النعم فمن لم يوجبه فقد خالف النص وثالثها قراءة ابن مسعود فجزاؤه
مثل ما قتل من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها ان قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة هذا
صريح في ان ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم يجب ان يكون هديا بالغ الكعبة فان قيل انه يشتري بتلك القيمة
هذا الهدي قلنا النص صريح في ان ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب ان يكون هديا وانتم تقولون الواجب
هو القيمة ثم انه يكون بالخيار ان شاء اشترى بها هديا يهدى الى الكعبة وان شاء لم يفعل وكل ذلك على خلاف النص
واما الخبر فما روى جابر بن عبد الله انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هو فقال نعم وفيه كبش
اذا اخذه المحرم وهذا نص صريح واما الاجماع فهو ان الشافعي قال قد تظاهرت الروايات عن عمر وعثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في روايات البلدان المختلفة وازمان شتى انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم
فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بعناق
وفي رواية بعناق وفي الضب بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشياء شبها بالصيد
من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلفت باختلاف الاسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هي الانثى
واليربوع هي الفارة الكبيرة تكون في الصحراء والجفرة انثى اولاد المعز المنفصل من امها والذكر جفر والعناق الانثى
من اولاد المعز اذا قربت تمام الحول واما القياس فهو ان المقصود من الضمان جبر الهالك ولا شك ان المماثلة كلما
كانت اتم كان الجبر اتم فكان الايجاب اولى والله اعلم حجة الشافعي رحمه الله لا نزاع ان الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل
فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم هو القيمة في هذه الصورة فوجب ان يكون في
سائر الصور كذلك لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد والجواب ان حقيقة المماثلة امر معلوم
فالشارع اوجب رعاية المماثلة فيجب رعايتها باقصى الامكان فان امكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم يمكن
رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء به للضرورة **المسألة الرابعة** جماعة محرمون قتلوا صيدا قال
الشافعي لم يجب عليهم الا جزاء واحد وهو قول احمد واسحق وقال ابو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله يجب على كل
واحد منهم جزاء واحد حجة الشافعي رضي الله عنه ان الاية دلت على ان الواجب هو المثل ومثل الواحد واحد ويؤكد
هذا ما روي ان عمر قال مثل قولنا حجة ابي حنيفة رحمه الله ان كل واحد منهم قاتل فوجب ان يجب على كل واحد
جزاء كامل بيان الاول ان جماعة لو حلف كل واحد منهم ان لا يقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة
وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت ان كل واحد منهم قاتل وجب ان يجب على كل واحد

بمكان

منهم جزاء كاملا لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فقوله من قتله منكم متعمدا صيغة عموم تتناول كل القاتلين اجاب الشافعي بان القتل شي واحد فيمتنع حصوله بتمامه من فاعل واحد فاذا اجتمعوا فالمجموع فعل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة واذا ثبت ان كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت الاية واما قتل الجماعة بالواحد فذلك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في ايجاب الكفارات المتعددة والله اعلم

المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه المحرم اذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال جزاءه وقال ابو حنيفة يضمن حجة الشافعي ان وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الاية والدلالة ليست بقتل فوجب ان لا يجب الضمان ولانه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة كقيمة القتل والدية وكالدلالة على مال المسلم حجة ابي حنيفة انه سئل عمر عن هذه المسئلة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على ان عليه الجزاء وعن ابن عباس انه اوجب الجزاء على الدال اجاب الشافعي بان نص القران خير من اثر بعض الصحابة

المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه ان جرح ظبيا فنقص عن قيمته العشر فعليه عشر قيمة شاة وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة داود ان الاية دالة على ان شرط وجوب الجزاء هو القتل فاذا لم يوجد القتل وجب ان لا يجب الجزاء البتة وجوابه ان المعلق على القتل وجوب مثل المقتول وعندنا انه لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله

المسئلة السابعة اذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم قال الشافعي رضي الله عنه يحرم وعليه الجزاء وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يحرم حجة الشافعي ان سبب الذبح مركب من اجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور في الحرم وما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال لا سيما في الذبح الذي الاصل فيه الحرمة وحجة ابي حنيفة ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهي له عن الاصطياد حال كونه محرما وحال كونه في الحرم فلما لم يوجد واحد من هذين الامرين وجب ان لا تحصل الحرمة والله اعلم

المسئلة الثامنة الحلال اذا اصطاد صيدا فادخله الحرم لزم الارسال فان ذبحه حرم ولزم الجزاء هذا قول ابي حنيفة وقال الشافعي يحل وليس عليه ضمان حجة الشافعي قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم حجة ابي حنيفة رضي الله عنه قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهي عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول الصيد الذي يصطاده في الحل والذي يصطاده في الحرم

المسئلة التاسعة اذا قتل المحرم صيدا وادى جزاءه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزاء اخر وقال داود لا يجب حجة الجمهور قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي ان علة وجوب الجزاء هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم عند تكرر العلة فان قيل اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لم يقع الا طلاق واحد قلنا الفرق ان القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرر الحكم بتكرر العلة اما ههنا دخول الدار شرط لوقوع الطلاق فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط حجة داود قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة والله اعلم

المسئلة العاشرة قال الشافعي رضي الله عنه اذا اصاب صيدا اعور او مكسور اليد والرجل فداه بمثله والصحيح احب الي وعلى هذا الكبير اولى من الصغير ويفدي الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاولى ان لا يغير لان نص القران ايجاب المثل والانثى وان كانت افضل من الذكر من حيث انها تلد فالذكر افضل من الانثى من حيث ان لحمه اطيب وصورته احسن والله اعلم ثم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان منكم اي من اهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول ابي حنيفة في ايجاب القيمة فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد فاما الخلقة والصورة فمشاهدة لا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى عن الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرنا انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي الى ابي بكر رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال ابو بكر ابي بن كعب فقال الاعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شي امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه كان محرما فضرب ظبيا فمات فسال عمر بن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى قال عليه شاة قال وانا ارى ذلك قال اذهب فاهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المومنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره قال فجاءنا عمر وعلاني بالدرة وقال اتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن

المسئلة الثانية

قال الشافعي رضي الله عنه الذي له مثل ضربان فما حكمت الصحابة فيه بحكم لا يعدل عنه الى غيره لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم به الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس الثلاثة من النعم فكلما كان اقرب شبها به يوجبانه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي رضي الله عنه الاية دلت على انه يجب ان يحكم به ذوا عدل منكم فاذا حكم به من الصحابة فقد دخل تحت الاية ثم ذلك اولى لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل

المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون القاتل احد العدلين اذا كان اخطا فيه وان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويمات المتلفات حجة الشافعي ان الله تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل وايضا روي عن بعض الصحابة انه اوطا فرسه ظبيا فسال عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت اعدل يا امير المومنين فاحكم فقال عمر انما امرتك ان تحكم وما امرتك ان تزكيني فقال اري فيه جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال اصحابنا يجوز ان يكونا قاتلين

المسئلة الرابعة لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان اخران بمثل اخر فيه وجهان احدهما يتخير والاخر ياخذ بالاغلظ

المسئلة الخامسة قال بعض منكري القياس دلت الاية على ان العمل بالقياس والاجتهاد جائز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لانه لا شك ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة شاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات واروش الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الاية ومنها عمل العامي بالفتوى ومنها العمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول ان ادعيتم انه تشبيه صورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل وان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور كونه حجة في مسئلة القياس الا اذا قستم هذه المسئلة على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل وايضا فالفرق ظاهر بين البابين لان في جميع الصور المذكورة الحكم انما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق كل المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام الاشخاص الجزئية متعذر اما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الواقعة الى اخر الدهر غير متعذر فظهر الفرق والله اعلم ثم قال تعالى هديا بالغ الكعبة وفيه مسائل

المسئلة الاولى في الاية وجهان الاول ان معنى يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به شيئا يشتري به شيء وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا بغيره والثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا يشتري به ما يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه وعند التحقيق لهذين الاعتبارين فالذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة

المسئلة الثانية بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله قوله عارض ممطرنا

المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقا لها ونظير هذه الاية قوله ثم محلها الى البيت العتيق

المسئلة الرابعة معنى بلوغه الكعبة ان يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم قال الشافعي رضي الله عنه يجب عليه ان يتصدق به في الحرم ايضا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه له ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي ان له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي رضي الله عنه ان الذبح ايلام فلا يجوز ان يكون قربة بل انما يكون قربة بسبب ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة يوجب ايصال تلك الهدية الى اهل الحرم والكعبة وحجة ابي حنيفة رحمه الله انها لما وصلت الى الكعبة فقد صارت هديا بالغ الكعبة فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وفيه مسائل

المسئلة الاولى في الاية وجهان الاول قرا نافع وابن عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة والباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير تنوين اما وجه القراءة فهي انه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة اشياء الهدي والطعام والصيام حسنت الاضافة فكانه قيل كفارة طعام لا كفارة هدي ولا كفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الاشياء واما وجه قراءة من قرا او كفارة بالتنوين فهو انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم يضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة

لسبب للطعام وانما الكفارة لقتل الصيد **المسئلة الثانية** قال الشافعي ومالك وابو حنيفة رحمهم الله
تعالى كلمة او في هذه الاية للتخيير وقال احمد وزفر رحمهما الله انها للترتيب
وقال احمد وزفر رحمهما الله انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة او في اصل اللغة للتخيير والقول بانها للترتيب
ترك للظاهر حجة الثاني ان كلمة او قد تجي لا بمعنى التخيير كما في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ لا يدل
على التخيير والدليل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا ما شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال
امره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل ابلغ في العقوبة من اخراج الطعام
فالتخيير لا يقدح في العذر الحاصل من العقوبة في ايجاب المثل والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال
الشافعي رضي الله عنه اذا قتل صيدا له مثل فهو مخير بين ثلاثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم المثل دراهم
واشترى بها طعاما وتصدق بها وان شاء صام واما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير بين شيئين بين ان يقوم
الصيد الذي له مثل ثم يشتري بالدراهم الطعام بقيمة مثله وقال ابو حنيفة ومالك اذا اشترى الطعام بقيمته حجة
الشافعي ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كل عدل الصوم
في المنظر بنفس الصيد وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلف اذا وجب اعتبر
انما اوجب مثلا للمتلف فوجب ان يقدر به **المسئلة الرابعة** اختلفوا في موضع التقويم
التقويم بالمكان الذي قتل الصيد فيه وقال الشعبي يقوم بمكة بثمن مكة **المسئلة**
الخامسة قال الفراء العدل ما عدل الشيء من غير جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك وعدل
شاتك اذا كان غلاما يعدل غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل
العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى به والعدل تقويمك الشيء
بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندي
رطلان عسلا وملء بيت قتا والاصل فيه ادخال حرف من فيه فان لم يذكر نصبته تقول رطلان من العسل وملء
بيت من القت والله اعلم **المسئلة السادسة** مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يصوم بكل مد يوما
ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسئلة انهما
توافقا على ان الصوم مقدر بطعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد وعند ابي حنيفة مقدر بنصف الصاع على
ما ذكرناه في كفارة اليمين والله اعلم **المسئلة السابعة** زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في تعيين
احد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى اوجب على قاتل الصيد
احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين هذه الاشياء وحجة محمد انه تعالى
ذكر الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا او كذا او كذا وجوابنا ان تأويل الاية فجزاء مثل ما
قتل من النعم او اطعام مساكين او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما
في الخلقة او القيمة والله اعلم ثم قال تعالى ليذوق وبال امره وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الثقل المكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرأ
والطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا يستهضم وقال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا **المسئلة**
الثانية انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خير بين ثلاثة اشياء اثنان منها يوجب تنقيص المال
وهو ثقيل على الطبع وهو الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا
ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع
حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم في حال الاحرام ثم قال عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله
عزيز ذو انتقام وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاية وجهان الاول عفا الله عما مضى في
الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام والقول الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء عليه
الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم
من ان يكفر بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء اليه ومن عاد
فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه بالجزاء فالجزاء
يقتضي ان هذا الانتقام كاف في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر وذلك يقتضي

ان لا يجب

ان لا يجب الجزاء عليه والله اعلم **المسئلة الثانية** قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله
ومن كفر فامتعه قليلا وفي قوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا اي في هذه الايات اضمارا تقديره والتقدير
ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف بخسا ولا رهقا وبالجملة فلا بد من اضمار
مبتدا يصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه خبرا فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه
فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدا احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط
بالشرط فلا يصير الفاء لغوا والله اعلم

قوله تعالى

احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة

فيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان
وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة رحمه الله
انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون انه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الاية والمراد بالبحر جميع المياه
والانهار **المسئلة الثانية** انه تعالى عطف البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة
وذكروا فيه وجوها الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال
حيوته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر او نضب عنه الماء من غير معالجة في اخذه وهذا هو الاصح مما قيل في
هذا الموضع والوجه الثاني ان صيد البحر هو الطري واما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لانه لما صار
عتيقا سقط عنه اسم الصيد وهذا قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف فان الذي
صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار والثالث ان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون
لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد
حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر **المسئلة الثالثة** قال الشافعي
رضي الله عنه السمكة الطافية في البحر محللة وقال ابو حنيفة محرمة حجة الشافعي القرآن والخبر اما
القرآن فهو انه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان يحل لقوله تعالى صيد البحر وطعامه واما الخبر فقوله
صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله وللسيارة
يعني احل صيد البحر للمقيم والمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر والله اعلم **المسئلة الخامسة**
في انتصاب قوله متاعا لكم وجهان الاول قال الزجاج انتصب لكونه مؤكدا لانه لما قيل احل لكم كان دليلا
على متعتم به كانه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا على انه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني
قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له اي احل لكم تمتيعا لكم ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع
من هذه السورة قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم
حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما **المسئلة الثانية** صيد البحر هو الذي لا يعيش
الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذلك كله
صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء
المسئلة الثالثة اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال
هل يحل للمحرم وفيه اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكرهه الثوري واسحق
انه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لان صيد البر يدخل
فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال فكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل
عن اسحق بن عبد الله الحارثي عن ابيه قال كان الحارث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه
الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن ابي طالب فجاءه الرسول فقال له كل فقال اطعموه قوما حلالا
فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى اليه رجل
حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكله قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده ولا يصطاد
له وهو قول الشافعي والحجة فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم والقول الثالث انه اذا اصيد للمحرم بغير اعانته واشارته

حاله وهو قول ابي حنيفة وروي عن ابي قتادة انه اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين له فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء اوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل واعلم ان هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القران بخبر الواحد والثاني في غاية الضعف والله اعلم ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية

قوله تعالى

جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي

اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى حرم في الاية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين ان الحرم كما انه سبب لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الافات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والاخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر قيما بغير الف ومعناه المبالغة في كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله دينا قيما والباقون بالالف وقد استقصينا ذلك في سورة النساء **المسئلة الثانية** جعل فيه قولان الاول انه بين وحكم والثاني انه صير فالاول بالامر والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه **المسئلة الثالثة** سميت الكعبة كعبة لارتفاعها يقال للجارية التي تبدا ثدياها وخرج كاعب وكعب الانسان سمي كعبا لنتوه عن الساق والكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر امرها في العالم سميت بهذا الاسم ولذلك فانهم يقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه **المسئلة الرابعة** قوله قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ثم ذكروا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الافاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج اليه والله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق ولاجل التجارة ياتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على اهل مكة والثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا في الحرم وكان اهل الحرم امنين على انفسهم واموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه وابنه في الحرم لم يتعرض له ولو جنى الرجل اعظم الجنايات ثم التجا الى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيمة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم والرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك اسبابا لحط الخطايا ولارتفاع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل هذه الاية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان الكعبة سبب لقوام الناس **المسئلة الخامسة** المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم **المسئلة السادسة** اعلم ان الاية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشياء سببا لقيام الناس وقوامهم الاول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس واما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا امنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاقوات ما كان يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لتفانوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا وهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما الثالث فهو الهدي وهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى

الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قواما للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي قد قلده وقلد نفسه من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع ولا يتعرض له البتة ولم يتعرض لصاحبها ايضا وكل ذلك انما كان لان الله تعالى اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده او تقرب اليه صار امنا عن جميع الافات والمخافات فلما ذكر تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه ثم قال تعالى ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شيء عليم والمعنى ان الله تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار هذا سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام ولما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى عالما في الازل بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفنا وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامان في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة فحينئذ تستقيم مصالح معاشهم في ذلك الزمان وفي ذلك المكان وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان افعاله تعالى محكمة متقنة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لاجل ان يصير ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة وبعض الازمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاحكام والاتقان فيكون ذلك دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على ان صانع العالم سبحانه عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال ذلك لتعلموا ان الله تعالى ثم قال ان ذلك التدبير اللطيف لاجل ان تتفكروا فيه فتعلموا انه تدبير لطيف وفعل محكم متقن فتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه سبحانه صفة قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال وان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقرير والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم

ولما ذكر تعالى انواع رحمته لعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرجاء والرحمة اغلب لانه تعالى ذكر قبله انواع رحمته وكرامته ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهو ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة والظاهر ان الختم لا يكون الا على الرحمة ثم قال تعالى

ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون

اعلم انه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبكم وانا عالم بما تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم ثم قال قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث واعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه

التكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه بالترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث
والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان احدهما ان يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثاني الذي يكون
روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله وطاعته وذلك
لان الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند ارباب الطبائع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة
بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة المقدسة واما الارواح العارفة
بالله المواظبة على خدمة الله فانها تصير مستنيرة بانوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة
الطاهرة فكما ان الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة
بينهما في عالم الروحانيات اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل ومنفعة طيبه مختصرة واما خبث
الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة ابدية وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب
من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان
هذا من اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني الذي يكون
خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار ايضا وعظيم اللذة الا انه مع كثرة
مقداره ولذاذة متناوله وجدانه سبب للحرمان عن السعادات الابدية الباقية السرمدية التي اليها الاشارة بقوله
والباقيات الصالحات خير عند ربك واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو اعجبك كثرة الخبيث يمتنع ان يكون مساويا
للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما ذكر
تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات عن المعصية اتبعها بوجه اخر يؤكدها فقال فاتقوا
الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا
على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية العاجلة والاجلة **قوله تعالى**

يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تع
لما قال ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما
لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك
الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ
وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخرى على سبيل التعنت
كما قال تعالى حاكيا عنهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا
رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلائل على صحة دعواي
في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل
اظهارها يوجب ما يسوؤكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين
لما سمعوا مطالبة الكفار للرسول بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها يوجب ما يسوؤهم والوجه الثالث
ان هذا متصل بقوله تعالى والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال
مخفية ان تبد لكم تسؤكم **المسئلة الثانية** اشياء جمع شيء وانها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع
الصرف وجوه الاول قول الخليل وسيبويه ان قولنا شيء جمعه في الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع همزتين
في اخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول الكلمة فجعلت لفعاء وذلك يوجب منع الصرف لدلالة اوجه
واحدها مذكور واثنان خطرا بالبال الاول وهو المذكور وهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل
حمراء لا جرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء والثاني لما كانت في الاصل شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك شبيها بالعدول
كما في عامر وعمر وزافر وزفر والعدل احد اسباب منع الصرف والثالث وهو انا لما قطعنا الحرف الاخير منه
وجعلناه اوله فالكلمة من حيث انه قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة ونصف الكلمة لا تقبل الاعراب
ومن حيث ان ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية بل الصقناه باوله كانت الكلمة كانها باقية
فبنيناها فلا جرم منعناه بعض وجوه الاعراب دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا

المقام

المقام والوجه الثاني في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان اشياء وزنه افعلاء كقولك اصدقاء
واصفياء ثم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فحذفوا الهمزة فلما كان اشياء في الاصل اشيئاء على وزن اصدقاء وافعلاء
وكان ذلك مما لا يجري فيه الصرف فكذا ههنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائي وهو ان اشياء على وزن افعال الا انهم
لم يصرفوا لكونه شبيها في الظاهر بحمراء وصفراء والزمه الزجاج ان لا يصرف ابناء واسماء وعندي ان سؤال الزجاج ليس
بشيء لان الكسائي ان يقول القياس يقتضي ان ذلك في الابناء والاسماء الا انه ترك العمل به للنص لان النص اقوى من
القياس ولم يوجد النص في لفظ الاشياء فوجب الجري فيه على القياس ولان المحققين من النحويين اتفقوا على ان
العلل النحوية لا توجب الاطراد الا ترى انا اذا قلنا الفاعلية توجب الرفع لزمنا ان نحكم بحصول الرفع في جميع
المواضع كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هذا بل نقول القياس هذا فنعمل به الا اذا عارضه النص فكذلك القول فيما
اورده الزجاج على الكسائي والله اعلم **المسئلة الثالثة** روى انس انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم
فاكثروا المسئلة فقام على المنبر فقال سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا الا حدثتكم فقام
عبد الله بن ابي حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك
ويروى عن عكاشة بن محصن قال يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عاد مرتين
او ثلثا فقال صلى الله عليه وسلم ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم
فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم
عن شيء فاجتنبوه وقام اخر وقال يا رسول الله اين ابي قال في النار ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم
قام عمر وقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم ان السؤال عن الاشياء
ربما ادى الى ظهور احوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت
عما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي سأل عن ابيه فانه لم يأمن ان يلحقه الرسول صلى الله عليه وسلم بغيره وقال
ان اعظم المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال اذ لم يؤمن ان يقول في الحج انه واجب في كل عام فكان عبيد بن عمير
يقول ان الله احل وحرم فما احل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك اشياء لم يحلها ولم يحرمها فذلك عفو من الله
ثم يتلو هذه الاية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد
حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء ابدت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها ابديت لهم وان ابديت لهم
ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوؤهم ولا يسرهم والوجه الثاني في تاويل الاية
ان السؤال على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي عنه
بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والنوع الثاني من السؤال السؤال عن شيء نزل به القران لكن السامع
لم يفهمه كما ينبغي فههنا يجب السؤال وهو المراد بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القران تبد لكم والفائدة
في ذكر هذا القسم انه لما منع في الاية من السؤال اوهم ان جميع انواع السؤال ممنوعة فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم
عن ذلك القسم فان قيل قوله وان تسألوا عنها هذا الضمير عائد الى الاشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن اشياء
فكيف يعقل في اشياء باعيانها ان يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا قلنا الجواب عنه من وجهين الاول
جاز ان يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القران بها ومامورا به بعد نزول القران بها الثاني انهما وان
كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسئولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا في
الحقيقة نوعين مختلفين الوجه الثالث في تاويل الاية ان قوله لا تسألوا عن اشياء دل على سؤالهم عن تلك الاشياء
فقوله ان تسألوا عنها اي وان تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القران يبين لكم ان تلك السؤالات هل
هي جائزة ام لا فالحاصل ان المراد من هذه الاية ان يبحث السؤال اولا وهل يجوز السؤال عن كذا وكذا ام لا ثم قال
تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الاول عفا الله عما سلف من مسئلتكم الرسول واغضابكم له بسببها فلا تعودوا
الى مثلها الثاني انه تعالى ذكر ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابدت لهم ساءتهم فقال عفا الله عنها يعني عما
ظهر عند تلك السؤالات مما يسوؤكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم الثالث في الاية تقديم وتاخير
والتقدير لا تسألوا عن اشياء عفا الله عنها ان تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لان الكلام اذا استقام
من غير تغيير النظم لم يجز المصير الى التقديم والتاخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها اي امسك عنها
وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهو كقوله صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق اي خففت
عنكم باسقاطها ثم قال والله غفور حليم وهذه الاية تدل على ان المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه
في الوجه الاول **قوله تعالى** قد سألها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين قال المفسرون يعني قوم

صالح سالوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا ارنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو اسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم وقالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه فسالوا ثم كفروا وقوم عيسى سالوا المائدة ثم كفروا بها فكانه تعالى يقول اولئك سالوا فلما اعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسالوا اشيا فلعلكم ان اعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فان قيل انه تعالى قال اولا لا تسالوا عن اشيا ثم قال هاهنا قد سالها قوم وكان الاولى ان يقول قد سال عنها قوم فما السبب في ذلك قلنا الجواب من وجهين الاول ان السؤال عن الشي عبارة عن السؤال عن حال من احوال الشي وصفة من صفاته وسؤال الشي عبارة عن طلب ذلك الشي في نفسه يقال سالته درهما اي طلبت منه الدرهم ويقال سالته عن صفة الدرهم وعن نعته فالمتقدمون انما سالوا من الله اخراج الناقة من الصخرة وانزال المائدة من السماء فهم سالوا انفس الشي واما اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ما سالوا ذلك وانما سالوا عن احوال الاشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان في النوع اختلف العبارة الا ان كل واحد من القسمين يشتركان في وصف واحد وهو انه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة اليه وفيه خطر المفسدة والشي الذي لا يحتاج اليه ويكون فيه خطر المضرة وجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى ان قوم محمد صلى الله عليه وسلم في السؤال عن احوال الاشياء مشابهون لاولئك المتقدمين في سؤال تلك الاشيا في كون كل واحد منها فضولا وخوضا فيما لا فائدة فيه الوجه الثاني في الجواب ان الضمير في قوله قد سالها قوم عائد الى الاشياء التي سالوا عنها بل عائد الى سؤالاتهم عن تلك الاشيا والتقدير قد سال تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما اجيبوا عنها اصبحوا بها كافرين قوله تعالى

ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام

اعلم انه تعالى لما منع الناس من البحث عن امور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام امور ما كلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على انفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وان كانوا في غاية الحاجة الى الانتفاع بها بين تعالى ان ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة قوله ما جعل الله فاعلم انه تعالى فعل وعمل وجعل وطفق وانشا واقبل فبعضها اعم من بعض والثرها عموما فعل لانه واقع على اعمال الجوارح واعمال القلوب اما انه واقع على اعمال الجوارح فظاهر واما انه واقع على اعمال القلوب فالدليل عليه قوله تعالى لو شا الله ما اشركنا ولا اباونا الى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم واما عمل فانه اخص من فعل لانه لا يقع الا على اعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم والقصد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم نية المومن خير من عمله جعل النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية خيرا من نفسها واما جعل فله وجوه الاول الخلق ومنه قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وثانيها الخلق ومنه قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله انا جعلناه قرانا عربيا اذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله اي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا امر به ثم ذكر تعالى هاهنا اربعة اشيا اولها البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته اذا شق اذنها وهي بمعنى المفعولة قال ابو عبيدة والزجاج الناقة اذا انتجت خمسة ابطن وكان اخرها ذكرا شقوا اذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لالهتهم لا تجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن فلو ولا تمنع من مرعى ولا ينتفع بها واذا لقيها المعيي لم يركبها واما السائبة فهي فاعلة من ساب اذا جرى على وجه الارض يقال ساب الما وسابت الحية فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب حيث شات وقيل في المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيه وجوها احدها قال ابو عبيدة وهو ان الرجل كان اذا مرض او قدم من سفر او نذر نذرا او شكر نعمة سيب بعيرا وكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها وثانيها قال الفرا اذا ولدت الناقة عشرة ابطن كلهن اناث لم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها الا ولد او ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة هي التي سيبت للاصنام اي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشا فيجي به الى السدنة وهم خدم الهتهم فيطعمون من لبنها ابنا السبيل ورابعها السائبة هو العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث واما الوصيلة قال المفسرون اذا ولدت الشاة انثى فهي لهم وان ولدت ذكرا فهو لالهتهم فان ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها واما الحامي فيقال حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب ولد ولده قيل حمي ظهره اي حفظ عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ما ولا مرعى الى ان يموت فحينئذ ياكله الرجال والنسا وثانيها اذا انتج عشرة ابطن قالوا حمي ظهره حكاه ابو مسلم وثالثها الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيحمي وهو من الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فان قيل اذا جاز اعتاق العبيد والاما فلم لا يجوز اعتاق هذه البهايم عن الذبح والايلام والاتعاب

قلنا

قلنا الانسان مخلوق لخدمة الله وعبوديته فاذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى فكان ذلك عبادة مستحسنة اما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير ان يحصل في مقابلتها فائدة فظهر الفرق وايضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه اما البهيمة اذا اعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق والله اعلم ثم قال تعالى

ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون

قال المفسرون ان عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان اول من غير دين اسماعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام قال النبي صلى الله عليه وسلم ولقد رايته في النار يوذي اهل النار ريح قصبه والقصب المعا وجمعه الاقصاب ويروى يجر قصبه في النار قال ابن عباس قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي واصحابه يفترون على الله هذه الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم هذه الانعام والمعنى ان الروسا يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم لا يعقلون فلا جرم ينسبون هذه الاكاذيب من اولئك الروسا ثم قال تعالى

واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان

والمعنى معلوم وهو رد على اصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم ان الواو في قوله اولو كان اباوهم والواو في الحال قد دخلت عليها همزة الانكار وتقديره احسبهم ذلك ولو كان اباوهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى ان الاقتدا انما يجوز بالعالم المهتدي وانما يكون عالما مهتديا اذا بنى قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب ان لا يجوز الاقتدا به والله اعلم قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لما بين انواع التكاليف والشرائع والاحكام ثم قال ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فكانه تعالى قال ان هولاء الجهال مع ما تقدم من انواع المبالغة في الاعذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشي منه بل بقوا مصرين على جهالتهم مجدين على ضلالتهم فلا تبالوا ايها المومنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لاوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال يا ايها الذين امنوا لا يضركم من ضل اذا اهتديتم والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اي احفظوا انفسكم من ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة اسماء الافعال تقول العرب عليك وعندك ودونك فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها يقال عليك زيدا كانه قيل خذ زيدا فقد علاك اي اشرف عليك وعندك زيدا اي حضر فخذه ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في اجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم انفسكم بالرفع عن نافع والله اعلم **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول ما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من اهل الكتاب الجزية من بعض الكفار دون البعض نزلت هذه الاية لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم على الهدى وثانيها ان المومنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم فقيل لهم عليكم انفسكم وما كلفتم من اصلاحها والمشي بها في طرق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والاقرب عندي انه لما حكى عن بعضهم انهم اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا ذكر تعالى هذه الاية والمقصود منها بيان انه لا ينبغي للمومنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يكونوا مصرين على دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل اولئك الجاهلين اذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين عليه **المسئلة الرابعة** فان قيل ظاهر هذه الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الاية لا تدل على ذلك بل توجب

ان المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بركوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلايل ٥
خطب الصديق رضي الله عنه فقال انكم تقرؤن هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم وتضعونها في غير موضعها
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا المنكر ولم ينكروه يوشك ان يعمهم الله بالعقاب
والوجه الثاني في تاويل الاية ما روي ابن مسعود وابن عمر انهما قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا في اخر الزمان
قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الاية ليس هذا بزمانها ما دامت قلوبكم واحدة ولم يلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم
باس بعض فامروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء والبستم شيعا فكل امرى نفسه وعند ذلك جاء تاويل
هذه الاية وهذا الدليل عندي ضعيف لان قوله يا ايها الذين امنوا خطاب عام وهو ايضا خطاب
الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويختص بالغايب والوجه الثالث في تاويل الاية ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك
فقال هذه اوكد اية في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قال عليكم انفسكم يعني عليكم اهل دينكم
ولا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم يعني اهل دينكم فقوله عليكم انفسكم بان يعظ بعضكم بعضا
في الخيرات وينفره عن القبايح والسيات والذي يوكد ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه احفظوا انفسكم
وكان ذلك امرا بان نحفظ انفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا
الوجه الرابع ان الاية مخصوصة بالكفار الذين علم انهم لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف
فهاهنا لا يجب على الانسان ان يامرهم بالمعروف والذي يوكد هذا الامر ما ذكرنا في سبب النزول ان الاية
نازلة في المنافقين من حيث عيروا المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب دون المشركين الوجه الخامس ان الاية
مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه وعلى عرضه وعلى ماله فهاهنا
عليه نفسه لا يضره ضلالة من ضل وجهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر
الوجه السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك الوجه السابع
عليكم انفسكم في اداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك فلا تتحسروا
من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفهم فلا يضركم ضلال غيركم الوجه الثامن انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله
لا تكلف الا نفسك وذلك لم يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول صلى الله عليه وسلم فكذا هاهنا **المسئلة**
الخامسة قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله عليكم انفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان
احدهما على وجه الخبر اي ليس يضركم من ضل والثاني ان حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد
ثم قال تعالى الى الله مرجعكم جميعا يريد مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم باعمالكم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم

وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان سبب نزول هذه الاية ان تميم الداري واخاه
عديا كانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما
قدموا الشام مرض بديل فكتب بديل كتابا فيه نسخة جميع ما معه فالقاه فيما بين الاقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك
ثم اوصى اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله فمات بديل فاخذا من متاعه اناء فضة منقوشة بالذهب
فيها ثلثمائة مثقال ودفعا باقي المتاع الى اهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الاناء
فقالوا لتميم وعدي اين الاناء فقالا لا ندري والذي دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانزل الله هذه الاية **المسئلة الثانية** قوله شهادة بينكم يعني شهادة ما بينكم
كناية عن التنازع والتشاجر وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم عند وقوع
التنازع وحذف ما من قوله ما بينكم جايز لظهوره قوله هذا فراق بيني وبينك اي ما بيني وبينك وقوله
لقد تقطع بينكم في قول من نصب وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية يعني الشهادة المحتاج اليها عند
حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله حضر احدكم لان زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية فعرف ذلك
الزمان بهذين الامرين الواقعين فيه وهو كما يقال ايتك اذا زالت الشمس حين صلوة الظهر والمراد بحضور الموت
مشارفته وظهور امارات وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله
اذا حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت عين زمان
الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين وانما يحصل هذا الملازمة عند وجوب الوصية ثم قال تعالى

عمن كان كاملا في الاسلام وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام
اتقوا الله ان كنتم مومنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الوجه الثاني في الجواب انهم كانوا مومنين الا
انهم طلبوا هذه الاية ليحصل لهم مزيد الطمانينة كما قال ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمين قلبي فان مشاهدة مثل هذه
الاية لا شك انها تورث الطمانينة ولهذا السبب قالوا وتطمين قلوبنا الوجه الثالث في الجواب ان مرادهم
من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جايز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله تعالى لما كانت موقوفة على
رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شي من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة
كالمنافي من جهة القدرة وهذا الجواب مبني على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل
قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير
مقدور الوجه الرابع قال السدي هل يستطيع ربك اي هل يطيعك ربك ان سالته وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى
اطاع والسين زايدة الوجه الخامس لعل المراد بالرب هو جبرئيل صلى الله عليه وسلم لانه كان يربيه ويخصه بانواع
الاعانة ولذلك قال تعالى في اول الاية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يربيك ويخصك بانواع
الكرامة فهل يقدر على انزال مايدة من السماء عليك الوجه السادس انه ليس المقصود من هذا السوال الشك في
بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن ياخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا
ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان يشك فيه فكذا هاهنا والله اعلم **المسئلة الثالثة**
قال الزجاج المايدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكانها تميد بما عليها وقال ابن الانباري سميت مايدة لانها
عطية من قول العرب ماد فلان فلانا يميده ميدا اذا احسن اليه فالمايدة على هذا القول فاعلة من الميد يعني
معطية قال ابو عبيدة المايدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية واصلها ميدة ميد بها صاحبها اي اعطيها
وتفضل عليه بها والعرب تقول مادني فلان يميدني اذا احسن الي ثم قال تعالى

قال اتقوا الله ان كنتم مومنين

وفيه وجهان الاول قال عيسى اتقوا الله في نفس المعجزة فانه جار مجرى التعنت والتحكم وذلك من العبد في حضرة
الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني انه امرهم بالتقوى
سببا لحصول هذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة يعني ان كنتم مومنين بكونه سبحانه قادرا على انزال المايدة فاتقوا الله ليصير تقواكم
وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم قال تعالى

قالوا نريد ان ناكل منها وتطمين قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين

والمعنى انهم لما طلبوا قال عيسى لهم انه قد تقدمت معجزات كثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات
الباهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المايدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان ناكل منها
فان الجوع قد غلبنا فلا نجد طعاما اخر وثانيها انا وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه
المايدة ازداد اليقين وقويت الطمانينة وثالثها انا وان علمنا باخبار المعجزات صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه
المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتاكدت الطمانينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات التي اوردتها كانت معجزات
ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم واذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم
يحضروها من بني اسرائيل او نكون من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى

قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مايدة من السما تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا واية منك

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اما الكلام في اللهم فقد تقدم بالاستقصاء في سورة ال عمران في قوله
تعالى قل اللهم مالك الملك وقوله اللهم ندا وقوله ربنا ندا ثاني واما قوله تكون لنا صفة للمايدة وليست بجواب
الامر وفي قراة عبد الله تكن لانه جعله جواب الامر قال الفرا وما كان من نكرة قد وقع عليها امر جاز في الفعل بعده
الجزم والرفع ومثاله قوله هب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع وقوله فارسله معي ردا يصدقني بالجزم والرفع

واما قوله عيدا لاولنا وآخرنا اي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا نزلت يوم الاحد
فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود فاصله من العود
فسمي العيد عيدا لانه يعود كل سنة بفرح جديد وقوله وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا
اي وارزقنا طعاما نأكله وانت خير الرازقين ومعناه ظاهر **المسألة الثانية** تأمل في هذا
الترتيب فان الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل فقالوا نريد ان نأكل منها واخروا
الاغراض الدينية الروحانية فاما عيسى فانه لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية واخر غرض
الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية
ثم ان عيسى عليه السلام لشدة صفاء وقته واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل من الرزق
فقال وارزقنا وانت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وقوله انزل علينا انتقال من الذات الى
الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث
انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا
اساده الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون ثم

اشاره

قال وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله وهو ترقي مرة اخرى من الادون (اخس)
الى الاشرف وعند هذا يلوح لك سمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا
من اهله **المسألة الثالثة** في قراءة زيد تكن لنا عيدا لاولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الآية ثم قال

تعالى اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى**
قرأ نافع وابن عامر وعاصم منزلها عليكم بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد
اي منزلها مرة بعد مرة وبالتخفيف مرة واحدة **المسألة الثانية** قوله فمن يكفر بعد منكم بعد
انزال المائدة فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة
وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا لهم في الدنيا ويجوز
ان يكون موخرا الى الآخرة وقوله من العالمين يعني عالمي زمانهم **المسألة الثالثة** قيل انهم سألوا عيسى عليه
السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد ان نأكل منها والله اعلم اختلفوا
في ان عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه او سألها لقومه وان كان قد اضافها في الظاهر الى نفسه وكلاهما
محتمل **المسألة الرابعة** اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد ما نزلت واحتجوا
عليه من وجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين استعفوا وقالوا لا نريد
والثاني انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم وآخرهم ولو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم القيامة وقال الجمهور
الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط
فوجب حصول هذا النزول والجواب عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا شرط وجزاء لا تعلق له بقوله
اني منزلها عليكم والجواب عن الثاني ان يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم والله اعلم **المسألة
الخامسة** روي ان عيسى عليه السلام لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم ربنا انزل علينا فنزلت سفرة حمراء
بين غمامتين غمامة فوقها واخرى تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى عليه السلام وقال اللهم اجعلني
من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها
ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى عليه السلام وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف
المنديل وقال باسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا فلوس ولا شوك تسيل دسما وعند رأسها ملح وعند ذنبها
خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن
وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا ام من طعام الآخرة قال ليس شيء منهما
ولكنه شيء اخترعه الله تعالى بالقدرة العالية كلوا مما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون
يا روح الله لو اريتنا من هذه الآية آية اخرى فقال يا سمكة احيي باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت مشوية ثم طارت
ثم طارت المائدة ثم عصوا بعدها فمسخوا قردة وخنازير

قوله تعالى

واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله

عندنا بينة فكرهنا ان نقر فكتمنا فرفعوا القصة الى الرسول صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى فان عثر الآية
فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي وداعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول الاناء اليهما والى اولياء
الميت وكان تميم الداري يقول بعدما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الاناء فاتوب الى الله تعالى وعن ابن عباس
انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان اسلم تميم الداري يقول بعدما اسلم صدق الله ورسوله فلما اسلم اخبر بذلك
فقال حلفت كاذبا وانا وصاحبي بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه الخمسمائة
الاخرى ودفع الالف الى موالي الميت **المسألة الثانية** قوله فآخران يقومان مقامهما
اي مقام الشاهدين الذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم المراد به موالي الميت وقد اكثر الناس في انه لم
وصف موالي الميت بهذا الوصف والاصح عندي فيه وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك لانه لما اخذ مالهم
فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به
فصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال **المسألة الثالثة** اما قوله الاوليان ففيه
وجوه الاول ان يكون خبر مبتدأ محذوف والتقدير هما الاوليان وذلك لانه لما قال فآخران يقومان
مقامهما فكأنه قيل ومن هما فقيل الاوليان والثاني ان يكون بدلا من الضمير في يقومان والتقدير فيقوم الاوليان
والثالث اجاز الاخفش ان يكون قوله الاوليان صفة لقوله فآخران وذلك ان النكرة اذا تقدم ذكرها ثم اعيد
عليها الذكر صارت معرفة كقوله تعالى كمشكاة فيها مصباح فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال
الزجاجة وهذا مثل قولك رأيت رجلا ثم تقول انسان من الرجل فصار بالعود الى ذكره معرفة الرابع يجوز ان يكون
قوله الاوليان بدلا من قوله آخران وابدال المعرفة من النكرة كثير **المسألة الرابعة** انما وصفهما بانهما
اوليان لوجهين الاول معنى الاوليان الاقربان الى الميت الثاني يجوز ان يكون المعنى الاوليان باليمين والسبب فيه
ان الوصيين ادعيا ان الميت باع الاناء الفضة فانتقل اليمين الى موالي الميت لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما باع
الاناء وهما انكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما وهذا كما ان انسانا اقر لآخر بدين ثم ادعى انه قضاه حكم برد اليمين الى الذي
ادعى الدين اولا لانه صار مدعى عليه انه استوفاه **المسألة الخامسة** القراءة المشهورة للجمهور استحق
بضم التاء وكسر الحاء الاوليان تثنية الاولى وقد ذكرنا وجهه وقرأ حمزة وعاصم في رواية ابي بكر الاولين على الجمع
وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم مالهم وانما قيل لهم
الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر الا ترى انه قد تقدم يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل
ذكرا في اللفظ قبل قوله او آخران من غيركم وقرأ حفص وحده استحق بفتح التاء والحاء الاوليان على التثنية ووجهه
ان الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما اوليان من غيرهما بسبب ان الميت عينهما للوصية ولما خانا في مال الورثة صح
ان يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان اي خانا في مالهم وقرأ الحسن الاولان ووجهه ظاهر
مما تقدم ثم قال تعالى

فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين

والمعنى ظاهر وما اعتدينا في طلب هذا المال وفي نسبتهم الى الخيانة وقوله انا اذا لمن الظالمين اي ان حلفنا موقنين
بالكذب معتقدين الزور والباطل ثم قال تعالى

ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم

والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه اقرب الى ان يأتوا بالشهادة على وجهها او انهم اتوا بالشهادة
لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا على ما ذكروه لخوفهم من ان ترد ايمان على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون
فيما بين الناس ثم قال تعالى واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى واتقوا الله ان تخونوا في
الامانات واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا بها واطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد
ووعيد لمن خالف حكم الله واوامره هذا هو القول في تفسير هذه الآية التي اتفق المفسرون على انها في غاية الصعوبة
اعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال هذه الآية اعضل ما
في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند اكثر الفقهاء والله اعلم باسرار كتابه ثم
قوله تعالى **يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم** اعلم ان عادة الله سبحانه

وتعالى حادثة في هذا الكتاب الكريم بانه ذكر انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال الانبياء واما بشرح القيمة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرائع اتبعها بوصف احوال القيمة اولا ثم بذكر احوال عيسى فاما وصف احوال القيمة فهو قوله يوم يجمع الله الرسل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول له الثاني قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل اي لا يهديهم الى الجنة كما قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والقول الثاني انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه ايضا وجهان الاول ان التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل والثاني ان يكون التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف قوله ماذا اجبتم ينتصب باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم فان قيل واي فائدة في هذا السؤال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل **المسئلة الثانية** ظاهر قوله لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لسائر الامم فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه الاول قال جمع من المفسرين ان للقيمة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها فالانبياء عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندي ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء والرسل اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم لا يخافون البتة والوجه الثاني ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان فيقول انت اعلم به مني كانه قيل لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي لان السؤال انما وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كافرين حتى يريد الرسول التبري في تبكيتهم وفضيحتهم الوجه الثالث في الجواب وهو الاصح وهو الذي رواه ابن عباس انهم قالوا لا علم لنا الا علم انت تعلمه منا اظهروا وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم والوجه الرابع في الجواب انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وحالهم لنا وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك انت علام الغيوب يشهد بصحة هذين الجوابين الوجه الخامس وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة انه قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل واحد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون لدي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من النار فلهذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا البتة باحوالهم وانما الحاصل عندنا من احوالهم هو الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظنون اما الاخرة فلا التفات فيها الى الظن لان الاحكام في الاخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيمة والله اعلم الوجه السادس انهم لما علموا ان الله سبحانه عالم لا يجهل حليم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى عدل الحي الذي لا يموت **المسئلة الرابعة** قرئ علام الغيوب بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت علام الغيوب اي انك الموصوف باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او صفة لاسم ان والله اعلم بالصواب **المسئلة الخامسة** دلت الاية على اطلاق لفظ العلام عليه اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث

قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن سائر الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد لا جرم ذكر الله تعالى تعدد انواع نعمه على عيسى عليه السلام فان كل واحد من تلك النعم المعدودة على عيسى يدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم **المسئلة الثانية** موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذلك اذ قال الله ويجوز ان يكون اذكر اذ قال الله **المسئلة الثالثة** خرج قوله اذ قال على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه الاول الدلالة على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو ات ات ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال تعالى اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا الى بلدة كذا فصنعنا فيها كذا اذ صاح صائح فتركتني واجبته ونظيره من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ وقفوا على ربهم ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون والوجه في كل هذه الايات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية عن الحال **المسئلة الرابعة** يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن تاكيدا وكلما كان مثل هذا جاز فيه الوجهان نحو يا زيد ابن عمرو وانشد النحويون يا حكم بن المنذر بن الجارود برفع الميم ونصبه على ما بينا **المسئلة الخامسة** قوله نعمتي عليك اراد الجمع كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف فصلح للجنس واعلم انه تعالى فسر نعمته عليه باموره اولها قوله اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول روح القدس هو جبريل الروح جبريل والقدس هو الله كانه اضافه الى نفسه تعظيما له والثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فالله تعالى خص عيسى عليه السلام بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الحرة ولقائل ان يقول لما دلت هذه الاية على ان تاييد عيسى عليه السلام انما حصل من جبريل صلعم او بسبب روحه المختص به قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل صلعم نجوز انه اعان عيسى عليه السلام على ذلك على سبيل اغواء الخلق واضلالهم فما لم نعرف عصمة جبريل صلعم فيلزم الدور وجوابه ما ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يند فع هذا السؤال وثانيها قوله تعالى تكلم الناس في المهد وكهلا اما كلام عيسى في المهد فهو قوله اني عبد الله اتاني الكتاب وقوله تكلم الناس في موضع الحال والمعنى تكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده وثالثها قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهي الخط الثاني الكتب الشرعية واما الحكمة فهي عبارة عن العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التوراة والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوله ومن النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني وهو الاقوى ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ربانيا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله والتوراة والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام ورابعها قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع فتكون طائرا باذني والباقون طيرا بغير الف والطير جمع طائر كضائن وضان وركب وراكب **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكرها هنا فتنفخ فيها وذكر في ال عمران فانفخ فيه والجواب ان قوله كهيئة الطير اي هيئة مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف مؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير ومذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه التانيث والله اعلم **المسئلة الثالثة** انه تعالى اعتبر الاذن في خلق الطين كهيئة الطير وفي صيرورة ذلك الشيء طيرا وانما اعاد قوله باذني

تاكيد الكون ذلك واقعا بقدرة الله وتخليقه لا بقدرة عيسى وايجاده وخامسها قوله وتبرئ الاكمه والابرص باذني واما الاكمه والابرص معروف وقال الخليل الاكمه من ولد اعمى ومن ولد بصيرا ثم عمي وسادسها قوله تعالى واذ تخرج الموتى من قبورهم احيا باذني اي بفعلي لذلك عند دعائك اي وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله سبحانه لقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي لا يخلق الله الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسلتان **المسلة الاولى** قوله تعالى اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد منه هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للمعهود ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات والله اعلم **المسلة الثانية** روي انه عليه لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه الى السما ثم قال تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسلتان **المسلة الاولى** قرا حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرا ابن كثير وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرا ساحر اشار الى الرجل ومن قرا سحر اشار به الى ما جا به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي رحمه الله والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر وتريد به ذو السحر كما جا ولكن البر من امن بالله اي ذا البر وقال الشاعر فانما هي اقبال وادبار فان قيل انه تعالى شرع هاهنا في تعديد نعمه على عيسى عليه السلم وقول الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره هاهنا والجواب ان من الامثال المشهورة ان كل ذي نعمة محسود وطعن الكفار في عيسى بهذا الكلام يدل على ان نعم الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه وثامنها قوله تعالى

واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بي وبرسولي

فقد تقدم تفسير الوحي ثم من قال انهم كانوا انبيا الله قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى الى الانبيا ومن قال انهم ما كانوا انبيا قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقا في القلب كما في قوله واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى ربك الى النحل وهذا انما ذكره في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم فامنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام وليس لامه منها تعلق قلنا كلما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام ولذلك قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر روي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك كان يلبس الشعر وياكل الشجر ولا يدخر شيا لغد ويقول مع كل يوم رزقه لم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت اين ما امسى بات **قوله تعالى**

اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مايدة من السما

وفيه مسايل **المسلة الاولى** في قوله اذ قال وجهان الاول اوحيت الى الحواريين اذ قالوا قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون **المسلة الثانية** هل يستطيع ربك قرا الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب وادغام اللام في التاء وسبب الادغام ان التاء قريب المخرج مع اللام لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا وبسبب قرب الحرفين يحسن الادغام وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس وعن عايشة انها قالت كانوا اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع وانما قالوا هل تستطيع ان تسال ربك وعن معاذ بن جبل قال اقراني رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تستطيع بالتاء ربك برفع الباء وبالاظهار اما القراءة الاولى معناها هل تستطيع سوال ربك قالوا وهذه القراءة اولى من الثانية لان هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة الله ولا شك ان الاول اولى واما القراءة الثانية ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا امنا بالله واشهد باننا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله على ذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام ولكن حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مايدة من السما فدل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر

اثنان ذوا عدل منكم وفيه مسلتان **المسلة الاولى** في الاية حذف والمراد ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المومنين اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض يعني او شهادة اخرين من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان الصالحان للشهادة في الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر وهذا قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلمين يشهدهما على وصيته جاز له ان يشهد اليهودي او النصراني او المجوسي او عابد الوثن اي كافر كان وشهادتهم مقبولة ولا تجوز شهادة الكافر على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي مرض رجل من المسلمين في الغربة فلم يجد احدا من المسلمين يشهده على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة واتيا الى ابي موسى الاشعري وكانا اليا عليها فاخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد الذي كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما بدلا وما كذبا واجاز شهادتهما ثم ان القايلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا القول الثاني وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقها ان قوله ذوا عدل منكم اي من اقاربكم وقوله او اخران من غيركم اي من الاجانب ان انتم ضربتم في الارض اي ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين على الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته ارحم واراف واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بوجوه **الحجة الاولى** انه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المومنين فلما قال بعده او اخران من غيركم كان المراد او اخران من غير جميع المومنين لا محالة **الحجة الثانية** انه تعالى قال او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض وهذا يدل على جواز الاستشهاد بهذين الاخرين مشروطا بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لان الاستشهاد بالمسلم جايز في السفر والحضر **الحجة الثالثة** الاية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلوة واجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين **الحجة الرابعة** ان سبب نزول هذه الاية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما **الحجة الخامسة** ما روينا ان ابا موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد ان حلفهما وما انكر عليه احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا **الحجة السادسة** انا انما نجيز شهادة الكافرين اذا لم نجد احدا من المسلمين والضرورات قد تبيح المحظورات الا ترى انه تعالى اجاز التيمم والقصر في الصلوة والافطار في رمضان واكل الميتة في حال الضرورة والضرورة حاصلة في هذه المسلة لان المسلم اذا قرب اجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته فانه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما اداها وربما كان عنده ودايع وديون كانت في ذمته وكما تجوز شهادة النسا فيما يتعلق باحوال النسوان كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لاجل انه لا تجوز وقوف الرجال على هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النسا لاجل الضرورة فكذا هاهنا والله اعلم قالوا واما قول من يقول ان هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة المايدة من اخر ما نزل من القران وليس فيها منسوخ واحتج القايلون بالقول الثاني بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا اجاب الاولون عنه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد والدليل عليه انا اجمعنا على قبول شهادة اهل الاهوا والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا هاهنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله واشهدوا ذوي عدل منكم عام او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض خاص فانه اوجب شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الاية خاصة والاية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متعددا متاخرا في النزول ولا شك ان سورة المايدة متاخرة فكان تقديم هذه الاية الخاصة على الاية العامة التي ذكرتموها واجبا بالاتفاق والله اعلم **ثم قال تعالى**

او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت

وفيه مسلتان **المسلة الاولى** قوله او اخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او اخران من غيركم **المسلة الثانية** قوله ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان ان جواز الاستشهاد باخرين من غيرهم مشروط بما اذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الارض وحضرت

فقونهما

علامات زوال الموت به ثم قال تعالى تحبسونهما من بعد الصلوة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** تحبسونهما اي تو
كما يقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس عليه دابته اي اوقفها وحبست الرجل في الطريق اكلمه اي وقفته فان قيل
ما موقع تحبسونهما قلنا هو استيناف كانه قيل كيف نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما **المسئلة**
الثانية قوله من بعد الصلوة فيه اقوال الاول قال ابن عباس من بعد صلاة اهل دينهما والثاني قال عامة
المفسرين من بعد صلاة العصر فان قيل كيف عرف ان المراد هو صلوة العصر مع ان المذكور هو الصلوة المطلقة قلنا انما
عرف هذا التعيين لوجوه احدها ان هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور
اغنى عن التقييد وثانيها ما روي انه لما نزلت هذه الاية صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ودعا بعدي
وتميم فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل الرسول صلى الله عليه وسلم دليلا على التقييد وثالثها ان جميع الاديان يعظمون
هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب واهل الكتاب يصلون عند طلوع الشمس وغروبها
القول الثالث قال الحسن المراد بعد الظهر او بعد العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما القول الرابع
ان المراد بعد اداء الصلوة اي صلاة كانت والغرض من التحليف بعد اقامة الصلوة هو ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت اتم واكمل **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه
الايمان تغلظ في الدما والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مايتي درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد صلاة العصر بمكة
بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي ساير البلدان في اشرف المساجد وقال
ابو حنيفة رحمه الله من غير ان يختص الحلف بزمان او مكان وهذا على خلاف الاية ولان المقصود منه التهويل والتعظيم
ولا شك ان الذي ذكره الشافعي اقوى ثم قال تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لاجل ذلك الحبس
على القسم **المسئلة الثانية** قوله ان ارتبتم اعتراض بين القسم والمقسم به والمقسم عليه والمعنى ان ارتبتم
في شانهما او ارتبتم بهما حلفتموهما وبهذا احتج من يقول الاية نازلة في اشهاد الكفار لان تحليف الشهادة المسلم
غير مشروع ومن قال الاية نازلة في المسلمين قال انها منسوخة وعن علي عليه السلم انه كان يحلف الشاهد والراوي عند
التهمة **المسئلة الثالثة** قوله لا نشتري به ثمنا يعني يقسمان بالله فيقولان لا نشتري به ثمنا اي لا نبيع
عهد الله بشي من الدنيا ولو كان ذلك الشي حباء ذي قربى وهو كقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا
اي لا ناخذ ولا نستبدل ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنا وقوله ولو كان ذا قربى اي لا نبيع عهد الله بشي من الدنيا
ولو كان ذلك الشي حبوة ذي قربى في نفسه وخص ذا القربى بالذكر لان الميل اليهم اتم والمداهنة بسببهم اعظم وهو
كقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ثم قال تعالى ولا نكتم شهادة الله
انا اذا لمن الاثمين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا عطف على قوله لا نشتري به ثمنا يعني انهما يقسمان حال
ما يقولان لا نشتري به ثمنا ولا نكتم شهادة الله اي الشهادة التي امر الله بحفظها واظهارها **المسئلة الثانية**
عن الشعبي انه وقف على شهادة ثم ابتدا الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروي عنه
بغير مد على ما ذكر سيبويه ان منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى بالله ثم قال انا اذا لمن الاثمين يعني اذا
كتمنا ها كنا من الاثمين ثم قال تعالى فان عثر على انهما استحقا اثما قال الليث عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم
على امر لم يهجم عليه غيره واعثرت فلانا على امري اطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرة اذا وقع على شي قال اهل اللغة
واصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك ان العاثر انما يعثر بشي كان لا يراه فلما عثر به اطلع عليه ونظر
ما هو فقيل لكل من اطلع على امر كان خفيا عليه قد عثر عليه واعثر غيره اذا اطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك اعثرنا
عليهم اي اطلعنا ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا بخيانة استحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة
ثم قال تعالى فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
اعلم ان معنى الاية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما اي حنثا في اليمين بكذب في قول او خيانة
في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما
وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا روي انه لما نزلت الاية الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم
وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا اله الا هو انهما لم يوجد منهما خيانة في هذا المال فلما حلفا خلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهر واختلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة اظهرا الاناء
فبلغ ذلك بني سهم فطالبوهما فقالا كنا اشتريناه منه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا فقالا لم يكن

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا معطوف على قوله اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى هذا
القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى بن مريم يوم القيمة ومنهم من قال انه تعالى خص هذا الكلام لعيسى حين رفعه الله وتعلقوا
بظاهر قوله واذ قال الله واذ يستعمل للماضي والقول الاول اصح لان الله تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين
صدقهم واراد به يوم القيمة واما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه والله اعلم **المسئلة الثالثة** في قوله
تعالى اانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله سوالان احدهما ان الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب
وثانيهما انه كان عالما بان عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلت الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم
فنقول ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله سبحانه فكيف يجوز ان
ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن السوال الاول انه استفهام على سبيل الانكار
والجواب عن السوال الاول ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى
ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك
المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى ليس خالقا لها فصح انهم اثبتوا في حق تلك الاشيا كون عيسى ومريم الهين مع ان الله
ليس الها له فصح بهذا التاويل هذه الحكاية والرواية ثم قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اما
قوله سبحانك فقد فسرناه في قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا واعلم انه تعالى لما سال عيسى انك هل قلت للناس
كذا لم يقل عيسى اني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق وهذا ليس بحق ينتج انه ما يكون لي ان اقول
هذا الكلام ولما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول منه ام لا لم يقل باني ما قلت
هذا الكلام لان هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل باني قلته
بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار
الذلة والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الحق سبحانه ثم قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما اخفي ولا اعلم ما تخفي
وقيل تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك وقيل تعلم ما في غيبي ولا اعلم ما في غيبك وقيل تعلم ما كان مني ولا اعلم
ما كان منك في الاخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل **المسئلة الثانية**
تمسك المجسمة بهذه الاية قالوا النفس عبارة عن الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى شخصا والجواب من وجهين الاول
ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشي وذاته بمعنى واحد والثاني ان المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومات
ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال انك انت علام الغيوب
وهذا تاكيد للجملتين المتقدمتين اعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ثم
قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم ان مفسرة والمفسر هو الها
في به الراجع الى القول المامور به والمعنى ما قلت لهم الا قولا امرتني به وذلك القول هو ان تقول لهم اعبدوا
الله ربي وربكم واعلم انه كان الاصل ان يقال ما امرتهم الا بما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا
على موجب الادب الحسن كيلا يجعل نفسه وربه امرين معا ودل على الاصل بذكر ان المفسرة ثم قال وكنت عليهم شهيدا
ما دمت فيهم اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني والمراد منه وفاة الرفع الى السما
من قوله اني متوفيك ورافعك الي كنت انت الرقيب عليهم قال الزجاج الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم
وانت على كل شي شهيد يعني انت الشهيد لي حين كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي عنهم فالشهيد الشاهد
ويجوز حمله على الروية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشاهد هذه فالشهيد من اسماء الصفات الحقيقية
على جميع التقديرات ثم قال تعالى

ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** معنى الاية ظاهر وفيه سوال وهو انه كيف جاز لعيسى عليه السلم ان
يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام
انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي
لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جايز فلهذا المعنى
طلب المغفرة من الله الثاني ان مذهبنا انه يجوز من الله تعالى ان يدخل الكافر في الجنة وان يدخل الزهاد

في الدباج

الكفار

والعباد في النار لان الملك ملكه والملك يفعل في ملكه ما يشاء لا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعريض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله انك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر على كل ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة وليس في اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب ان يكون حسنا بلى دل الدليل السمعي في شرعنا على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام والوجه الثالث في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن هذا الكفر وانت حكمت على كل من تاب عن الكفر بالمغفرة له الوجه الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قوله الله لعيسى عليه السلام انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في يوم القيامة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج بعض الاصحاب بهذه الاية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا لان عيسى عليه السلام قال ان تعذبهم فانهم عبادك فليس في حق اهل الثواب لان التعذيب لا يليق بهم وليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل ذلك على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد صلى الله عليهما وسلم بطريق الاولى ولانه لا قائل بالفرق **المسئلة الثالثة** روى الواحدي ان في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم سمعت شيخي ووالدي رضي الله عنه يقول العزيز الحكيم ههنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض لاحد عليه فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا اتم مما اذا كان غفورا رحيما يوجب المغفرة والرحمة وكانت عادته رحمه الله ان يقول عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال قوم آخرون انه لو قال فانك انت الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال انك انت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامور بالكلية الى الله وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى

قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيمة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيمة والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيمة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فما نفعه هذا الصدق وقوله هذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به والله اعلم **المسئلة الثانية** قرأ جمهور القراء هذا يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره ابو عبيدة فمن قرأ بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين واما النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف لقال والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع والثاني ان يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز جعل ظروف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا التأويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفة اي واقع في ذلك اليوم الثالث قال الفراء يوم اضيف الى ما ليس باسم فبني على الفتح كما في يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظرف انما يبنى اذا اضيف الى مبني كقول النابغة على حين عاتبت المشيب على الصبا بني حين لاضافته الى المبني وهو الفعل الماضي وكذلك قوله لا يملك بني يوم لاضافته الى لا وهي مبنية اما ههنا فالاضافة الى معرب لان ينفع فعل مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء والله اعلم ثم قال تعالى

لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم

اعلم انه لما اخبر ان صدق الصادقين في الدنيا

ينفعهم في القيامة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم فقوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين فيها ابدا اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا واينما ذكر العقاب للفساق من اهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد واما قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه فهو اشارة الى التعظيم هذا ما يقوله المتكلمون واما عند ارباب القلوب فتحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهلها وقوله تعالى ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من قوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار الى قوله ورضوا عنه وعندي يحتمل ان يكون مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري عنه ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال تعالى

لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير

قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار عجيبة كثيرة ونحن نذكر القليل منها فالاول انه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء والسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة والثاني وهو ان فتحة السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فكمال حال العبد في ان يشرع في العبودية وينتهي الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية والاخر هو الحقيقة وهو النهاية ففتح السورة من الشريعة وختمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقهره وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك المفتتح وهذا المختتم وهو ان السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود في انكارهم شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية باثبات كل هذه المطالب فانه قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة اما حسن التكليف كيف شاء واراد فذاك ثابت فانه لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء واراد فصح القول بالتكليف على اي وجه اراده سبحانه وتعالى واما الرد على اليهود فلانه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد صلى الله عليهما وسلم واما الرد على النصارى فان عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لانا بينا ان الموجود اما ان يكون هو الله او غيره وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا على ان كل ما سوى الله ممكن لذاته موجود بايجاد الله مع كان بتكوين الله كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذي ذكرناه ان هذه الاية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه تمت السورة ولله الحمد والمنة

سورة الانعام مكية

قال ابن عباس انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزلت الملائكة فملؤا ما بين الاخشبين فدعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكتاب فكتبوها من ليلتهم الا ست ايات فانها مدنية قال تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاثة وقوله وما قدروا الله حق قدره الاية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل الله علي سورة من القرآن جملة غير سورة الانعام وما جمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ولقد بعث اليهما مع جبريل

من خمسين ملكا او خمسين الف ملك زفوها وحفوها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض وقد اعزني الله
واياكم بها عزا لا نذل بعده ابدا فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه وعن ابن المنذر لما نزلت
سورة الانعام سبح رسول الله وقال لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الافق قال الاصوليون
اختصت هذه السورة بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت دفعة واحدة والثانية انها شيعها
سبعون الفا من الملائكة والسبب فيها انها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال
مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة وايضا فانزال ما
يدل على الاحكام قد تكون المصلحة ان ينزله الله على قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على علم
الاصول فقد انزله الله جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون

اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ولا باس بان نعيد بعض تلك الفوائد وفيه
مسائل **المسألة الاولى** في الفرق بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم
من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان الحمد المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل الا ترى انه كما يحسن مدح
الرجل العاقل على انواع فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية
صفائه وصقالته فيقال ما احسنه وما اصفاه اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه
من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن تعظيم
الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة
عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اذا عرفت
هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره اما الحمد فانه لا
يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله مصرحا بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة
والمشيئة وليس علة موجبة له ايجاب العلة معلولها ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في الدين وانما لم يقل
الشكر لله لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر عنه ووصل اليك وهذا مشعر بان العبد انما
ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الاصلي له وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة
فاما اذا قال الحمد لله فهذا يدل على ان العبد حمده لاجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص انه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون
الاخلاص اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور الجلال الحق اتم وانقطاعه عما سوى الله اقوى واثبت والله اعلم
المسألة الثانية الحمد لفظ معرف بالالف واللام ومفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله
الحمد لله يفيد ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله فهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله
سبحانه فان قيل اليس ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه
كما قال صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا الله وبيانه من وجوه
الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك الداعية في
القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله سبحانه فتلك
الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس الا الله فيكون المستحق لكل
حمد في الحقيقة هو الله وثانيها ان كل من احسن من المخلوقين الى الغير فانه انما يقدم على ذلك الاحسان لجلب منفعة
او لدفع مضرة اما جلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان بما يصير سببا لحصول السرور في قلبه او مكافاة
بقليل او كثير في الدنيا او وجدان ثواب في الاخرة اما دفع المضرة فهو ان الانسان اذا راى حيوانا في ضر او بلية
فانه يرق عليه قلبه وتلك الرقة الم مخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول
انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت فذلك الاحسان
كانه سبب افاد تخليص القلب عن الم الرقة الجنسية فثبت ان كل من سوى الحق فانه يستفيد منه جلب منفعة او دفع مضرة

اقسام

فكان

فكان المحسن الحقيقي ليس الا الله فلهذا السبب كان المستحق لكل اقسام الحمد هو الله فقال الحمد لله وثالثها ان كل احسان
يقدم عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لولا ان الله تعالى خلق انواع النعم والا
لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه الى الغير وايضا فلولا انه سبحانه اعطى الانسان الحواس الخمس
التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها ولولا انه اعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة
والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يصدر عن محسن سوى الله تعالى فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة
احسان الله وعند هذا يظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله ولا مستحق للحمد في الحقيقة احد الا الله فلهذا قال الحمد لله ورابعها
ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد كونه حيا قادرا عالما وبعد الوجود والحياة
والقدرة والعقل ليست الا من الله سبحانه وتعالى والتربية الاصلية والارزاق المختلفة لا تحصل الا من الله من اول
الطفولية الى اخر العمر ثم اذا تامل الانسان في اثار رحمة الرحمن في خلق الانسان ووصل الى ما اودع الله في اعضائه
من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل له كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيستحيل ان يسلم ان العبد
يمكنه ان يثني على الغير الا ان نعم العبيد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها اولا واخرا وظاهرا وباطنا فلهذا السبب كان
المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله سبحانه فلهذا قال الحمد لله **المسألة الثالثة** انما قال الحمد لله
ولم يقل احمد الله لوجوه احدها ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان الى ذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا
بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء فلو قال في ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب حيث
اخبر عن وجود شيء مع انه ما كان موجودا اما اذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله عز وجل
وهذا الكلام حق وصدق سواء كان الحمد والثناء حاضرا في قلبه او لم يكن فكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة
رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين وثانيها روي انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام يامره بالشكر فقال داود
يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر ايضا
وذلك يجر الى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له فاوحى الله الى داود لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني
اذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد احمد الله كان هذا دعوى لكونه اتيا بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال اما لما قال الحمد لله
فليس فيه ادعاء ان العبد اتى بالحمد والثناء بل ليس فيه الا انه سبحانه مستحق للحمد سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد او لم يقدر
عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه وثالثها انه لو قال احمد الله كان ذلك مشعرا بانه ذكر حمد نفسه
ولم يذكر حمد غيره اما اذا قال الحمد لله فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من اول خلق العالم الى اخر استقرار
المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران كما قال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فكان هذا الكلام افضل واكمل
والله اعلم **المسألة الرابعة** اعلم ان هذه الكلمة مذكورة في اول سور خمسة اولها سورة الفاتحة فقال
الحمد لله رب العالمين وثانيها في اول هذه السورة فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول اعم لان العالم
عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين يدخل فيه كل موجود سوى الله اما قوله الحمد لله
الذي خلق السموات والارض لا يدخل فيه الا خلق السموات والارض والظلمات والنور ولا يدخل فيه سائر الكائنات
والمبدعات فكان التحميد المذكور في اول هذه السورة قسما من الاقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في اول سورة الفا(تحة)
وتفصيلا لتلك الجملة وثالثها سورة الكهف فقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وذلك ايضا تحميد مخصوص
بنوع خاص من النعمة وهي نعمة العلم والمعرفة والهداية والقران وبجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل
ورابعها سورة سبا وهي قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وذلك ايضا تحميد خرج على كونه ملكا
لكل ما في السموات والارض وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين وخامسها سورة فاطر
فقال الحمد لله فاطر السموات والارض وظاهر ايضا انه قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فظهر ان
التحميد الكلي التام هو التحميد المذكور في اول سورة الفاتحة وهو قوله الحمد لله رب العالمين وذلك لان كل موجود
فهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته فواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وما
سواه ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود الا بايجاد الله وتكوينه والوجود نعمة فالايجاد انعام وتربية فلهذا
السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى كل من سواه فذلك الكلام هو الكلام
الكلي الوافي بالمقصود اما التحميدات المذكورة في اوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسما من اقسام ذلك التحميد
ونوعا من انواعه فان قيل ما الفرق بين الخالق والفاطر والرب وايضا لم قال هاهنا خلق السموات والارض
بصيغة اسم الفاعل فنقول في الجواب عن الاول الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق عبارة عن علمه النافذ في جميع

الكليات والجزئيات الواصل الى جميع ذوات الكائنات والممكنات فاما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه
تعالى خالقا اشارة الى صفة العلم وكونه فاطرا اشارة الى صفة القدرة وكونه تعالى ربا ومربيا مشتمل على الامرين فكان
ذلك اكمل والجواب عن السؤال الثاني ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم
بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم الا ترى انه يمكننا ان نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود اما ايجاد الشيء فانه لا يحصل
الا حال وجوده الا ترى على مذهبنا ان القدرة انما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور فلهذا السبب قال
خلق السموات والمراد انه كان عالما بها قبل وجودها وقال فاطر السموات والارض والمراد انه تعالى انما يكون فاطرا لها
وموجدا لها عند وجودها **المسئلة الخامسة** في قوله الحمد لله قولان الاول المراد منه احمد الله
قالوا وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد احدها ان قوله الحمد لله يفيد تعميم اللفظ والمعنى ولو قال احمد لم يحصل
مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد انه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد او لم يحمد والثالث ان المقصود
منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين معنى قوله الحمد لله تعليم الدعاء قالوا والدليل
على ان المراد منه التعليم للعباد انه تعالى قال في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين وهو قول اكثر المفسرين معنى
قوله الحمد لله تعليم الدعاء وهذا الكلام لا يليق ذكره الا بالعباد والمقصود انه سبحانه لما امر بالحمد وقد تقرر في
العقول ان الحمد لا يحصل الا على الانعام فحينئذ يصير هذا الامر حاملا للمكلف على ان يتفكر في اقسام نعم الله تعالى عليه
ثم ان تلك النعم تشتمل بذكرها على مقصودين شريفين احدهما ان هذه النعم قد حدثت بعد ان كانت معدومة
فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لان كل احد يريد تحصيل جميع انواع النعم لنفسه فلو كان حصول النعم
للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره لوجب ان يكون كل احد واصلا الى جميع اقسام النعم اذ لا احد الا وهو يريد تحصيل
كل النعم لنفسه ولما ثبت انه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت ان ذلك المحدث ليس هو العبد وجب الاقرار
بمحدث قاهر قادر وهو الله سبحانه والنوع الثاني من مقاصد هذه الكلمة ان القلوب مجبولة على حب من احسن اليها
وبغض من اساء اليها فاذا امر الله تعالى العبد بالتحميد كان الامر بالتحميد مما يحمله على تذكر انواع نعم الله صار ذلك التكليف
حاملا للعبد على تذكر انواع نعم الله عليه ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء صار تذكر تلك النعم موجبا
لرسوخ حب الله في قلب العبد فثبت ان تذكر النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين احدهما الاستدلال بحدوثها
على الاقرار بوجود الله وثانيهما ان الشعور بكونها نعما يوجب ظهور حب الله في القلب ولا مقصود من جميع العبادات
الا هذان الامران فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة فقال الحمد لله رب العالمين واعلم
ان هذه الكلمة بحر لا ساحل له لان العالم اسم لكل ما سوى الله وما سوى الله اما جسم او حال في الجسم او لا جسم ولا حال
فيه وهو الارواح ثم الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الفلكيات فاولها العرش المجيد ثم الكرسي الرفيع ويجب على
العاقل ان يعرف ان العرش ما هو وان الكرسي ما هو وان يعرف صفاتهما واحوالهما ثم يتامل ان اللوح والقلم والرفرف
والبيت المعمور وسدرة المنتهى ما هي وان يعرف حقائقها ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها واجرامها وابعادها
ثم يتامل في الكواكب الثابتة والسيارة ثم يتامل في عالم العناصر الاربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات
والحيوان ثم يتامل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقة الاشياء الحقيرة الضعيفة كالبق والبعوض ثم ينتقل منها الى معرفة
اجناس من الاعراض وانواعها القريبة والبعيدة وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من انواعها ثم ينتقل منها الى معرفة مراتب
الارواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ومراتب الارواح المقدسة عن علائق الاجسام المشار اليها بقوله ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا استحضر مجموع هذه الاشياء بقدر القدرة والطاقة فقد حضر في عقله ذرة من معرفة
العالم العالم وهو كل ما سوى الله ثم عند هذا تعرف ان كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها وصفاتها
واحوالها وعلائقها من ايجاد الحق ومن وجوده وعند هذا من معنى قوله الحمد لله رب العالمين ذرة وهذا بحر لا ساحل له
وكلام لا اخر له **المسئلة السادسة** انا وان ذكرنا قوله الحمد لله رب العالمين جار مجرى قوله
قولوا الحمد لله رب العالمين فانما ذكرناه لان قوله في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين لا يليق الا بالعبد فلهذا السبب
افتقرنا هنالك الى هذا الاضمار اما هذه السورة وهي قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض لا يبعد ان يكون المراد
فيها اثنى الله به على نفسه واذا ثبت هذا فقوله هذا يدل على بعض الوجوه على انه تعالى منزه عن التشبيه في الذات
والصفات وذلك لان قوله الحمد لله جار مجرى قوله مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد فلما امرنا بذلك دل هذا على انه لا
يمكن قياس الحق على الخلق فكان هذا قبيح من الخلق مع انه لا يقبح من الحق فكذلك ليس ما يقبح من الخلق وجب ان يقبح
من الحق وبهذا الطريق تبطل كلمات المعتزلة في ان ما قبح منا وجب ان يقبح من الله واذا عرفت بهذا الطريق ان افعاله

لا تشبه

لا تشبه افعال الخلق فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق وذاته لا تشبه ذوات الخلق وعند هذا يحصل التنزيه المطلق
والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره في الذات والصفات والافعال فهو سبحانه واحد في ذاته لا شريك له وواحد
في صفاته لا نظير له وواحد في افعاله لا شبيه له والله اعلم **اما قوله تعالى** الذي خلق السموات والارض
ففيه مسألتان **المسئلة الاولى** في السؤالات المتوجهة على هذه الاية وهي ثلاثة السؤال الاول
ان قوله الحمد لله الذي خلق السموات جار مجرى ما يقال جاءني الرجل الفقيه فان هذا يدل على وجود رجل اخر ليس بفقيه
والا لم يكن الى ذكر هذه الصفة حاجة فكذا هاهنا قوله الحمد لله الذي خلق السموات يوهم ان هاهنا الها لم يخلق السموات
والارض والا فاي فائدة في هذه الصفة والجواب انا بينا ان قولنا الله جار مجرى اسم العلم واذا ذكر الوصف
لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة مثاله اذا قلنا
الرجل العالم فقولنا الرجل اسم للماهية والماهية تتناول الاشخاص الكثيرة فكان المقصود هاهنا من ذكر الوصف
تمييز هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة واما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه
الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز
ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفات ولما كان لفظ الله من باب اسماء
الاعلام لا جرم كان الامر على ما ذكرناه والله اعلم السؤال الثاني لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على
ان خلق الارض مقدم على خلق السماء والجواب السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعيين المركز
ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب تعيين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كان السماء
متقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الارض السؤال الثالث لم ذكر السماء بصيغة الجمع
والارض بصيغة الواحد مع ان الارضين ايضا كثيرة لقوله تعالى ومن الارض مثلهن والجواب ان السماء جارية
مجرى الفاعل والارض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم اما لما كانت
كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك
الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كاف في القبول واما دلالة الاية
المذكورة على تعدد الارضين فقد بينا في تفسير تلك الاية كيفية الحال فيها **المسئلة الثانية**
اعلم ان المقصود من هذه الاية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقريره ان اجرام السموات والارضين تقدرت في امور
مخصوصة بمقادير مخصوصة وذلك لا يمكن حصولها الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان المقام الاول
فمن وجوه الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاصلا مقدارا ازيد منه او انقص
منه والثاني ان كل فلك فانه مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد
منها في حيزه الخاص امر جائز والثالث ان الحركة والسكون جائزان على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة
ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض وجب ان يصحا على كلها فاختصاص جسم الفلك
بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن والرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع فاختصاص
تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بامر ممكن الخامس ان كل حركة وقعت متوجهة الى
جهة فانه يمكن وقوعها متوجهة الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر
ممكن والسادس ان كل فلك فانه يوجد جسم اخر اما اعلى منه واما اسفل وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب
امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية فكل ما صح على بعضها صح على كلها فكان اختصاص
ذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا السابع ان الحركة في كل فلك اولا لان وجود حركات لا اول لها محال لان حقيقة
الحركة انتقال من حالة الى حالة وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والاول ينافي المسبوقية بالغير
والجمع بينهما محال فثبت بان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده اختصاص
بامر ممكن والثامن وهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية
دون العكس اختصاصا بامر ممكن والتاسع وهو ان حركاتها فعل لفاعل مختار ومتى كان ذلك فلها اول بيان
المقام الاول ان المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام اثارها فيلزم من دوام
تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المفترضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة
بالذات بل فاعلا مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وذلك يوجب ان
تكون لها بداية والعاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا

انفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا وثبوت هذا
الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلا لا نهاية له واذا كان كذلك كان حصول
هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز امر ممكن فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات
والارضين مختصة بصفات واحوال كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا
الاختصاص الخاص الا لمرجح ومقدر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فاذا ثبت هذا فنقول
انه لا معنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخلق من هذه
الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والله اعلم ومن الناس من قال المقصود من ذكر
السموات والارض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع واعلم ان منافع السموات اكثر من ان يحيط
بجزء من اجزائها المجلدات وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة
اليها جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبها يتم امر المواليد الثلاثة والانتفاع
في شرح ذلك لا سبيل اليه

المسئلة الاولى

اما قوله وجعل الظلمات والنور ففيه مسائل

لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد الا اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين
بمعنى صير كقوله وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير
وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا ومنه قوله تعالى وجعل منها زوجها وقوله وجعلناكم
ازواجا وقوله اجعل الالهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل هاهنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان
كل واحد منهما انما تولد من الاخر

المسئلة الثانية

في لفظ الظلمات والنور قولان الاول
ان المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران
اذا جعلا مقرونين بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منهما الا هاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني نقل
الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال وجعل الظلمات اي ظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور يريد نور
الاسلام والايمان والنبوة واليقين ونقل عن الحسن انه قال يعني الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين وكان
قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ على الوجه الاول اولى لما ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ
على حقيقته ولان الظلمات والنور اذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي
رحمه الله الاولى حمل اللفظ عليهما معا واقول هذا مشكل لان حمل اللفظ على الوجه الاول يقتضي حمل اللفظ على حقيقته
وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معا والله اعلم

المسئلة الثالثة

انما قدم ذكر الظلمات على النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم
الذي من شانه قبول النور وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب
السراج وجلس اخر بالبعد منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى
البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين معا
وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا ثبت هذا فنقول عدم المحدثات متقدم على
وجودها فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور فوجب تقديمها عليه في اللفظ ومما يقوي ذلك ما روي في
الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره

المسئلة الرابعة

لقائل ان يقول
لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الوحدان فنقول اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان فكلامه
هاهنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملها على الكيفية المحسوسة فالجواب ان النور عبارة عن تلك
الكيفية الكاملة القوية ثم انها تقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة
الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم ان العدل هو التسوية يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه
به ومعنى يعدلون يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل ان يكون
معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات على معنى انه خلق هذه الاشياء العظيمة التي لا
يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى ثم قلنا الفائدة فيه استبعاد
ان يعدلوا به بعد وضوح ايات قدرته والله اعلم

قوله تعالى

هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون

لورث

ا م

اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل اخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر
الدليل الدال على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقريره ان الله تعالى لما استدل بخلقه السموات والارض
وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقه الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال
هو الذي خلقكم من طين والمشهور ان المراد منه انه تعالى خلقهم من ادم وادم كان مخلوقا من طين فلهذا السبب قال هو
الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه اخر وهو ان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم
انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان
كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان يكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة
من الطين فثبت ان كل انسان مخلوق فهو متولد من الطين وهذا الوجه عندي اقرب للصواب واذا عرفت هذا
فنقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة
والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف و
والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر
رحيم وذلك هو المطلوب واما الوجه الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير امر المعاد فنقول لما ثبت
ان تخليق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة
بحكمته وتقديره فنقول تلك الحكمة والقدرة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحياة فيها
وذلك على صحة القول بالمعاد اما قوله ثم قضى اجلا ففيه ابحاث البحث الاول لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم
والامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب وبمعنى صفة الفعل اذا تم قال تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قوله فقضى فلان حاجته
فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره
واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه واصله من التاخير يقال اجل الشيء يأجل اجولا اذا تاخر والاجل نقيض
العاجل اذا عرفت فنقول قوله ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل احد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق
مشيئته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت ونظيره من الاية قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون واما قوله واجل مسمى
عنده فاعلم ان صريح هذه الاية يدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول
قال ابو مسلم قوله ثم قضى اجلا المراد منه اجال الماضين من الخلق وقوله واجل مسمى عنده المراد اجال الباقين فهو
خص في هذا الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لان الماضين لما ماتوا صارت اجالهم معلومة اما الباقون
فهم بعد لم يموتوا فلم تصر اجالهم معلومة فلهذا المعنى قال واجل مسمى عنده والثاني ان الاجل الاول هو اجل الموت
والاجل المسمى عنده هو اجل القيامة لان مدة حياتهم في الاخرة لا اخر لها ولا انقضاء ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا
الاجل الا الله سبحانه والثالث الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ
والرابع الاول النوم والثاني الموت والخامس ان الاجل الاول مقدار ما انقضى من عمر كل احد والاجل الثاني
مقدار ما بقي من عمر كل واحد والسادس وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الاجال الطبيعية
والثاني الاجال الاخترامية اما الاجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية
لانتهت مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الاجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب الاسباب الخارجية
كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المعضلة وقوله مسمى عنده اي معلوم عنده او مذكور اسمه في
اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول الانسان في المسئلة عندي ان الامر كذا وكذا اي هذا اعتقادي
وقولي فان قيل المبتدا النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تاخيره فلم جاز تقديمه في قوله واجل مسمى عنده قلنا
لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك واما قوله ثم انتم تمترون فنقول المرية
والامتراء هو الشك واعلم انا ان قلنا المقصود من هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه ان بعد
ظهور مثل هذه الحجة الباهرة انتم تمترون في صحة التوحيد فان كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك والله اعلم

قوله تعالى **وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون**

اعلم انا ان قلنا المقصود من الاية الاولى اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه
الاية اقامة الدليل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فان الاية المتقدمة تدل على كمال القدرة

وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الالهية وان قلنا المقصود من الآية المتقدمة اقامة الدلالة على صحة المعاد فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان وذلك لان منكري المعاد انما انكروه لامرين احدهما انهم يعتقدون ان المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبائع وينكرون ان يكون المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ثم انه تعالى اثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى قادرا مختارا لا علة موجبة واثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وحينئذ يبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بانكار المعاد وصحة الحشر والنشر فهذا هو الكلام في نظم الآية وههنا مسائل

المسئلة الاولى القائلون بان الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله وهو الله في السموات وفي الارض وذلك يدل على ان الاله مستقر في السموات قالوا ويتأكد هذا ايضا بقوله تعالى أأمنتم من في السماء قالوا ولا يلزمنا ان يقال فيلزم ان يكون في الارض لقوله تعالى في هذه الآية وهو الله في السموات وفي الارض وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل فوجب ان يبقى ظاهر قوله وهو الله في السموات على ذلك الظاهر ولان من القراء من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدئ فيقول وفي الارض يعلم سركم والمعنى انه تعالى يعلم سرائركم الموجودة في الارض فيكون قوله وفي الارض صلة لقوله سركم هذا تمام كلامهم واعلم انا نقيم الدلالة اولا على انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين بهذه الآية ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله ومملوك له فلو كان الله احد الاشياء الموجودة في السموات والارض لزم كونه ملكا لنفسه وهو محال ونظير هذه الآية قوله في سورة طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات فهو لله الا ان كلمة ما مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا لا نسلم والدليل عليه قوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها ويدل عليه قوله ايضا ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه والثاني ان قوله وهو الله في السموات اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد انه موجود في احد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد والثاني ترك الظاهر والاول على قسمين لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهذا باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل من كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث والرابع انه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات او لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم والخامس انه تعالى قال وهو معكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التأويل وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض اي وهو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله الثاني ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتداء وقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه تعالى يعلم ما في السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم سرائر الجن والانس والثالث ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير وهو الله يعلم ما في السموات وفي الارض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التأويلات ان قوله وهو الله نظير قوله هو الفاضل العالم فكلمة هو انما تذكر ههنا لافادة الحصر وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم محض قائم مقام التعيين لم يصح ادخال كلمة هو عليه واذا جعلنا قوله الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الارض وعلى هذا التقدير يزول السؤال

المسئلة الثانية المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر وذلك لان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في اعمال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة

علة

علة للعلم بالمعلول والعلة متقدمة على المعلول والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ **المسئلة الثالثة** قوله ويعلم ما تكسبون فيه سؤال وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر والافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ما تكسبون يقتضي عطف الشيء على نفسه وانه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب والا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرناه في السؤال **المسئلة الرابعة** الآية تدل على ان الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر والله اعلم

قوله تعالى

وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين

اعلم انه تعالى لما تكلم اولا بالتوحيد وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بان بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل غير ملتفتين اليها وهذه الآية تدل على ان التقليد باطل والتأمل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل قال الواحدي رحمه الله في قوله من آية من لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما اتاني من احد والثانية وهي قوله من آيات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الادلة التي يجب فيها النظر والاعتبار الا كانوا عنها معرضين

قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن

اعلم انه تعالى رتب احوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب فالمرتبة الاولى كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات والمرتبة الثانية كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ به تكذيبه الى حد الاستهزاء فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى ان اولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب واختلفوا في المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القرآن وقيل انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذي اتى به محمد صلى الله عليه وسلم والاحكام التي جاءهم وقيل انه الوعد والوعيد الذي رغبهم به تارة وحذرهم بسببه اخرى والاولى دخول الكل فيه واما قوله فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن فالمراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء الانفس الانباء بل العذاب الذي انبأ الله ورسوله ونظيره قوله تعالى ولتعلمن نبأه بعد حين والحليم اذا توعد فربما قال ستعرف نبأ هذا الامر اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل فنفس العقاب اذا نزل يحقق ذلك الخبر حتى يزول عنه الشبهة ثم ان المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون عذاب الدنيا وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الآخرة

قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجري من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم وانشأنا من بعدهم قرنا آخرين

اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة التي يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن لان الذين يأتون بعدهم اقوام آخرون اقترنوا فهم قرن آخرون والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم خيركم قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس في الاكثر الستون والسبعون والثمانون لا جرم قال بعضهم القرن هو الستون وقال آخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون والاقرب انه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر

فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن. واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية بثلثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الارض جعل له مكانا ونحوه ارض له ومنه قوله تعالى انا مكنا له في الارض اولم نمكن لهم واما مكنته في الارض فاثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة مثل ما اعطينا عادا وثمود وغيرهم من البسطة في الاجسام والسعة والاستظهار باسباب الدنيا والصفة الثانية قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا يريد الغيث والمطر والسماء معناه المطر هنا والمدرار الكثير الدر واصله من قولهم در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصح ان يكون من نعت السحاب ويجوز ان يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تتابع امطاره ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه وقال مقاتل مدرارا متتابعة مرة بعد اخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث والصفة الثالثة قوله وجعلنا الانهار تجري من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين واعلم ان المقصود من ذكر هذه الاوصاف انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل مكة ثم بين تعالى انهم مع مزيد العز في الدنيا وقلة الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقي هاهنا سؤالات السؤال الاول ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الكلام غير مختص بهم بل الانبياء والمؤمنون كلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع انه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره والجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا ففاتتهم وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن السؤال الثاني كيف قال الم يروا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه وهم ايضا ما شاهدوا وقائع الامم السالفة والجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد ان يقال انهم ما سمعوا اخبارهم ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر انشاء قرن اخرين بعدهم والجواب ان تلك الفائدة هي التنبيه على انه تعالى لا يتعاظمه ان يهلكهم ويخلي بلادهم منهم فانه قادر على ان ينشئ مكانهم اخرين يعمر بهم بلاده لقوله ولا يخاف عقباها والله اعلم

قوله تعالى ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان

اعلم ان الذين يتمردون عن قبول دعوة الانبياء طوائف كثيرة فالطائفة الاولى الذين يبالغون في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واعتنوا وجدانها فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذمهم الله تعالى في الاية المتقدمة وبين ان لذات الدنيا ذاهبة وتبعات الكفر باقية وليس في العقل تحمل العقاب الدائم لاجل اللذات المنقرضة الخسيسة والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الانبياء عليهم السلام على انها من باب السحر لا من باب المعجز وهؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الاية وهاهنا مسائل

المسئلة الاولى

بين الله تعالى في هذه الاية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به بل حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد من قوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة فراوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات لان الملك يقدر على انزاله من السماء وقبل الايمان بصدق الانبياء والرسل لم يكن عصمة الانبياء معلومة وقبل الايمان بالرسل لا شك انا نجوز ان يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين او من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم اذا راوه بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد يقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي وبلغ الغاية في القوة والظهور ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ان ذلك الذي راوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا في الجهالة الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الاية لا ما ذكرتم والله اعلم

المسئلة الثانية

قال القاضي دلت هذه الاية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لامن عنده لنفسه وذلك لانه بين انه انما لم ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انه لو قبلوه وامنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان قوله لو انزلنا عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل لا يدل على انه تعالى ينزل عليهم لو لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا فليس كل ما يفعله الله تعالى وجب عليه ذلك وهذه الاية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع والله اعلم

قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه منكري النبوات وانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرتهم اشد ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات والشكوك في رسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل شيء كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة اقل وجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة ثم هاهنا فيه وجوه الاول ان انزال الملك على البشر اية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار ربما لم يؤمنوا كما قال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستئصال وهاهنا ما انزل الله الملك عليهم لئلا يستحقوا هذا العقاب والوجه الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقريره ان الادمي اذا راى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الادمي حيا لم يبق على رؤيته الاترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما راى جبريل عليه السلام على صورته الاصلية غشي عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الاترى ان جميع الرسل عاينوا الملائكة على صورة البشر كاضياف ابرهيم واضياف لوط وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا والوجه الثالث ان انزال الملك اية قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف والوجه الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات المذكورة من وجه اخر وذلك ان الملك واتى بمعجزة طعنوا فيه وقالوا هذا فعلته انت باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القوة والقدرة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه واما قوله ثم لا ينظرون فالفائدة في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة اشد من نفس الشدة واما قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى انا اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيق الكلام ان الله لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرا لفعلهم في التلبيس وانما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لقومهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله

قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن

اعلم ان بعض الاقوام الذين كانوا يقولون ان رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء وكان يضيق صدر الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لان احدا ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم فكانه قيل ان هذه الانواع الكثيرة من سوء الادب التي يعاملونك بها كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق وقوله فحاق بالذين سخروا منهم نظيره قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم قال الليث الحيق ما حاق بالانسان من مكر او سوء يعمله فنزل ذلك به يقال احاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم وقال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق حل بهم ذلك وقال الزجاج حاق اي احاط قال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة وفي الاية حذف اخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا به يستهزؤن

وفيه قولان الاول ان المراد به القران والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير فتصير الاية من حذف المضاف والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزؤن والقول الثاني ان المراد به انهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى هذا الاضمار

قوله تعالى قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين

واعلم انه تعالى كما صبر رسوله بالاية الاولى فكذلك حذر القوم بهذه الاية وقال للرسول قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم اليه من لذاتها وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا بالرسل في الازمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد لا بد وان تشاهدوا تلك الاثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر مسببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين اما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في اثار الهالكين ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح والله اعلم

قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود من هذه الاية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة وبيانه ان احوال العالم العلوي والسفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الاية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة ولما تقررت هذه المسائل الثلاثة ذكر الله بعدها هذه الاية لتكون مقوية لمجموع تلك المطالب من الوجه الذي شرحناه والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امر الله تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه مدافع ولما بينا ان اثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها لله وملك له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك الله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال الهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب على نفسه الرحمة وكانه تعالى قال انه لم يرض من نفسه بان ينعم ولا بان يعد بالانعام بل ابدا انعم وابدا يعد في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل بل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدقهم وقبل شريعتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هو ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احد الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق بالغير محدث وهذا يقتضي كون ارادة الله محدثة قلنا المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان ان الله تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل رحمة ملء ما بين السماء والارض فامسك عنده تسعا وتسعين رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان اخر الامر قصرها على المائة اما قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ففيه ابحاث البحث الاول اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم

مضمر والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستيصال وبين انه يجمعهم الى يوم القيامة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا والقول الثاني انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمة وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيامة وقيل انه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة كانه قيل وما تلك الرحمة فقيل انه تعالى يجمعكم الى يوم القيامة وذلك لانه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط ولكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيمة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة البحث الثالث ان قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على لفظ الغيبة وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة كلام ورد على سبيل المخاطبة والمقصود منه التاكيد في التهديد كانه قيل لما علمتم ان كل ما في السموات والارض ملكه وملكه وقد علمتم ان الملك الحكيم لا يهمل امر رعيته ولا يجوز في حكمته ان يستوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها فهلا علمتم انه يقيم القيمة ويحضر الخلائق ويحاسبهم على الكل البحث الرابع ان كلمة الى في قوله الى يوم القيامة فيها اقوال الاول انها صلة والتقدير ليجمعنكم يوم القيامة وقيل معنى في اي ليجمعنكم في يوم القيامة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيامة لان الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا بخلقكم قرنا بعد قرن الى يوم القيمة اما قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون وفيه ابحاث البحث الاول في هذه الاية قولان الاول ان قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم يفيد معنى الشرط والجزاء كقولهم الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب ان يكون بالاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع عن الايمان وهذا عين مذهب اهل السنة

قوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم

وفي الايات مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان احسن ما قيل في نظم هذه الاية ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الاية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات فاخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ومالك الزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى وهي ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم **المسئلة الثانية** قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الله الواحد وما سوى ذلك الواحد ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار **المسئلة الثالثة** في تفسير هذا السكون قولان الاول المراد منه الشيء الذي سكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الاية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تقيكم الحر اراد الحر والبرد فاكتفى بذكر احدهما عن الاخر لانه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة كذلك ههنا حذف ذكر الحركة لان ذكر السكون يدل عليه والقول الثاني انه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما يقال فلان سكن بلد كذا اذا كان محله ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في الليل والنهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى واكمل والسبب فيه

ان كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد صدق عليه انه انقضى الماضي وسيجي المستقبل وذلك مشعر
بالتغير وهو الحدوث والحدوث ينافي الازلية والدوام فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو حادث وكل حادث
فلا بد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون متقدما عن الوقت
والزمان فلا يجري عليه الاوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه انه كان ويكون واعلم انه تعالى لما بين بما
سبق انه مالك للمكان وجملة المكانيات ومالك للزمان وجملة الزمانيات بين انه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين
ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات فنبه على انه وان كان مالكا لكل
المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال قل اغير الله اتخذ وليا واعلم
انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله وليا
لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة
الثانية ونظيره قوله افغير الله تامروني اعبد وقوله الله اذن لكم قوله فاطر السموات والارض قرئ فاطر
بالجر صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرا الزهري فطر وعن ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات
والارض اتاني اعرابيان يختصمان في بير فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وعن ابن الانباري اصل الفطر
شق الشي عند ابتدائه فقوله فاطر السموات والارض يريد خالقهما ومنشيهما بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق
والتاليف عند ضم بعض الاشياء الى بعض فلما كان الاصل الشق جاز ان يكون في حال شق اصلاح وفي حال اخرى
شق افساد ففاطر السموات من الصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور واذا السما انفطرت من الافساد واصلهما
واحد قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد فان قيل كيف فسرت الاطعام
بالرزق وقال تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا اشك
في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحسن جعل احدهما كناية عن الاخر لشدة ما بينهما من المقاربة والمقصود من الاية
ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح اليا وروى ابن المامون عن يعقوب
وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور في قوله
اغير الله وقرا الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى
الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو
يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر واعلم ان المذكور في صدر الاية هو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه
بان فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر السموات
والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقع موجودا
الا بايجاد غيره فيلزم ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه فثبت انه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات
واما بيان انه يطعم ولا يطعم فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع
ولما كان هو المبدا سبحانه لكل ما سواه كان لا محالة هو المبدا لجميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا ومتعاليا
عن الانتفاع بشي اخر فثبت بالبرهان صحة انه تعالى فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا
امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه
هو الغني لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا
عرفت هذا فنقول قد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصلي في اللغة هو القريب وقد ذكرنا وجوه
الاشتقاقات فيه فقوله قل اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات
الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال قل اني امرت ان اكون اول من اسلم والسبب ان النبي صلى الله
عليه وسلم سابق امته في الاسلام كقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وكقول موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين
ثم قال ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كون رسوله مامورا
بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود اني
ان خالفته في هذا الامر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم
تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يخاف على نفسه من الكفر والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه والا لما كان خائفا
الجواب ان الاية لا تدل على انه خاف على نفسه بل الاية تدل على انه تعالى لو صدر عنه الكفر والمعصية فانه يخاف
وعلى هذا التقدير لا يدل على حصول الخوف ومثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا

محل

لا يدل ذلك على ان الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين والله اعلم وقوله قل اني اخاف قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو
اني بفتح اليا والباقون بالاسكان

قوله تعالى

من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه قرا ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي يصرف بفتح اليا وكسر الرا وفاعل
الصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو يومئذ
عنه العذاب وحجة هذه القراءة قوله فقد رحمه فلما كان هذا فعلا مسندا الى ضمير اسم الله سبحانه وجب ان
يكون الامر في تلك اللفظة الاخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا
الى الله تعالى ويكون الرحمة بعد ذلك مسندة الى الله تعالى واما الباقون فانهم قرؤا من يصرف على فعل ما لم يسم
فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب
يوم عظيم فكذلك اضاف الصرف اليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم **المسئلة الثانية**
ظاهر الاية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه
معلوما **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية
لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك
اليوم فقد رحمه لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن ان يقال فيه
انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان يضرب العبد فاذا لم يضربه لا يقال رحمه اما اذا احسن منه ان يضربه ولم
يضربه فانه يقال انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه فهذه الاية تدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل
فهو ابتداء تفضل واحسان من الله وهو موافق لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده ما من
الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته ووضع يده على راسه
وطول بها صوته **المسئلة الرابعة** قال القاضي الاية تدل على ان من لم يعاقب في الاخرة ممن يصرف
عنه العقاب فلا بد من ان يثاب وذلك يبطل قول من يقول ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب لكنه يتفضل
عليه فان قيل اليس من لم يعاقبه الله تعالى وتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل دلالة الاية على قولكم
قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الاول ان التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى وليس يكون ذلك
مطلوبا من العقل والفوز هو الظفر بالمطلوب فلا بد وان يعتبر امرا مطلوبا والثاني وهو ان الفوز المبين لا يجوز
حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة وذلك لا يكون الا ثوابا والثالث ان الاية
معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة
على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصاء والله اعلم

قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا دليل اخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا
وتقريره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليهما او الى احدهما والنفع اسم للذة والسرور وما
يفضي اليهما او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع واذا كان الامر كذلك فقد ثبت
الحصر في ان الانسان اما ان يكون في الضر او في الخير لان زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا ثبت
هذا الحصر فقد بين تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله والخيرات قليلها وكثيرها لا يحصل الا بالله
والدليل على ان الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه
ممكنا لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سواه الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه فثبت
ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون الا به فثبت بهذا البرهان العقلي
النير صحة ما دلت الاية عليه فان قيل فقد نرى ان الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وباعوانه وبانصاره وقد يحصل
الخير له بكسب نفسه وباعوانه غيره وذلك يقدح في عموم الاية وايضا فراس المضار هو الكفر فوجب ان يقال
انه لم يندفع الا باعانة الله وراس الخيرات هو الايمان فوجب ان يقال انه لم يحصل الا بايجاد الله تعالى ولو كان الا
كذلك لوجب ان لا يستحق الانسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا وايضا فنرى ان الانسان ينتفع

فهو على كل شي قدير

باكل الدواء ويتضرر بتناول السموم وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية والجواب عن الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما
يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس الا من الله وعلى هذا التقدير
فيكون الكل من الله وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر
امساس الضر وامساس الخير الا انه ميز الاول عن الثاني بوجوه الاول انه تعالى قدم ذكر امساس الضر على امساس
الخير وذلك تنبيه على ان جميع المضار لا بد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني انه قال في امساس الضر فلا كاشف
له الا هو وذكر في امساس الخير انه على كل شيء قدير فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الاشياء وذلك يدل على ان ارادة الله
لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال المضار وهذه التنبيهات بأسرها دالة على ان جانب الرحمة غالب كما قال
سبقت رحمتي غضبي **قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير**
فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة فان قالوا [illegible]
وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لان الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات
والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال
فثبت انه عين الذات فثبت ان الصفات التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم فقوله وهو القاهر فوق
عباده اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال العلم وقوله وهو القاهر يفيد الحصر ومعناه
انه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه وعند هذا يظهر انه لا كامل الا هو وكل من سواه فهو ناقص
اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن لذاته تارة في طرف ترجيح
الوجود على العدم وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال
ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله قل اللهم مالك الملك الى آخر الآية اما كونه حكيما فلا يمكن حمله هاهنا
على العلم لان الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار فانه لا يجوز فوجب حمله على كونه محكما في افعاله بمعنى ان افعاله
تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي وتأويله انه العالم بما يصح
ان يخبر به قال والخبر علمك بالشيء تقول لي به خبر اي لي به علم لانه طريق من طرق العلم **المسئلة الثالثة**
المشبهة استدلوا بهذه الآية على انه تعالى موجود في الجهة التي فوق العالم واعلم ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه
الاول انه لو كان موجودا فوق العالم لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب من جانب واما ان يكون ذاهبا
في الاقطار ممتدا في الجهات والاول يقتضي ان يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يكون اله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباءات الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني كان
متبعضا متجزيا وذلك على الله محال والثاني انه اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطا
للقاذورات وهو باطل او يكون متناهيا عن كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص فيكون محدثا او يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض فيكون
الجانب الموصوف بكونه متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة الثالث
انا اما ان نفسر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلاء فان كان الاول فنقول اجسام العالم متناهية فخارج العالم
لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا حيث ولا جهة فيمتنع ان يكون حصول ذات الله فيه وان كان الثاني فيكون الخلاء
متشابه الاجزاء في حقيقته واذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من اجزاء ذلك الخلا لصح حصوله في سائر
الاجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص وكل ما كان واقعا بالفاعل المختار فهو محدث فحصول ذاته
في الحيز والحيز محدث وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته محدثة
وهو محال والرابع ان البعد والخلا امر قابل للقسمة والتجزئة وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر الى الموجود ويكون
موجودا موجودا فيلزم فيكون ذات الله موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز واذا ثبت هذا
فبعد حصول الحيز والجهة والخلا وجب ان تبقى ذات الله تعالى كما كانت والا فقد وقع التغير في ذات الله تعالى وذلك
يوجب كونها ممكنة لذاتها وذلك محال واذا ثبت هذا وجب القول بكونه تعالى منزها عن الاحياز والجهات
في جميع الاوقات والخامس انه ثبت ان العالم كرة واذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤوس اهل الري يكون تحت اقدام
قوم آخرين واذا ثبت هذا فاما ان يقال انه تعالى فوق قوم بأعيانهم او يقال انه تعالى فوق الكل والاول باطل
لان كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحت الآخرين وذلك باطل والثاني يوجب كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل

واذا

الامر

الامر الى ان اله العالم هو فلك محيط بجميع الافلاك وذلك لا يقوله مسلم السادس وهو ان لفظ الفوقية في هذه الآية
في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر اما انها مسبوقة بلفظ فلانها مسبوقة بلفظ القاهر والقاهر مشعر
بكمال القدرة وتمام المكنة واما انها ملحوقة بلفظ فلانها ملحوقة بقوله عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية
والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة فان قيل ما ذكرتم على الضد من
قولكم لان قوله وهو القاهر لما دل على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوقية على فوقية القدرة لزم التكرار فوجب
حمله على فوقية المكان والجهة قلنا ليس الامر كما ذكرتم لانه قد يكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون
البعض اما لما قال فوق عباده دل على ان ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع وهو انه تعالى انما ذكر
هذه الآية ردا على من يتخذ غير الله وليا والتقدير كأنه تعالى قال انه تعالى فوق كل عباده ومتى كان الامر كذلك امتنع
اتخاذ غير الله وليا وهذه النتيجة انما يحسن ترتيبها على الفوقية لو كان المراد من تلك الفوقية القدرة والقوة اما
لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لانه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق ان يكون التعويل
عليه في كل الامور معتمدا وان يكون الرجوع اليه في كل المطالب لازما اما لو حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب
هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره اهل التشبيه والله اعلم **قوله تعالى**

قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم واوحي الي هذا القرآن لانذركم ومن بلغ ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون

في الآية مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم ان الآية تدل على ان اكبر الشهادات واعظمها شهادة الله ثم بين ان شهادة الله حاصلة الا ان الآية لا تدل
على ان تلك الشهادة حصلت في اي المطالب فنقول يمكن ان يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم ويمكن ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى اما الاحتمال الاول فقد روي
ابن عباس ان رؤساء اهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك رسولا وما نرى احدا يصدقك وقد سألنا اليهود والنصارى
عنك فزعموا انه لا ذكر لك عندهم فأرنا من يشهد لك بالنبوة فانزل الله تعالى عليه هذه الآية وقال قل يا محمد
اي شيء اكبر شهادة حتى يعترفوا بان اكبر الاشياء شهادة هو الله سبحانه فاذا اعترفوا بذلك فقل ان الله شهيد
لي بالنبوة لانه اوحى الي هذا القرآن وهذا القرآن معجز لانكم انتم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته
فكان معجزا واذا كان معجزا كان اظهار الله اياه على وفق دعواي شهادة من الله على كوني صادقا في دعواي
والحاصل انهم طلبوا شاهدا مقبول القول يشهد على نبوته فبين الله تعالى ان اكبر الاشياء شهادة هو الله ثم
بين انه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ [illegible]
واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى فاعلم ان هذا
الكلام يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي انا نقول المطالب على اقسام ثلاثة منها ما يمتنع اثباته بالدلائل
السمعية فان كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع اثباته بالسمع والا لزم الدور ومنها ما يمتنع اثباته بالعقل
وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا ولا امتناع في احد الطرفين اصلا فالقطع على احد الطرفين بعينه لا يمكن
الا بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع معا وهو كل امر عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفة
صحته ومن جملتها العلم بكون الله واحدا منزها عن الضد فان العلم بصحة السمع لا يتوقف على العلم به فلا جرم
امكن اثباته بالدلائل السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله قل الله شهيد بيني وبينكم في اثبات الوحدانية والبراءة
عن الشركاء والاضداد والانداد والامثال والاشباه ثم قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم ومن بلغ ان
القول بالتوحيد هو الحق الواجب وان القول بالشرك باطل **المسئلة الثانية** نقل عن جهم انه
ينكر كونه تعالى شيئا واعلم انه لا نزاع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا
فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور على تسمية الله بالشيء بهذه الآية وتقريره انه تعالى قال اي شيء اكبر
شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال ان قوله قل الله وهذا يوجب كون الله شيئا كما انه لو قال اي الناس
اصدق فلو قيل جبريل كان الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس فكذا هاهنا فان قيل قوله قل الله شهيد بيني
وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله لان قوله الله مبتدا وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة تامة

مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول قوله قل اي شيء اكبر شهادة
لا شك انه سؤال ولا بد له من جواب اما مذكور واما محذوف فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب هو قوله
قل الله وهاهنا تم الكلام فاما قوله شهيد بيني وبينكم فهاهنا مضمر مبتدا والتقدير وهو شهيد بيني وبينكم وعند
هذا يصح الاستدلال المذكور واما ان قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل وايضا
فبتقدير ان يكون الجواب محذوفا الا ان ذلك المحذوف لا بد وان يكون امرا يدل المذكور عليه فيكون لائقا
بذلك الموضع والجواب اللائق بقوله قل اي شيء اكبر شهادة هو ان يقال هو الله ثم قال بعده الله شهيد
بيني وبينكم وعلى هذا التقدير فيصح الاحتجاج على انه تعالى مسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا
الدليل وفي المسألة دليل آخر وهو قوله كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على انه تعالى
استثنى ذات نفسه من قوله كل شيء والمستثنى يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى عنه وهذا يدل على انه مسمى باسم
الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الاول قوله ليس كمثله شيء والمراد ليس مثل مثله شيء وذات
كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بانه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة والتقدير ليس مثله
شيء لان حمل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق باهل الدين المصير اليه الا عند الضرورة الشديدة
والثاني قوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان تعالى مسمى باسم الشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال لا يقال
هذا عام دخله التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه لها ولا يلتفت اليها
فيجري وجودها مجرى عدمها فيطلق لفظ الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم
ان الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها واطلاق لفظ الكل مع انه يكون
هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله ولله الاسماء الحسنى
والاسم انما يحسن لحسن مسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء
اعم الاشياء فيكون مسماه حاصلا في احسن الاشياء وارذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة
من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن
من الاسماء الحسنى وجب ان لا يجوز دعوة الله به والله تعالى امر بان يدعى بالاسماء الحسنى وكل من منع من دعاء الله بهذا
الاسم قال ان هذا اللفظ ليس اسما من اسماء الله البتة الرابع ان اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه
على الله بيان الاول قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الشيء الذي سيفعله غدا بالشيء
مع انه معدوم في الحال فدل ذلك على ان اسم الشيء يقع على المعدوم واذا ثبت هذا فقولنا انه شيء لا يفيد امتياز
ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصية متميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة
في حق الله تعالى البتة فكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه
انه لما تعارضت الدلائل فنقول لفظ الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص فقد صدق العام فلما صدق كونه ذاتا وصفة وجب ان
يصدق كونه شيئا وذلك هو المطلوب والله اعلم اما قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ
فالمراد انه تعالى اوحى الي هذا القرآن لانذركم به وهو خطاب لاهل مكة وقوله ومن بلغ عطف على اهل مكة اي
لانذركم به وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم القيامة وعن
سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكانما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التفسير فيحصل في الاية حذف والتقدير
واوحي الي هذا القرآن لانذركم ومن بلغه هذا القرآن الا ان العائد محذوف لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رأيت
زيد والذي ضربت عمرو وفي تفسير قوله ومن بلغ قول آخر وهو ان يكون قوله ومن بلغ اي ومن احتلم وبلغ حد التكليف
وعند هذا لا يحتاج الى اضمار العائد الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى
ففيه بحثان البحث الاول قرأ ابن كثير ائنكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة شبه ياء ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون
عن نافع كذلك الا انه يمد والباقون بهمزتين بلا مد والبحث الثاني ان هذا الاستفهام معناه الجحد والانكار قال
الفراء ولم يقل آخر لان الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال ولله الاسماء الحسنى وقال فما بال القرون الاولى
ولم يقل الاول ولا الاولين وكل ذلك صواب ثم قال تعالى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون واعلم
ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة اوجه اولها قوله قل لا اشهد اي لا اشهد بما تذكرونه
من اثبات الشركاء وثانيها قوله تعالى قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء
وثالثها وانني بريء مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن اثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الاية على ايجاب التوحيد

باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التوحيد قال العلماء المستحب لمن اسلم ابتداء ان يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى
دين الاسلام ونص الامام الشافعي رضي الله عنه على استحباب ضم التبري الى الشهادة لقوله وانني بريء مما تشركون عقيب
التصريح بالتوحيد قوله تعالى

الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون

اعلم انا روينا في الاية الاولى ان الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التوراة والانجيل
على نبوته فبين الله تعالى في هذه الاية الاولى ان شهادته على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحقيقها ثم بين في هذه الاية
انهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم وروي انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه
وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الاية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم
حين رأيته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد مني بابني لاني لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى واعلم
ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد مثل علمهم بابنائهم وفيه سؤال وهو ان يقال المكتوب في التوراة
والانجيل مجرد انه يخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان
والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد صلى الله عليه وسلم فكيف
يصح ان يقال علمهم بنبوته مثل علمهم ببنوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة
بكون محمد نبيا من عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز ولانا نعلم بالضرورة ان التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه
التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه كان باقيا في التوراة والانجيل حال ظهور الرسول
صلى الله عليه وسلم او يقال انه ما بقي هذه التفاصيل في التوراة والانجيل في وقت ظهوره لاجل ان التحريف قد تطرق
اليهما قبل ذلك والاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني
ايضا باطل لانه على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم كعلمهم
ببنوة ابنائهم وحينئذ يسقط هذا الكلام والجواب الاول ان يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود والنصارى
وهم كانوا اهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول صلى الله عليه وسلم فعرفوا بواسطة
تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله والمقصود من تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه اما
قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين الاولى فيكون عاملهما واحدا ويكون
المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون والثاني ان قوله الذين خسروا انفسهم ابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره
وفي قوله الذين خسروا وجهان الاول انهم خسروا انفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني جاء في
التفسير انه ليس من كافر ولا مؤمن الا وله منزلة في الجنة فمن كفر صار منزلته الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله بان ورث منزلته
غيره قوله تعالى

ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآياته انه لا يفلح الظالمون ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون

اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الاية الاولى بين في هذه الاية سبب ذلك الخسران وهو امران احدهما
ان يفتري على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام شركاء الله والله امرهم
بعبادتها والتقرب اليها وكانوا ايضا يقولون الملائكة بنات الله ويحرمون البحائر والسوائب وثانيها ان اليهود والنصارى
كانوا يقولون حصل في التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير وانه لا يجيء بعدهما نبي وثالثها
ما ذكره الله تعالى في قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون
نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة وخامسها ان بعض الجهال منهم كانوا يقولون
ان الله فقير ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله كثيرة وكلها افتراء منهم على الله والنوع الثاني من اباطيلهم
تكذيبهم بآيات الله تعالى والمراد منه قدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم فيها وانكارهم كون القرآن معجزا
قاهرا ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اي لا يظفرون في الدنيا وفي الآخرة بل يبقون في
الحرمان والخذلان واما قوله ويوم نحشرهم جميعا ففي ناصب قوله يوم اقوال الاول انه محذوف تقديره ويوم نحشرهم كان
كيت وكيت فترك ليبقى على الابهام الذي هو ادخل في التخويف والثاني التقدير اذكر يوم نحشرهم والثالث

انه معطوف على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم واما قوله ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ويحتمل ان يكون قوله اين نفس الشركاء ويحتمل ان يكون المراد اين شفعاؤكم لكم واسماء كبرهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا في نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه مأيوس عنه وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول من قوله الذين كنتم تزعمون محذوف والتقدير الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس وكل زعم في كتاب الله كذب

قوله تعالى

ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون

واعلم ان ههنا مسائل

المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحفص وابن كثير عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقطة من فوق فتنتهم بالرفع وقرأ نافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم بالتاء المنقطة من فوق فتنتهم بالنصب وقرأ حمزة والكسائي ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب اما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ورفع الفتنة فظاهر لان قوله فتنتهم اسم تكن وان قالوا هو الخبر واما القراءة المنقطة من فوق ونصب قوله فتنتهم فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم تكن وانما انث لتأنيث الخبر كقولهم من كانت امك او لان ان قالوا في المعنى ويجوز تأويل الا ان قالوا الا مقالتهم واما القراءة المنقطة من تحت ونصب الفتنة فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن وفتنتهم هو الخبر قال الواحدي الاختيار قراءة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان ان اذا وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر فكأن المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما اولى من جعله خبرا فكذا ههنا تقول كنت القائم فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا وتقول قرأ حمزة والكسائي والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين احدهما باضمار اعني واذكر والثاني على النداء اي والله يا ربنا والباقون بكسر الباء على انه صفة لله تع

المسألة الثانية قال الزجاج تأويل هذه الآية تأويل حسن في اللغة لا يعرفه الا من قد عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك وذلك ان الله تعالى بين ان المشركين مفتونون بشركهم متهالكون على حبه فاعلم في هذه الآية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان تبرؤوا منه وتباعدوا عنه فحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله ان ترى انسانا يحب انسانا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان انتفيت منه فالمراد من الفتنة ههنا افتتانهم بالاوثان ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس انه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف المضاف لان المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه وتركته

المسألة الثالثة ظاهر الآية يقتضي انهم حلفوا في القيمة على انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيمة وللناس فيه قولان الاول وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيمة لا يجوز اقدامهم على الكذب واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان اهل القيمة يعرفون الله بالاضطرار اذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيمة دار التكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح بمعنى انه يعلم انه لو رام فعل القبيح لمنعه الله منه لان مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا له في فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت ان اهل القيمة يعلمون الله بالاضطرار وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح وذلك يقتضي ان لا يقدم احد من اهل القيمة على فعل القبيح فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه لا يجوز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء الا انا نقول يجوز ان يقال انه وقع منهم هذا الكذب لانهم لما عاينوا اهوال القيمة اضطربت عقولهم فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا والجواب عن الاول انه تعالى لا يجوز ان يحشرهم ويورد عليهم التوبيخ بقوله اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وايضا فالمكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان النسيان لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير من الامور ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة الحجة الثانية ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب اما ان يقال انهم ما كانوا عقلاء او كانوا عقلاء فان قالوا ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان قلنا انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون ان الله تعالى عالم باحوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان ترويج الكذب على الله محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا زيادة المقت والغضب واذا كان الامر كذلك امتنع

ابن كثير

بالياء

اقدامهم

اقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب الحجة الثالثة انهم لو كذبوا في موقف القيمة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على نوعين من القبيح والذنب وذلك يوجب العقاب فتصير الدار الآخرة دار التكليف وقد اجمعوا على انه ليس الامر كذلك واما ان قيل انهم لا يستحقون على ذلك الكذب ولا على ذلك الحلف الكاذب عقابا وذما فهذا يقتضي حصول الاذن من الله في ارتكاب القبائح والذنوب وانه باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيمة على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا نحمل قوله والله ربنا ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم انهم كانوا موحدين متباعدين من الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير يكونون صادقين فيما اخبروا وانه لا يضرهم انما اخبروا بانهم كانوا غير مشركين عند انفسهم فلهذا قال الله انظر كيف كذبوا على انفسهم فلهذا قال الله انظر كيف كذبوا على انفسهم قلنا انه ليس تحت قوله انظر كيف كذبوا على انفسهم انهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله والله ربنا ما كنا مشركين حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور كانوا يخبرون عنها كقولهم انهم على صواب وان ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وانما ينفى ذلك عنهم في الآخرة والحاصل ان المقصود من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يحترزون عنه وانهم في الآخرة يحترزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق وليتعلق احد الامرين بالآخر اطلع الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وبين ان القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع انهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على انفسهم ويزعمون انهم على صواب هذا تمام كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الكفار يكذبون في هذا القول قالوا والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيمة وجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب فشبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا والثالث قوله تعالى حكاية عنهم قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وكل ذلك يدل على اقدامهم في بعض الاوقات على الكذب والرابع قوله تعالى حكاية عنهم قالوا يا مالك ليقض علينا ربك وقد علموا انه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص الخامس انه تعالى في هذه الآية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وحمل هذا على ان المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر ثم قال تعالى بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم وحمله على انهم كذبوا في الدنيا يوجب تفكيك نظم الآية وصرف اول الآية الى احوال القيمة وصرف آخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد اما قوله اما ان يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل او حال نقصان العقل فنقول لا يبعد ان يقال انهم حال ما عاينوا احوال القيامة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول فلنا فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات الا ذلك وقوله ثانيا المكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة فنقول اختلال عقلهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقلهم في سائر الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسألة والله اعلم اما قوله ثم انظر كيف كذبوا على انفسهم فالمراد انكارهم كونهم مشركين وقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون عطف على قوله انظر تقديره وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم

قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤوك يجادلونك يقول الذين كفروا

اعلم انه تعالى لما بين احوال الكفار في الآخرة اتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع اليك وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث بن علقمة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية وابي ابنا خلف والحرث بن عامر واستمعوا الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال ما ادري ما يقول ولكني اراه يحرك شفتيه ويتكلم باساطير الاولين كالذي كنت احدثكم به عن اخبار القرون الاول قال ابو سفيان اني لارى بعض ما يقول حقا فقال ابو جهل كلا فانزل الله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والاكنة جمع كنان

ان هذا الا اساطير الاولين

وهو ما وقع شيئاً وستر مثل عنان وأعنة والفعل منه كننت وأكننت وأما قوله أن يفقهوه فقال الزجاج موضع أن نصب على أنه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة كراهة أن يفقهوه فلما حذفت اللام نصبت الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى أن قوله وفي آذانهم وقرا قال ابن السكيت الوقر الثقل في الأذن

المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الإيمان ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه وذلك أن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه من الإيمان وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى إنما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الإيمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله بأنه منعنا عن الإيمان فلم يذمنا على ترك الإيمان ولم يدعونا إلى فعل الإيمان الثاني أنه تعالى لو منعهم من الإيمان ثم دعاهم إليه لكان ذلك تكليفاً للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها الثالث أنه تعالى حكى صريح الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر وقال في آية أخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع أن يذكره هاهنا في معرض التقرير والتصحيح وإلا لزم التناقض **والرابع** أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفقهون ويسمعون ويعقلون والخامس أن هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الإيمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين السادس قوله تعالى حتى إذا جاؤوك يجادلونك يدل على أنهم كانوا يفهمون ويميزون الحق من الباطل وعند هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه الأول قال الجبائي القوم كانوا يستمعون قراءة الرسول ليتوسلوا باستماع قراءته إلى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاءه فعند ذلك كان الله سبحانه يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من الأكنة ويثقل أسماعهم عند استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد من قوله وفي آذانهم وقرا والثاني أن الإنسان الذي علم الله منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر فإنه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على أنهم لا يؤمنون فصارت تلك العلامة دالة على أنهم لا يؤمنوا وإذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة من الإيمان والتأويل الثالث أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم عن الإيمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الإيمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتأويل الرابع أنه تعالى لما منعهم الألطاف التي إنما يصلح أن يفعل بمن قد اهتدى فأخلاهم منها وفوض أمورهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول وجعلنا على قلوبهم أكنة والتأويل الخامس أنه يجري هذا الكلام مجرى حكاية ما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن الإيمان هو أن نقول بل البرهان العقلي القاطع قائم على صحة هذا المعنى وذلك لأن العبد الذي أتى بالكفر إن لم يقدر على الإتيان بالإيمان فقد صح أنه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الإيمان وأما إن قلنا إن القادر على الكفر كان قادراً على الإيمان فنقول يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدراً للكفر دون الإيمان إلا عند انضمام تلك الداعية إليه وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله ويكون تلك الداعية الجازمة إلى الكفر كالكنان للقلب عن الإيمان وكالوقر للسمع عن استماع دلائل الإيمان فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية وإذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه هذه الآية وجب حمل هذه الآية عليه عملاً بالبرهان وبظاهر القرآن

المسألة الثالثة أنه تعالى قال ومنهم من يستمع إليك فذكره بصيغة الإفراد ثم قال على قلوبهم فذكره بصيغة الجمع وإنما حسن ذلك لأن صيغة من واحد في اللفظ جمع في المعنى وأما قوله تعالى وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذي نقلناه عن الجبائي لأنه لو كان المراد من قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة إلقاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته إلى وجدان مكانه لما كان قوله وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها لائقاً بذلك الكلام وأيضاً لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب أن يقال وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعوه لأن المقصود الذي ذكره الجبائي إنما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول أما المنع من فقه كلامه وفهم مقصوده فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله والله أعلم **أما قوله تعالى** حتى إذا جاؤوك يجادلونك

فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي تقع بعدها الجمل والجملة هي قوله يجادلونك يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك وقوله يجادلونك في موضع الحال وقوله يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك والمعنى أنه بلغ تكذيبهم بالآيات إلى أنهم يجادلونك وفسر مجادلتهم بأنهم يقولون إن هذا إلا أساطير الأولين قال الواحدي أصل الأساطير من السطر وهو أن يجعل شيئاً ممتداً مؤلفاً ومنه سطر الكتاب وسطر من نخل مغروس قال ابن السكيت يقال سطر وسطر فمن قال سطر فجمعه في القليل أسطر والكثير سطور ومن قال سطر فجمعه أسطار والأساطير جمع الجمع قال الجبائي واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة قال الزجاج واحد الأساطير أسطورة مثل أحاديث وأحدوثة وقال أبو زيد الأساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عبابيد وقال الجمهور أساطير الأولين ما سطره الأولون قال ابن عباس معناه أحاديث الأولين التي كانوا يسطرونها أي يكتبونها فأما قول من فسر الأساطير بالترهات فهو معنى وليس بتفسير ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم وإسفنديار كلاماً لا فائدة فيه لا جرم فسرها أساطير الأولين بالترهات **المسألة الرابعة** اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم إن هذا إلا أساطير الأولين القدح في كون القرآن معجزاً فكأنهم قالوا إن هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للأولين وإذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزاً خارقاً للعادة وأجاب القاضي عنه بأن قال هذا السؤال مدفوع لأنه لا يلزم أن يقال لو كان في مقدوركم معارضته لوجب أن تأتوا بمثل تلك المعارضة وحيث لم تقدروا عليها ظهر أنها معجزة ولقائل أن يقول كان للقوم أن يقولوا نحن وإن كنا أرباب هذا اللسان العربي إلا أنا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وكيفية تأليفها ولسنا أهلاً لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزاً لأنا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص المتقدمين واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك

قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون

في الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى لما بين أنهم طعنوا في كون القرآن معجزاً بأن قالوا إنه من جنس أساطير الأولين وأقاصيص الأقدمين بين في هذه الآية أنهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد صلى الله عليه وسلم فالضمير في قوله عنه يحتمل أن يكون عائداً إلى القرآن وأن يكون عائداً إلى محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم وهم ينهون عنه عن القرآن وتدبره والاستماع له وقال آخرون بل المراد ينهون عن الرسول واعلم أن النهي عن الرسول صلى الله عليه وسلم محال بل لا بد وأن يكون المراد النهي عن فعل يتعلق بالرسول عليه السلام قيل النهي عن أذيته وقيل النهي عن متابعته وقال عطاء ومقاتل نزلت في أبي طالب كان ينهى قريشاً عن إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الأول أشبه لوجهين الأول أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله وهم ينهون عنه ينبغي أن يكون محمولاً على أمر مذموم فلو حملناه على أن أبا طالب كان ينهى عن إيذائه لما حصل هذا النظم والثاني أنه تعالى قال بعد ذلك وإن يهلكون إلا أنفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن أذيته لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك فإن قيل إن قوله وإن يهلكون إلا أنفسهم يرجع إلى قوله وينأون عنه لا إلى قوله ينهون عنه لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم هذا القول قلنا إن ظاهر قوله وإن يهلكون إلا أنفسهم يرجع إلى كل ما تقدم ذكره لأنه بمنزلة أن يقال إن فلاناً يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقاً بأحد الأمرين دون الآخر **المسألة الثانية** اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبح الأول أنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والإقرار بنبوته والثاني أنهم كانوا ينأون عنه والنأي البعد يقال نأى ينأى إذا بعد ثم قال وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون قال ابن عباس أي وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية والله أعلم

قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون

النظم

اعلم انه تعالى لما ذكر في صفة من ينهى عن متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وينأى عن طاعته انهم يهلكون انفسهم
شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الاية وفيها مسائل **المسألة الاولى** قوله ولو ترى يقتضي له جوابا
وقد حذف تفخيما للامر وتعظيما للشان وجاز حذفه لعلم المخاطب به واشباهه كثيرة في القران والشعر ولو قدرت
الجواب كان التقدير لرايت سوء منقلبهم او لرايت سوء حالهم وحذف الجواب في هذه الاشياء ابلغ في المعنى من اظهاره
الا ترى انك اذا قلت لغلامك والله لئن قمت اليك وسكت عن الجواب ذهب بفكره الى انواع المكروه من الضرب
والقتل وغيرهما وعظم الخوف ولم يدر اي الاقسام يبغي ولو قلت والله لئن قمت اليك لاضربنك فاتيت بالجواب
لم يتوقع شيئا غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب اقوى تاثيرا في حصول الخوف ومنهم
من قال جواب لو مذكور من بعض الوجوه والتقدير ولو ترى اذ وقفوا على النار ينوحون ويقولون يا ليتنا نرد ولا
نكذب **المسألة الثانية** قوله وقفوا يقال وقفته وقفا فوقف وقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع
رجوعا قال الزجاج معنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم
موقوفون على ان يدخلوا النار والثاني يجوز ان يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار
على الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان
اي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو انهم يكونون في جوف النار وتكون النار محيطة بهم ويكونون غائصين فيها
وعلى هذا التقدير فقد اقيم على مقام في وانما صح على هذا التقدير ان يقال وقفوا على النار لان النار دركات
وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلاء فان قيل فلم قال ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال
ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهذا ايضا يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ تقام مقام
اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل
باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار **المسألة الثالثة** قال الزجاج الامالة في
النار حسنة جيدة لان ما بعد الالف مكسور وهو حرف كانه مكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين اما
قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه مسائل **المسألة الاولى**
قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى الدنيا فاما قوله ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه قولان
احدهما انه داخل في التمني والتقدير انهم تمنوا ان يردوا الى الدنيا وان لا يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين
فان قالوا هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في اخر الاية وانهم لكاذبون والمتمني لا
يوصف بكونه كاذبا قلنا لا نسلم ان المتمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا كونه مريدا
لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله ان يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك فهذا متمني في حكم
الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل له انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني تم عند قوله يا ليتنا
نرد واما قوله ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهو كلام مبتدا وقوله تعالى في اخر الاية وانهم
لكاذبون عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قال ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ثم
ان الله تعالى كذبهم وبين انهم لو ردوا لكذبوا ولاعرضوا عن الايمان **المسألة الثانية** قرا ابن عامر
نرد ونكذب بالرفع ونكون بالنصب وقرا حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ونكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون
بالرفع في الثلاثة فحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة واما الذين
رفعوا قوله ولا نكذب ونكون ففيه وجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد ونكون وتكذب الثلاثة داخلة
في التمني فعلى هذا فقد تمنوا الرد وان لا يكذبوا وان يكونوا من المؤمنين والوجه الثاني ان يقطع ولا نكذب وما
بعده من الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهم ضمنوا انهم لا يكذبون بتقدير
حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا رددنا او لم نرد اي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب معه
ابدا قال سيبويه هو مثل قولك دعني ولا اعود فهاهنا المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير
داخل في الطلب فكذا هاهنا قوله يا ليتنا نرد الداخل في هذا التمني الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير
داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه
الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده حاصلا سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان
الوجهان لهما اخبارا محضا واحتجوا عليه بان الله كذبهم في الاية الثانية بقوله وانهم لكاذبون والتمني لا يجوز
تكذيبه وهذا اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة قوله بهذه الحجة الا انا قد اجبنا عن هذه الحجة

وذكرنا انها ليست قوية واما من قرا ولا نكذب ونكون بالنصب ففيه وجوه الاول باضمار ان على جواب التمني
والتقدير يا ليتنا نرد وان لا نكذب الثاني ان تكون الواو مبدلة من الفاء والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب فتكون الواو هاهنا
بمنزلة الفاء في قوله لو ان لي كرة فاكون من المحسنين ويتاكد هذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرا فلا نكذب بالفاء
والنصب والثالث ان يكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا للبن واعلم ان على هذه القراءة تكون الامور الثلاثة داخلة في التمني
واما ان التمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر انه كان يرفع ولا نكذب وينصب ونكون
فالتقدير انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين والله اعلم
المسألة الثالثة قوله تعالى قالوا يا ليتنا نرد لا شبهة في ان المراد منه تمني ردهم الى مثل حالة
التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في المنتقل من حال الى حال فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى وظاهر ان
مرادهم منه تقصير ما عاينوا من الشدائد والاهوال من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة جميع
وجوه التقصيرات ومعلوم ان الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك التقصيرات
وذلك التدارك لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بعمل الايمان بل انما يحصل بتدارك مجموع
هذه الامور الثلاثة فوجب ادخال هذه الثلاثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون
ان الرد لا يحصل البتة والجواب من وجوه الاول لعلهم لم يعلموا ان الرد لا يحصل والثاني انهم وان علموا
ان ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله
ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه
اقرب لان باب التمني اوسع لانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم ما
كانوا يخفون من قبل وفيه مسائل **المسألة الاولى** معنى بل هاهنا رد كلامهم والتقدير انهم ما
تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان بل لاجل خوفهم من العقاب
الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت الرغبة في الايمان
والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما الرغبة فيه لطلب الثواب
والخوف من العقاب فغير مفيد **المسألة الثانية** المراد من الاية انه ظهر لهم في الاخرة ما اخفوه
في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه الاول قال ابو روق ان المشركين في بعض مواقف
القيامة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم
ما كانوا يخفون من قبل قال الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال
عقائدهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت
يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه
الرؤساء عنهم من امر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه وقالوا ان هي الا حياتنا
الدنيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الاية في المنافقين وقد كانوا يسرون الكفر
ويظهرون الاسلام وبدا لهم يوم القيامة وظهر بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان
علماؤهم يخفون من صحة نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونعته وصفته في الكتب والبشارة وما كانوا يحرفون من
التوراة مما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ محتمل لوجوه كثيرة والمقصود منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في
الاخرة وانهتكت استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر
والتكذيب فان قيل ان اهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا انواع العقاب والعذاب فلو ردهم
الله تعالى الى الدنيا فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصية الله قلنا قال
القاضي تقدير الاية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله
بالضرورة ولو لم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الاية الا ان هذا
الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا
عدم معرفة الله في القيامة وعدم مشاهدة القيامة لم يكن في اصرار القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم
على الكفر يجري مجرى اصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة

اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي هذه الاية من الادلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سالوا الرجعة وردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سؤال وهو ان يقال انه لم يتقدم ذكر خبر حتى نصرف هذا التكذيب اليه والجواب انا بينا ان منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا نرد واما الباقي فهو اخبار ومنهم من قال بل الكل داخل في التمني الا ان ادخال التكذيب في التمني ايضا جائز لان التمني يدل على الاخبار على سبيل الضمن والصيرورة كقول القائل ليت زيدا جاءنا وكنا ناكل ونشرب ونتحدث فكذا هاهنا والله اعلم قوله تعالى

وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين

اعلم انه حصل في الاية قولان الاول انه تعالى ذكر في الاية الاولى انه ظهر لهم ما كانوا يخفون من قبل فبين في هذه الاية ان ذلك الذي يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته ويقولون ما لنا حيوة الا هذه الحيوة الدنيوية وليس بعد هذه الحيوة ثواب ولا عقاب والثاني ان تقدير الاية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى

ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الاية الاولى انكارهم الحشر والنشر والبعث والقيامة بين في هذه الاية كيفية احوالهم في القيامة فقال ولو ترى اذ وقفوا على ربهم واعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الاية وقالوا ظاهر الاية يدل على ان اهل القيامة يقفون عند الله بالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان هذا خطاء وذلك لان ظاهر الاية يدل على كونهم واقفين على الله كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى وانه باطل بالاتفاق فوجب المصير الى التاويل وهو من وجوه الاول ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المومنين وعلى ما اخبرهم به من امر الاخرة والتاويل الثاني المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته والثالث ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة **المسئلة الثانية** المقصود من هذه الاية انه تعالى حكى عنهم في الاية الاولى انهم ينكرون القيامة والبعث في الدنيا ثم بين انهم في الاخرة يعترفون به فيكون المعنى ان حالهم في هذا الانكار سيؤول الى الاقرار وذلك انهم اذا شاهدوا القيامة والثواب والعقاب قال الله اليس هذا بالحق فان قيل هذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله ولا يكلمهم والجواب انا نحمل قوله ولا يكلمهم بالكلام الطيب النافع وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قيل لهم اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا والمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس وقوله تعالى بما كنتم تكفرون اي بسبب كفركم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة الحشر والنشر لان ذلك الدليل قد تقدم مرارا في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه وبيناه بل المقصود من ذكر هذا الردع والزجر عن هذا المذهب والقول قوله تعالى

قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حالة اخرى من احوال منكري البعث والقيامة وهي امران احدهما حصول الخسران والثاني حمل الاوزار العظيمة اما النوع الاول وهو حصول الخسران فتقريره انه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسماني واعطاه هذه الالات الجسمانية والادوات الجسدانية واعطاه العقل والفكر لاجل ان يتوسل باستعمال هذه الالات والادوات الى تحصيل المعارف الحقيقية

والاخلاق

والاخلاق الفاضلة التي تعظم منافعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الالات والادوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه اللذات الداثرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان الى اخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان راس المال قد فني والربح الذي طلبه المطلوب فني ايضا وانقطع فلم يبق في يده لا من راس المال ولا من الربح شيء فكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكر البعث والقيامة وكان يعتقد ان منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية اما من كان مومنا بالبعث والقيامة فانه لا يعظم رغبته في هذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة بل يسعى في اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانا مبينا واما انهم عند الوصول الى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد والنوع الثاني من وجوه خسارتهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في ان يتبتل الى الله والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في خدمته وايضا في الانقطاع عن الدنيا وفي ترك محبتها وفي قطع العلائق بين القلب وبينها ومن كان منكرا للبعث والقيامة فانه لا يسعى في اعداد الزاد لموقف القيامة ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات والمنقطع عن احبابه واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء الى المحالطة باهل ذلك العالم ويحصل له الالام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم فالاول هو المراد من قوله قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فهذا تقرير المقصود من هذه الاية والله اعلم **المسئلة الثانية** المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منه الذين انكروا البعث والقيامة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واما حسنت هذه الكناية لان موقف القيامة موقف لا حكم لاحد فيه الا الله ولا قدرة لاحد على النفع والضر والرفع والخفض الا الله وقوله حتى اذا جاءتهم الساعة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له والمعنى هاهنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعا في احوال الاخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيامة وفي تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه الاول ان يوم القيامة يسمى بالساعة لسرعة الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيامة سميت ساعة لانها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها احد الا الله تعالى الا ترى انه قال بغتة والبغتة الفجاءة والمعنى ان الساعة لا تجيء الا دفعة لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا قال الزجاج معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما سيحصل بهم من الحسرة والعرب تعبر عن اشال الامور بحرف النداء كقوله تعالى يا حسرة على العباد ويا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ويا ويلتا الد وانا وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا اسفي على يوسف تقديره يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع بي من الاسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال سيبويه انك اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر فانه من ازمانك اذا عرفت هذا فنقول حصل للنداء هاهنا تاويلان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه المخاطب وهو قول الزجاج والثاني ان المنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا وقتك فاحضري وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها فيه بحثان الاول قال ابو عبيدة يقال فرطت في الشيء اذا ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشيء اذا قدمه قال الواحدي فالتفريط عنده تقديم التقصير والبحث الثاني ان الضمير في قوله فيها الى ما يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه انه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود هذا الضمير اليها لهذا المعنى الثاني قال الحسن المراد يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها والثالث ان تعود الكناية الى معنى ما في قوله ما فرطنا فيها اي يا حسرتنا على الاعمال والطاعات التي فرطنا فيها والرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران قبل ذلك دل ذلك على الخسران حصول الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم واعلم ان المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم يحصلوا

لانفسهم الا ما به استحقوا العذاب العظيم ولا نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الاثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل يقال وزرت الشيء اي حملته ازره وزرا ثم قيل للذنوب اوزارا لانها تثقل ظهر من يحملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل حمل اخرى وقال ابو عبيد يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي لا يزرعه اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية اي يحمل قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء من احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا فيقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال قتادة والسدي وقال الزجاج الثقل كما يذكر في الوزن فقد يذكر ايضا في الحال والصفة يقال على خطاب فلان والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة تثقل ذلك عليهم وقال اخرون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم انه لا تزايلهم اوزارهم كما يقول شخصك نصب عيني اي ذكرك ملازم ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشيء الذي يزرونه اي يحملونه والاستقصاء في تفسيره هذا مذكور في سورة النساء في قوله وساء سبيلا

قوله تعالى وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير للذين يتقون

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المنكرين للبعث والقيمة وتحصيل لذاتها ذكر الله تعالى هذه الاية تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحيوة لا يمكن ذمها لان هذه الحيوة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الاية قولان الاول ان المراد منه حيوة الكافر قال ابن عباس يريد حيوة اهل الشرك والنفاق والسبب في وصف حيوة هؤلاء بهذه الصفة ان حيوة المؤمن يحصل فيها اعمال صالحة فلا يكون لعبا ولهوا والقول الثاني ان هذا عام في حيوة المؤمن والكافر والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه الحيوة والطيبات المطلوبة في هذه الحيوة لا تبقى وانما اشبهها باللعب واللهو لان الانسان حال الاشتغال باللعب واللهو فانه يلتذ به ثم عند انقراضه لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحيوة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان تسمية هذه الحيوة باللعب واللهو فيه وجوه اعلم ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة هذه الحيوة كذلك والثاني ان اللعب واللهو لا بد وان ينتهي في اكثر الامر الى شيء من المكاره ولذات الدنيا كذلك الثالث ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور واما عند التامل التام والكشف عن حقائق الامور لا يبقى اللعب واللهو اصلا ولذلك ان اللعب واللهو لا يحصل الا للصبيان والجهال المغفلين اما العقلاء فقل ما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقائق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة معتبرة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة والاحوال الدنيوية ليس لها عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لها حقيقة معتبرة ولما بين تعالى ذلك قال بعده وللدار الاخرة خير للذين يتقون وصف الاخرة بكونها خيرا يدل على ان الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الاخرة في امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الاخرة شريفة وبيان الامر كذلك وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهو في نهاية الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الانسان فالجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والنمر والعقرب على الايلام ومما يدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف فكان يجب ان الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع ان يكون اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم بالبديهة انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها ولذلك فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على ذلك الاعمال لا توجب الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات والا لما كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه

اللذات يرجع حقيقتها الى دفع الالام ولذلك فان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان الالتذاذ بهذه الاشياء اكمل واقوى واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقيا بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية الوجه الثاني في بيان ان خيرات الاخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان هذين النوعين تشاركا في الفضل والمنقبة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعودة في غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في اخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح في الملك والامارة ثم امسى اسيرا حقيرا وهذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين النوعين والوجه الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما اخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في دار الاخرة الوجه الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات ومزاحمة المحرمات ولذلك قال من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق وقيل انه سرور بتمامه الوجه الخامس هب انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات في الغد الا ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى والذ واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عن انقراضها وانقضائها اقوى واكمل كما قال الشاعر

اشد الغم عندي في سرور ... تيقن عنه صاحبه انتقالا

فثبت بما ذكرنا ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة والنقصانات الكاملة وسعادات الاخرة مبراة عنها فوجب القطع بان الاخرة افضل واكمل وابقى واتقى واحرى واولى **المسئلة الثانية** قرا ابن عامر ولدار الاخرة باضافة الدار الى الاخرة والباقون وللدار الاخرة على جعل الاخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه ونظيره قولهم بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة قالوا لان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يستقل بدون الموصوف وهو مشكل عن الصفة لكان ذلك محالا وكقولهم وجه دقيق يمكن تقرير الا انه لا يليق بهذا المكان فراق البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجها اخر فقالوا لم يجعل الاخرة صفة للدار ولكنه جعلها صفة للساعة فكانه قال ولدار الساعة الاخرة فان قيل فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم يكون قد اقيم الاخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح قلنا لا نسلم ذلك الا اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الاخرة قد استعمل استعمال الاسماء والدليل عليه قوله وللاخرة خير لك من الاولى واما قراءة العامة فهي ظاهرة لانها تقتضي جعل الاخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة الى العدول عنه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في المراد بالدار الاخرة على وجوه قال ابن عباس هي الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس دار الاخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الاخرة خير وقال اخرون نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا من حيث كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب امنة من الانقضاء والانقراض ثم قال تعالى للذين يتقون فنبه ان هذه الخيرية انما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر واما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليه خير من الاخرة على ما قال صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال افلا تعقلون بالتاء ههنا وفي سورة الاعراف ويوسف ويس وقرا حفص عن عاصم في يس بالتاء والباقي بالياء وقرا عاصم في رواية يحيى في يوسف بالتاء والباقي بالياء وقرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية الاعشى والرحمن جميع ذلك بالياء قال الواحدي ومن قرا بالياء معناه افلا يعقلون الذين يتقون ان الدار الاخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرا بالتاء فالمعنى وقل لهم افلا تعقلون ايها المخاطبون ان ذلك خير والله اعلم **قوله تعالى**

قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان طوايف الكفار كانوا فرقا كثيرة فمنهم من ينكر نبوته لانه كان

ينكرون رسالة البشر ويقولون يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء وأجاب عنها ومنهم من يقول إن محمداً يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال فكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن في رسالته وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة ويذكر ما لا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية واختلفوا في أن ذلك المحزن ما هو فقيل كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته وقيل كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال **المسألة الثانية** قرأ نافع إنه ليحزنك بضم الياء وكسر الزاي والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لغتان يقال حزنني كذا وأحزنني **المسألة الثالثة** قرأ نافع والكسائي فإنهم لا يكذبونك خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان الأول أن بينهما فرقاً ظاهراً ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين أحدهما أن الكسائي يقرأ بالتخفيف ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب وإلى صنعة الأباطيل من القول وأكذبته إذا أخبرت بأن الذي يحدث عنه كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعته قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى أكذبته أن الذي أتى به في نفسه كذب من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد فكان القوم كانوا يعتقدون أن محمداً صلى الله عليه وسلم ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل يخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة إلا أن ذلك الذي يخيله فهو في نفسه باطل والفرق الثاني قال أبو علي يجوز أن يكون معنى لا يكذبونك لا يصادفونك كاذباً لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة كما يقال أحمدت الرجل إذا أصبته محموداً وأفضلته وأبخلته وأجبنته إذا أصادفته على هذه الأحوال والقول الثاني أن الفرق بين هاتين القراءتين قال أبو علي يجوز أن يكون معنى القراءتين واحداً لأن معنى التفعيل النسبة إلى الكذب بأن يقول له كذبت كما يقول زنيته وفسقته وخطأته أي قلت له فعلت هذه الأشياء وسقيته ورعيته أي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى أفعلته قالوا أسقيته أي قلت له سقاك الله قال ذو الرمة

وأسقيه حتى كاد مما أبثه تكلمني أحجاره وملاعبه

أي أنسبه إلى السقيا بأن أقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحداً إلا أن فعلت إذا أراد وإن ينسبه إلى أمر أكثر من أفعلت **المسألة الرابعة** ظاهر هذه الآية أنهم لا يكذبون محمداً صلى الله عليه وسلم ولكنهم يجحدون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين الأمرين على وجوه الأول أن القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات أحدها أن الحرث ابن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكنا إن نتبعك نتخطف من أرضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب وثانيها روي أن الأخنس بن شريق قال لأبي جهل يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس عندنا أحد غيرنا فقال له والله إن محمداً لصادق وما كذب قط ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول معنى الآية على هذا التقدير أن القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً والوجه الثاني في تأويل الآية أنهم لا يقولون إنك أنت كذاب لأنهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذباً البتة وسموك بالأمين فلا يقولون فيك إنك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك إما لأنهم اعتقدوا أن محمداً عرض له نوع خبل ونقصان فلأجله تخيل من نفسه كونه رسولاً من عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه إلى الكذب أو لأنهم قالوا إنه ما كذب في سائر الأمور بل هو أمين في كلها إلا في هذا الواحد الوجه الثالث في التأويل أنه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ثم إن القوم أصروا على التكذيب فالله تعالى قال له إن القوم ما كذبوك وإنما كذبوني ونظيره أن الرجل إذا أهان عبداً لرجل آخر فقال هذا الآخر أيها العبد إنه ما أهانك وإنما أهانني وليس المقصود منه نفي الإهانة عنه بل المقصود تعظيم الأمر وتفخيم الشأن وتقريره أن إهانة ذلك العبد إهانة جارية مجرى إهانته ونظيره قوله تعالى إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله والوجه الرابع في التأويل وهو كلام خطر بالبال وهو أن يقال المراد من قوله فإنهم لا يكذبونك أي لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجز على الصدق مطلقاً وهو المراد من قوله ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون والمراد أنهم يقولون في كل معجز إنه سحر وينكرون دلالة المعجز على الصدق على الإطلاق فكان التقدير أنهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الأنبياء والرسل والله أعلم **قوله تعالى** ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى

أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبإ المرسلين وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى أزال الحزن عن قلب رسوله في الآية الأولى بأن بين أن تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله تعالى فذكر في هذه الآية طريقاً آخر في إزالة الحزن عن قلبه وذلك بأن بين أن سائر الأمم عاملوا أنبياءهم بمثل هذه المعاملة وأن أولئك الأنبياء صبروا على تكذيبهم حتى أتاهم النصر والفتح والظفر فوجب أن تقتدي أيها الرسول بهم في هذه الطريقة والحاصل أن سائر الأمم كذبوا أنبياءهم وأولئك الأنبياء صبروا على تكذيبهم وإيذائهم إلى أن أتاهم الله بالنصر فأنت أولى بالتزام هذه الطريقة لأنك مبعوث إلى جميع العالمين فاصبر كما صبروا ثم قوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني أن وعد إياك بالنصر حق وصدق ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل إليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لأغلبن أنا ورسلي وبالجملة فالخلف في كلام الله محال وقوله ولقد جاءك من نبإ المرسلين أي خبرهم في القرآن كيف أنجيناهم ودمرنا قومهم قال الأخفش من ههنا صلة كما تقول أصابنا من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لأنها لا تزاد في الواجب وإنما تزاد مع النفي كما تقول ما أتاني من أحد ومن ههنا للتبعيض فإن الواصل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قصص بعض الأنبياء لا قصص كلهم كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وفاعل جاء مضمر أضمر لدلالة المذكور عليه وتقديره لقد جاءك نبأ من نبإ المرسلين **المسألة الثانية** قوله ولقد جاءك ولا مبدل لكلمات الله يدل على قولنا في خلق الأفعال لأن كل ما أخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير فإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير إلى المخبر عنه فإذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالاً فكان تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق والله أعلم **قوله تعالى**

وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** المروي عن ابن عباس أن الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى الرسول صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فإنا نصدق بك فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه فنزلت هذه الآية والمعنى وإن كان كبر عليك إعراضهم عن الإيمان بك وبصحة القرآن فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فافعل والجواب محذوف وحسن هذا الحذف لأنه معلوم والنفق سرب في الأرض له مخلص إلى مكان آخر ومنه نافقاء اليربوع لأن اليربوع يخرق الأرض إلى القعر ثم يصعد من ذلك القعر إلى وجه الأرض من جانب آخر فكأنه ينقب الأرض نفقاً يحصل له منفذاً من جانب آخر ومنه أيضاً سمي المنافق منافقاً لأنه يبطن غير ما يظهر كالنافقاء الذي يتخذه اليربوع وأما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الشيء الذي يسلمك إلى مقصودك والمقصود من هذا الكلام أن يقطع الرسول صلى الله عليه وسلم طمعه عن إيمانهم وأن لا يتأذى بسبب إعراضهم عن الإيمان وإقبالهم على الكفر **المسألة الثانية** قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ثبت ما جمعهم على الهدى وجب أن يقال إنه ما شاء هدايتهم وذلك يدل على أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر بل يريد بقاءه على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر أن قدرة الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للإيمان أو غير صالحة له فإن لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة للإيمان فخالق هذه القدرة يكون قد أراد الكفر لا محالة وأما إن كانت هذه القدرة كما أنها صلحت للكفر فهي أيضاً صالحة للإيمان فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد وإلا وقع التسلسل فثبت أن خالق تلك الداعية هو الله وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الخالصة توجب الفعل فثبت أن خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر غير مريد لذلك الإيمان فهذا البرهان اليقيني قد قوى ظاهر هذه الآية ولا بيان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن ٥ قالت المعتزلة ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان لجمعهم عليه قال القاضي والإلجاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الإيمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعوا من فعل شيء غير الإيمان ومثاله أن أحدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمه الجمع

العظيم وهذا الرجل علم انه لو لم يقبل هذا السلطان لمقتلوه في الحال فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل السلطان ولا يكون سببا لكونه ملجأ الى ترك ذلك الفعل فكذا ههنا اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى الجأهم الى ترك فعل هذا الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا باختيارهم من قبل انفسهم من جهة الوصلة به الى الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا. والجواب انه تعالى اذا اراد منهم الاقدام على الايمان فحال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف ما لا يطاق لان الامر بحصول الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال وان كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام تنافي ما ذكروه من المكنة والاختيار فسقط قولهم بالكلية والله اعلم

المسألة الثالثة قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الجاهلين نهي له عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجهال والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة **قوله تعالى**

انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون

اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين يحرصون على ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول المجيب اخالف واما قوله والموتى يبعثهم الله ففيه قولان الاول انه مثل لقدرته على الجاء الكفار الى الاستجابة والمراد انه تعالى هو القادر على ان يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزاء فلذلك ههنا انه هو القادر على احياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان وانت لا تقدر عليه والقول الثاني ان المعنى وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى استماعهم وقرئ يرجعون بفتح الياء واقول لا شك ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وانواع العفونات واصلح احواله ان يدفن تحت التراب وايضا فالروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله وطاعته كالضائع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف الله تعالى اولئك الكفار المصرين بانهم من الموتى والله اعلم **قوله تعالى**

وقالوا لولا نزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ولكن اكثرهم لا يعلمون

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه اية قاهرة ومعجزة باهرة ويروى ان بعض الملحدة طعن فقال لو كان محمد قد اتى باية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا انزل عليه اية ولما قال ان الله قادر على ان ينزل اية والجواب عنه ان القران معجز قاهر وبينة باهرة بدليل انه صلى الله عليه وسلم تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بقي ان يقال واذا كان الامر كذلك فكيف قالوا لولا انزل عليه اية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القران معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كما في التورية والانجيل ولاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة والوجه الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الانبياء مثل فلق البحر واظلال الجبل واحياء الموتى والوجه الثالث انهم طلبوا مزيد الايات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين والوجه الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الاية ثم انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل اية يعني انه تعالى قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل

ما اقترحتموه

ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه الاول ان يكون المراد انه تعالى لما انزل اية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القران كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل والله تعالى له الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب محض المشية على قول اهل السنة او على وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شاء اجابهم وان شاء لم يجبهم اليها والوجه الثاني وهو انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فبعد ذلك لو اجابهم الله تعالى في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى ما لا غاية له وذلك يفضي الى انه لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة والوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستيصال فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا المعنى قال ولكن اكثرهم لا يعلمون والوجه الرابع انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لاجل العناد والتعصب وعلم تعالى انه لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ولا يقرون فلهذا السبب ما اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فائدة في ذلك والمراد من قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون هو ان القوم لا يعلمون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فان الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة وحينئذ كان الله يعطيهم ذلك المطلوب على اكمل الوجوه والله اعلم **قوله تعالى**

وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في تقرير وجه النظم فنقول انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل بذلك عليهم فبين ان الامر كذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم وذلك كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت اثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كان في اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لاظهرها ولفعلها ولا يمتنع ان يبخل بها مع ما ظهر انه لم يبخل على شيء من الحيوانات لمصالحها ومنافعها وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الاية وبين ما قبلها والله اعلم الوجه الثاني في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في انهم يحشرون والمقصود بيان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو ايضا حاصل في حق البهائم **المسألة الثانية** الحيوان اما ان يكون بحيث يدب او بحيث يطير فجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو عن هاتين الصفتين اما ان يدب واما ان يطير وفي الاية سؤالات السؤال الاول ان من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء او هي كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح في الهواء الا ان وصفها بالدب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السؤال الثالث ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه مع ان كل طائر فانما يطير بجناحيه والجواب فيه وجوه الاول ان هذا الوصف انما ذكر للتاكيد كقوله نعجة انثى وكما يقال كلمته بفي ومشيت اليه برجلي الثاني انه قد يقول الرجل لعبده طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران لا بالجناح قال الحماسي طاروا اليه زرافات ووحدانا فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام في الطير والثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء فذكر

ها منا قوله ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة فانا بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلا حالا منه السؤال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر الا على معنى الاستغراق ومغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله الا امم على المعنى السؤال الخامس قوله الا امم امثالكم قال الفراء يقال لكل صنف من البهائم امة وجاء في الحديث لولا ان الكلاب امة تسبح لامرت بقتلها فجعل الكلاب امة اذا ثبت هذا فنقول الاية دلت على ان هذه الدواب والطيور امثالنا وليس فيها ما يدل على ان هذه المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها امثالا لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل ظاهر انه لا دلالة في الاية على ان تلك المماثلة حصلت في اي الاحوال والامور فبينوا ذلك والجواب اختلف الناس في تعيين الامر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه اقوالا الاول نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني والى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا ان الحيوانات تعرف الله وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وبقوله في صفة الحيوانات كل قد علم صلاته وتسبيحه وبما انه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه الايات وعن ابي الدرداء انه قال ابهمت عقول البهائم عن كل شيء الا عن اربعة اشياء معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والانثى وانس كل واحد منهما وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج الى الله يقول يا رب ان هذا قتلني عبثا فلم ينتفع بي ولم يدعني فاكل من حشرات الارض والقول الثاني المراد الا امم امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويانس بعضها ببعض ويتوالد بعضها من بعض كالانس الا ان للسائل ان يقول حمل الاية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لان كون الحيوانات بهذه الصفة امر معلوم لكل احد فلا فائدة في الاخبار عنها والقول الثالث المراد انها امثالنا في ان دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في انه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة والقول الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كل ما يتعلق باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والسعادة والشقاوة فلذلك احصى في الكتاب جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء والقول الخامس اراد تعالى انها امثالنا في انها تحشر يوم القيامة ويوصل اليها حقوقها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقتص للجماء من القرناء والقول السادس ما اختاره القفال في نظم الاية وهو ان الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت الى الانسان ومن بلغت رحمته وفضله الى حيث لا يبخل به على البهائم كان بان لا يبخل به على الانسان اولى فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة على انه لا مصلحة للمكلفين في اظهارها وان اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم اليهم القول السابع ما رواه ابو سليمان الخطابي عن سفين بن عيينة انه لما قرا هذه الاية قال ما في الارض ادمي الا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم اقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو القي اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه وكذلك تجد من الادميين من لو سمع خمسين كلمة لم يحفظ واحدة منها فان اخطات مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا الا رواه عنه ثم قال اعلم يا اخي انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الاحتراز والحذار فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم

المسئلة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله موصوفة بالمعارف الحقة وبالاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنقل الى مخالطة عالم الملائكة وان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت الى بدن حيوان اخس واكثر تعبا وشقاء واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية فقال صريح هذه الاية يدل على انه لا دابة ولا طائر الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول اكدوا هذا وقالوا انه ثبت بهذا ان ارواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة وان الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الاية ان الدواب والطيور امم ثم انه تعالى قال وان

من امة

من امة الا خلا فيها نذير وذلك تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله اليها ثم اكدوا ذلك بقصة الهدهد وقصة النمل وساير القصص المذكورة في القران واعلم ان القول بالتناسخ ابطلناه بالدلايل الجيدة في علم الاصول واما هذه الاية فقد ذكرنا انه يكفي في صدقها حصول المماثلة في بعض الامور المذكورة فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ والله اعلم قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي المراد بالكتاب قولان الاول المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والقول الثاني ان المراد منه القران وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القران فوجب ان يكون المراد من الكتاب في هذه الاية القران اذا ثبت هذا فنقول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الاصول والفروع والجواب قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا ولا اثباتا الا فيما يجب ان يبين لان احدا لا ينسب الى التفريط والتقصير في ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثاني ان جميع ايات القران او الكثير منها دالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على ان المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة احكام الله واذا كان هذا التقييد معلوما من كل القران كان المطلق هاهنا محمولا على ذلك المقيد اما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الاصول والفروع فنقول اما علم الاصول فانه بتمامه حاصل فيه لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه على ابلغ الوجوه فاما روايات المذاهب وتفاصيل الاقاويل فلا حاجة اليها واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء هاهنا قولان الاول انهم قالوا ان القران دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه احد هذه الاصول الثلاثة كان ذلك في الحقيقة موجودا في القران وذكر الواحدي لهذا المعنى امثلة ثلاثة المثال الاول روي ان ابن مسعود كان يقول ما لي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروي ان امراة قرات جميع القران ثم اتته وقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان مما اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة واقول يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله تعالى بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى قال في سورة النساء وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله فحكم عليه باللعن ثم عدد بعده قبائح افعاله وذكر من جملتها قوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وظاهر هذه الاية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن المثال الثاني ذكر ان الشافعي كان جالسا في المسجد الحرام فقال لا تسالوني عن شيء الا اجبتكم فيه عن كتاب الله فقال رجل ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا في كتاب الله فقال قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثم ذكر اسنادا الى عمر رضي الله عنه انه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فاجابه عن كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات واقول هاهنا طريق اخر اقرب منه وهو ان الاصل في اموال المسلمين العصمة قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال لا تسالكم اموالكم وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم نهى عن اكل اموال الناس الا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب ان يبقى على اصل الحرمة وهذه العمومات تقتضي ان لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء وذلك لان التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة واما الطريق الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على اربع درجات اولها التمسك بعموم قوله وما اتاكم الرسول فخذوه واحد الامور الداخلة تحت هذا امر النبي صلى الله عليه وسلم متابعة الخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها بيان ان عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر انه لم يوجب في هذه المسئلة شيئا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اقرب والمثال الثالث قال الواحدي روي في حديث العسيف الزاني ان اباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المراة ان اعترفت قال الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص القران وهذا يدل على ان كل ما حكم النبي صلى الله عليه وسلم به فهو عين كتاب الله واقول هذا المثال حق لانه تعالى قال لتبين للناس ما نزل اليهم وكل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم كان داخلا تحت هذه الاية فثبت بهذه الامثلة ان القران لما دل على ان الاجماع وان خبر

الواحد حجة وان القياس حجة وكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا صح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا القول وهو الذي ذهب اليه جمهور الفقهاء ولقائل ان يقول حاصل هذا الوجه ان القرآن لما دل على ان الخبر الواحد والقياس حجة فكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن الا انا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز لان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ذكر في معرض التعظيم لهذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم وذلك لانا لو فرضنا ان الله تعالى قال اعملوا بالاجماع وخبر الواحد والقياس كان المعنى الذي ذكر حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لم يمكن جعله موجبا لمدح القرآن والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه لان هذا انما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر اشد اختصارا منه فاما لما بينا ان هذا المقصود يمكن تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن ذكره في معرض تعظيم القرآن فثبت ان هذه الآية مذكورة في معرض التعظيم للقرآن فوجب ان يقال انه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا القول والقول الثاني في تفسير هذه الآية قول من يقول القرآن واف ببيان جميع الاحكام وتقريره ان الاصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على اقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع لان الاقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية والتنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص انما يمكن على المتناهي ولله تعالى مثلا الف تكليف على العباد وذكره في القرآن وامر محمدا بتبليغ ذلك الالف الى العباد ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب من شيء فكان معناه انه ليس لله على الخلق بعد ذلك الالف تكليف آخر ثم اكد هذه الآية بقوله اليوم اكملت لكم دينكم وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه انما يليق باصول الفقه والله اعلم ولنرجع الآن الى التفسير فنقول قوله من شيء قال الواحدي من زائدة كقولك ما جاءني من احد وتقديره ما تركنا في الكتاب شيئا لم نبينه واقول كلمة من للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف اليه وهذا هو نهاية المبالغة في انه تعالى ما ترك شيئا مما يحتاج المكلف الى معرفته في هذا الكتاب اما قوله ثم الى ربهم يحشرون فالمعنى انه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة ويتأكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقتص للقرناء من الجماء وللعقلاء فيه قولان القول الاول انه تعالى يحشرها ... الطيور لايصال الاعواض اليها وهو قول المعتزلة وذلك لان ايصال الآلام اليها من غير سبق جناية لا يحسن الا للعوض ولما كان ايصال العوض اليها واجبا فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الاعواض اليها والقول الثاني قول اصحابنا ان الايجاب على الله تعالى محال بل الله تعالى يحشرها لمجرد الارادة والمشيئة ومقتضى الالهية واحتجوا على ان القول بوجوب العوض على الله باطل بامور الحجة الاولى ان الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال لانه كامل لذاته لا يعقل كونه مستلزما للذم بسبب امر منفصل لان ما بالذات لا يبطل عند عروض امر من الخارج الحجة الثانية انه لو حسن ايصال الضرر الى الغير لاجل العوض لوجب ان يحسن منا ايصال المضار الى الغير لاجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعوض باطل والله اعلم اذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب فالفرع الاول قال القاضي كل حيوان يستحق العوض على الله بما لحقه من الآلام وكان ذلك العوض لا يصل اليه في الدنيا فانه يجب على الله حشره في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا الا انه تعالى اخبر انه يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك وانما قلنا ان في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة لانها ربما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم ان الله تعالى يميتها من غير ايلام اصلا فانه لم يثبت بالدليل ان الموت لا بد وان يحصل معه شيء من الآلام وعلى هذا التقدير فانه لا يستحق العوض البتة الفرع الثاني كل حيوان اذن الله في ذبحه فالعوض على الله وهي على اقسام منها ما اذن في ذبحها لاجل الاكل ومنها ما اذن في ذبحها لاجل كونها موذية مثل السباع العادية والحشرات الموذية ومنها ما آذاه بالامراض ومنها ما آذاه اذن الله في حمل الاحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الاعمال الشاقة واما اذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم واذا ظلم بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم فان قيل اذا ذبح ما يؤكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى من العوض اجاب بان ذلك ظلم والعوض على الذابح ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان الا لمأكلة الفرع الثالث المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة الى حيث لو كانت تلك البهيمة عاقلة وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها كانت ترضى به فهذا هو العوض الذي لاجله يحسن الايلام والاضرار الفرع الرابع مذهب القاضي واكثر معتزلة البصرة ان العوض منقطع قال القاضي وهو قول اكثر المفسرين لانهم قالوا انه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا وعنده يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وقال ابو القسم البلخي يجب كون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بانه يحسن من الواحد منا ان يلتزم عملا شاقا باجرة منقطعة فعلمنا ان ايصال الالم الى الغير

غير مشروط بدوام الاجرة احتج البلخي يجب كون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بانه يحسن من الواحد منا ان يلتزم عملا شاقا باجرة منقطعة فعلمنا ان ايصال الالم الى الغير غير مشروط بدوام الاجر واحتج البلخي على قوله بان قال انه لا يمكن قطع ذلك العوض الا باماتة تلك البهيمة واماتتها توجب الالم وذلك لا يوجب عوضا آخر وهكذا الى ما لا آخر له والجواب عنه انه لم يثبت بالدليل ان الاماتة لا يمكن تحصيلها الا مع الايلام والله اعلم الفرع الخامس ان البهيمة اذا استحقت على بهيمة اخرى عوضا فان كانت تلك البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله تعالى فانه تعالى ينقل ذلك العوض الى المظلوم وان لم يكن الامر كذلك فالله تعالى يكمل ذلك العوض فهذا مختصر من احكام الاعواض على قول المعتزلة

قوله تعالى

والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم

فيه مسائل **المسألة الاولى** في وجه النظم قولان الاول انه تعالى بين من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الآية تقريرا لذلك المعنى الثاني انه تعالى لما ذكر في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وفي ان عناية الله تعالى محيطة بهم ورحمته واصلة اليهم قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلام المنبه بكم لا ينطقون بالحق خائضون في ظلمات الكفر غافلون عن تأمل هذه الدلائل **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الهدى والضلال ليس الا من الله وتقريره انه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات وهو اشارة الى كونهم عميا فهو بعينه نظير قوله في سورة البقرة صم بكم عمي ثم قال تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وهو صريح في ان الهدى والضلال ليس الا من الله قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول قال الجبائي معناه انه تعالى يجعلهم صما وبكما في القيامة عند الحشر ويكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الآخرة صما وبكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم الى النار واكد القاضي هذا القول بانه تعالى بين في سائر الآيات انه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم والوجه الثاني قال الجبائي ايضا ويحتمل انهم كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث جعلوا بتكذيبهم بآياته في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدين كالصم والبكم الذين لا يهتدون الى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم واجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه الوجه الثالث قال الكعبي قوله صم وبكم محمول على الشتم والاهانة لا على انهم كانوا كذلك في الحقيقة واما قوله تعالى من يشأ الله يضلله فقال الكعبي ليس هذا على سبيل المجاز فيه لانه تعالى وان اجمل القول فيه ههنا فقد فسره في سائر الآيات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه وقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الآيات ان مشيئة الهدى والضلال وان كانت مجملة في هذه الآية الا انها مخصصة مفصلة في سائر الآيات فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه الاول المراد من قوله من يشأ الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم والثاني من يشأ الله يضلله يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ومن يشأ يهديه الى الجنة يجعله على صراط وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون الى الجنة وقد ثبت بالدليل انه تعالى لا يشاء هذا الاضلال الا لمن يستحق عقوبته كما لا يشاء الهدى الا للمؤمنين واعلم ان هذه الوجوه التي تكلفها هؤلاء الاقوام انما يحسن المصير اليها لو ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره اما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع انه لا يمكن حمل هذا الكلام الا على ظاهره كان العدول الى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد دللنا على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي وبينا ان خالق ذلك الداعي هو الله وبينا ان عند حصوله يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بان الكفر والايمان من الله وبتخليقه وتقديره وتكوينه ومتى ثبت هذا البرهان القاطع صح هذا الظاهر كان الذهاب الى هذه التكلفات فاسدا قطعا وايضا فقد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم وفي سائر الآيات فلا حاجة الى الاعادة واقربها الى هذا الاضلال والهداية معلقان بالمشيئة وعلى ما قالوه فهو امر واجب على انه تعالى يجب عليه ان يفعله شاء ام ابى والله اعلم **المسألة الثالثة** والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اختلفوا في المراد بتلك الآيات فمنهم من قال القرآن ومحمد ومنهم من قال انه يتناول جميع الدلائل والحجج وهذا هو الاصح

والله اعلم

قوله تعالى قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون

اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أنه أيضا إذا نزلت بهم بلية أو محنة فإنهم يفزعون إلى الله ويلجئون إليه ولا يتمردون على طاعته وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الفراء للعرب في أرأيت لغتان أحدهما رؤية العين فإذا قلت للرجل أرأيتك كان المراد هل رأيت نفسك ثم يثنى ويجمع فيقول أرأيتما أرأيتموكم والمعنى الثاني أن يقول أرأيتك وتريد أخبرني وإذا أردت هذا المعنى تركت التاء موحدة على كل حال تقول أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم إذا عرفت هذا فنقول مذهب البصريين أن الضمير الثاني وهو الكاف في قولك أرأيتك لا محل له من الإعراب والدليل عليه قوله أرأيتك هذا الذي كرمت علي ويقال أيضا أرأيتك زيدا ما شأنه فلو جعلت للكاف محلا لكنت كأنك تقول أرأيت نفسك زيدا ما شأنه وذلك كلام فاسد فثبت أن الكاف لا محل له من الإعراب بل هو حرف لأجل الخطاب وقال الفراء لو كان الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع على الكاف دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصح أن يقال لجماعة أرأيت فثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف وأنها واجبة لازمة مفتقرة إليها أجاب الواحدي عنه بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك فإن علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب مجرد عن الاسمية **المسألة الثانية** قرأ نافع أرأيتكم وأرأيت وأفرأيت وأرأيتك وأشباه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن والكسائي ترك الهمزة والباقون بالهمزة أما تخفيف الهمزة فالمراد جعلها بين الهمزة والألف على التخفيف القياسي وأما مذهب الكسائي فحسن وبه قال عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر وقد تكلمت العرب في مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا ويلمه وكما أنشد أحمد بن يحيى أن لم أقاتل فالبسوني برقعا بحذف الهمزة أراد فالبسوني بإثبات الهمزة وأما الذين قرؤوا بتحقيق الهمزة فالسبب أن الهمزة عين الفعل والله أعلم **المسألة الثالثة** معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لهؤلاء الكفار إن أتاكم عذاب الله في الدنيا أو أتاكم العذاب عند قيام الساعة أترجعون إلى غير الله في دفع ذلك البلاء والضر أو ترجعون فيه إلى الله ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله في دفع البلاء والمحنة لا إلى الأصنام والأوثان لا جرم قال بل إياه تدعون يعني أنكم لا ترجعون في طلب دفع المحنة والبلية إلا إلى الله تعالى ثم قال تعالى فيكشف ما تدعون إليه إن شاء أي فيكشف الضر الذي من أجله دعوتم وتنسون ما تشركون وفيه وجوه الأول قال ابن عباس المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع الثاني قال الزجاج يجوز أن يكون المعنى إنكم في تركهم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم وهذا قول الحسن لأنه قال يعرضون عنهم إعراض الناسي ونظيره قوله تعالى حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله ولا يذكرون الأوثان **المسألة الرابعة** هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجيب الدعاء إن شاء وقد لا يجيبه لأنه تعالى قال فيكشف ما تدعون إليه إن شاء ولقائل أن يقول قوله ادعوني أستجب لكم يفيد الجزم بحصول الإجابة فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين والجواب أن نقول تارة يجزم تعالى بالإجابة وتارة لا يجيب إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الأمرين حاصلا لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين **المسألة الخامسة** حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان إذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد إلى الله لا إلى الأصنام والأوثان فلم تقدمون على عبادة الأصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا أما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان هذا الكلام ساقطا فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحجة والدليل والله أعلم **قوله تعالى**

ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى بين في هذه الآية أنهم لا يرجعون إلى الله تعالى عند كل ما كان من جنس الشدائد بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى

وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى إذا لم يهده لم يهتد سواء شاهد الآيات الهائلة أو لم يشاهدها وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في الآية محذوف والتقدير ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك رسلا فخالفوهم فأخذناهم بالبأساء والضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور وقال الحسن البأساء شدة الفقر من البؤس والضراء الأمراض والأوجاع ثم قال لعلهم يتضرعون والمعنى إنا إنما أرسلنا الرسل إليهم فإنما سلطنا البأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد وأصله من الضراعة وهي الذلة يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا في القسوة إلى أن أخذوا بالشدة في أنفسهم وأموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فإن قيل أليس قوله بل إياه تدعون يدل على أنهم تضرعوا ههنا فكيف تقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا أولئك قوم وهؤلاء أقوام آخرون أو نقول أولئك تضرعوا لطلب إزالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الإخلاص لله تعالى فلهذا الفرق حسن النفي والإثبات ثم قال تعالى فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا معناه نفي التضرع والتقدير فلم يتضرعوا إذ جاءهم بأسنا وذكر كلمة لولا ليفيد أنه ما كان لهم عذر في ترك التضرع إلا عنادهم وقسوتهم وإعجابهم بأعمالهم التي زينها الشيطان لهم والله أعلم **المسألة الثانية** احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على أنه تعالى إنما أرسل الرسل إليهم وإنما سلط البأساء والضراء عليهم لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على أنه تعالى أراد الإيمان والطاعة من الكل والجواب أن كلمة لعل تفيد الترجي والتمني وذلك في حق الله تعالى محال وأنتم حملتموه على إرادة هذا المطلوب ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فأما تعليل حكم الله ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول إن ذلك هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فإنها تدل على ضد قولكم من وجه آخر وذلك لأنها تدل على أنهم إنما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل أن الشيطان زين لهم أعمالهم فنقول تلك القسوة إن حصلت بفعلهم احتاجوا في إيجادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل وإن حصلت بفعل الله فالقول قولنا وأيضا هب أن الكفار إنما أقدموا على هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان إلا أنا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح فإن كان ذلك لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية وإن بطلت المقادير فانتهت بالآخرة إلى أن كل أحد إنما يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر لأجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت أن تلك الدواعي لا تحصل إلا بإيجاد الله تعالى فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم والله أعلم **قوله تعالى**

فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ۝

اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى فبين تعالى أولا أنه أخذهم بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم أبواب كل شيء ونقلناهم من البأساء والضراء إلى الراحة والرخاء وأنواع الآلاء والنعماء والمقصود أنه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة إلى ضدها وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضا وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه أخرى طلبا لصلاحه حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم لم يزدادوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا إقدام على اعتذار وتوبة فلا جرم أخذناهم بغتة واعلم أن قوله تعالى أخذناهم بغتة فتحنا عليهم أبواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير حتى إذا فرحوا حتى إذا ظنوا أن الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله ولما فتح الله عليهم أبواب الخير ظنوا أن ذلك باستحقاقهم فعند ذلك ظهر أن قلوبهم قست وماتت وأنه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق لا جرم فاجأهم العذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال صلى الله عليه وسلم إذا رأيت الله يعطي على المعاصي فإن ذلك استدراج من الله ثم قرأ هذه الآية قال أهل المعاني وإنما أخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون أشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله فإذا هم مبلسون أي آيسون من كل خير قال الفراء المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته قد أبلس وقال الزجاج رحمه الله المبلس الشديد الحسرة الحزين والإبلاس في اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة وبما يرد على النفس من البلية وهذه المعاني متقاربة ثم قال تعالى فقطع دابر القوم الذين ظلموا الدابر التابع للشيء من خلفه

الاعذار

قهر

[هامش: معناه]

كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبورا اذا كان آخرهم قال امية بن ابي الصلت
فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم ... فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا
وقال ابو عبيدة دابر القوم آخرهم الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب الله اصله
وقوله والحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول انه تعالى حمد نفسه على ان قطع دابرهم واستأصل شأفتهم لان ذلك
كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن اولئك الانبياء والثاني انه تعالى لما علم
منهم قسوة قلوبهم لزم ان يقال انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت انواع كفرهم ومعاصيهم وكانوا يستوجبون
به مزيد العقاب والعذاب فكان افناؤهم واماتتهم في تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات
من العقاب فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم والثالث ان يكون هذا الحمد والثناء انما حصل على وجوه انعام الله
عليهم في ان كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم في كل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن وذلك بان اخذهم اولا بالباساء
والضراء ثم نقلهم الى الآلاء والنعماء وامهلهم وبعث الانبياء والرسل اليهم فلما لم يزدادوا الا انهماكا في الغي والكفر
افناهم الله وطهر وجه الارض من شرهم فكان قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة **قوله
تعالى قل ارأيتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتيكم
به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون** **اعلم** ان المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على
وجود الصانع الحكيم المختار وتقريره ان اشرف اعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة السامعة
والعين محل القوة الباصرة والقلب محل الحيوة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان
وبطلت مصالحه في الدين وفي الدنيا ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات
والمخافات ليس الا الله واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه فوجب
ان يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس الا الله وذلك يدل على ان عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة وفي الآية
مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في قوله تعالى وختم على قلوبكم وجوها الاول قال ابن عباس معناه
وطبع على قلوبكم فلم تعقل الهدى الثاني معناه وازال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين والثالث المراد من هذا
الختم الاماتة اي ويميت قلوبكم **المسألة الثانية** قوله من اله غير الله من رفع بالابتداء وخبره اله
وغير صفة له وقوله يأتيكم به هذه الهاء تعود على معنى الفعل والتقدير من اله غير الله يأتيكم بما اخذ منكم **المسألة
الثالثة** روي عن نافع به انظر بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ فخسفنا بهو وبدارهو الارض فحذف الواو لالتقاء
الساكنين فصار به انظر والباقون بكسر الهاء وقرأ حمزة والكسائي يصدفون باشمام الزاي والباقون بالصاد اي
يعرضون صدف عنه اي اعرض والمراد من تصريف الآيات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد
منها يقوي ما قبله في الايصال الى المطلوب فذكر تعالى ان مع هذه المبالغة في التفهيم والتقرير والايضاح والكشف
انظر يا محمد انهم كيف يصدفون ويعرضون **المسألة الرابعة** قال الكعبي دلت هذه الآية على انه تعالى
مكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصد ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج اصحابنا
بعين هذه الآية وقالوا انه تعالى بين انه بالغ في اظهار هذه الدلائل وفي تقريرها وتنقيحها وازالة جهالات الشبهات
عنها ثم انهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا الا تماديا في الكفر والغي والعناد وذلك يدل على ان الهدى و
الضلال لا يحصلان الا بهداية الله واضلاله فثبت ان هذه الآية دلالتها على قولنا اقوى من دلالتها على قولهم
والله اعلم **قوله تعالى قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم
الظالمون** **اعلم** ان الدليل المتقدم كان مختصا باخذ السمع والبصر والقلب وهذا عام في جميع انواع العذاب
والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الا الله سبحانه ولا محصل لخير من الخيرات الا الله سبحانه وتعالى فوجب ان يكون
هو المعبود لجميع انواع العبادات لا غير فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب الذي يجيئهم اما ان
يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب او مع سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة
فالاول سماه الله تعالى بالبغتة لانه فاجأهم وسمى الثاني جهرة لان نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو امكنهم الاحتراز
عنه لتحرزوا منه وعن الحسن انه قال بغتة او جهرة معناه ليلا او نهارا وقال القاضي يجب حمل هذا الكلام
على ما تقدم ذكره لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون

بمقدمة لم يكن جهرة فاما اذا حملناه على الوجه الذي تقدم استقام الكلام فان قيل ما المراد بقوله هل يهلك الا
القوم الظالمون مع علمكم بان العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا ان الهلاك وان عم الابرار والاشرار في
الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الاشرار لان الاخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم
انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله فذاك وان كان بلاء في الظاهر الا انه يوجب سعادات عظيمة
واما الظالمون فاذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معا فلذلك وصفهم الله بكونهم هالكين وفي ذلك تنبيه
على ان المؤمن التقي النقي هو السعيد سواء كان في البلاء او في الآلاء والنعماء وان الفاسق الكافر هو الشقي كيف دارت
قصته واختلفت احواله والله اعلم **قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين
ومنذرين فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب**

[هامش: بما كانوا يفسقون]

اعلم انه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم انهم قالوا لولا انزل عليه آية من ربه وذكر الله في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة
ثم ذكر هذه الآية والمقصود منها ان الانبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة لهم على اظهار الآيات وانزال
المعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله وحكمته فقال وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين بالعقاب على المعاصي

[هامش: الثواب على الطاعة]

فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب والاصلاح الذي هو عمل الجسد فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين
كفروا وكذبوا باياتنا يمسهم العذاب ومعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل قال القاضي انه تعالى علل
عذاب الكفار بكونهم فاسقين وهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا معارض بانه خص الذين كذبوا بآيات الله
بهذا الوعيد وهذا يدل على ان من لم يكن مكذبا بآيات الله ان لا يلحقه الوعيد اصلا وايضا فهذا يقتضي كون هذا
الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله واقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من انكر هذه الاشياء والله اعلم
**قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
ان اتبع الا ما يوحى الي قل هل يستوي الاعمى والبصير افلا تتفكرون** وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان
هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه آية من ربه فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام انما بعثت مبشرا ومنذرا
وليس لي ان اتحكم على الله سبحانه وامره الله ان ينفي عن نفسه امورا ثلاثة اولها قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله واعلم
ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا ابواب
سعاداتها فقال تعالى قل لهم اني لا اقول لكم عندي خزائن الله فهو تعالى يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء
ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا بيدي والخزائن جمع خزانة وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه
بحيث لا تناله الايدي وثانيها قوله ولا اعلم الغيب ومعناه ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فلا بد
وان تخبرنا بما يقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ولدفع تلك المضار فقال تعالى قل اني
لا اعلم الغيب فكيف تطلبون مني هذه المطالب والحاصل انهم في المقام الثاني كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ليتو

[هامش: صلوا]

بمعرفة تلك الغيوب الى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد وثالثها قوله ولا اقول لكم اني ملك ومعناه
ان القوم كانوا يقولون ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج ويخالط الناس فقال تعالى قل لهم اني لست
من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا في انه ما الفائدة في نفي هذه الاحوال الثلاثة فالقول الاول ان المراد منه ان يظهر
الرسول من نفسه التواضع لله والخضوع والاعتراف بعبوديته حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه
السلام والقول الثاني ان القوم كانوا يقترحون عليه اظهار المعجزات القاهرة القوية كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر
لنا من الارض ينبوعا الى آخر الآية فقال تعالى في آخر الآية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا لا ادعي الا
الرسالة والنبوة واما هذه الامور التي طلبتموها فلا يمكن تحصيلها الا بقدرة الله والاله فكان المقصود من هذا الكلام
العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه والقول الثالث ان المراد من قوله لا اقول لكم
عندي خزائن الله معناه اني لا ادعي كوني موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تعالى ولا اعلم الغيب اي ولا ادعي كوني
موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك لانه
ليس بعد الالهية درجة اعلى حالا من الملائكة فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي
الرسالة وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر فكيف اطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي **المسألة الثانية**
قال الجبائي الآية دالة على ان الملك افضل والا لم يصح ذلك قال القاضي ان كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالاولى

ان يدل ذلك على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا تقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل

المسئلة الثالثة قوله ان اتبع الا ما يوحى الي ظاهره يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهو يدل على حكمين الحكم الاول ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ويتاكد هذا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم الثاني ان نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص انه صلى الله عليه وسلم ما كان يعمل الا بالوحي النازل فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى واتبعوه وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا الكلام بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال افلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون غافلا عن معرفته والله اعلم

قوله تعالى

وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين ۝

اعلم انه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين امر الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الاية بالانذار فقال وانذر به الذين يخافون ان يحشروا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقران والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الاية ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك وانذر به اي بالله والاول اولى لان الانذار والتخويف انما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى واما قوله الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الاخرة وقد كان بعضهم يتاثر من بعض ذلك التخويف ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد حقا فثبت ان هذا الكلام لائق بهؤلاء ولا يجوز حمله على المؤمنين لانهم يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يدخل فيه المؤمنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لتجويزهم ان يموت احدهم على الايمان والعمل الصالح ويجوز ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب انهم كانوا يجوزون حصول العذاب وخائفين منه والقول الثاني ان المراد منه المؤمنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث انه يتناول الكل لانه لا عاقل الا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا فيه لانه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل ولانه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى الكل وكان مامورا بالتبليغ الى الكل وخص في هذه الاية الذين يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد

المسئلة الثانية المشبهة تمسكوا بقوله تعالى ان يحشروا الى ربهم وهذا يقتضي كون الله مختصا بمكان وجهة لان كلمة الى لانتهاء الغاية والجواب المراد الى المكان الذي جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم

المسئلة الثالثة قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع قال الزجاج موضع ليس نصب على الحال كانه قال متخلين من ولي ولا شفيع والعامل فيه يخافون ثم ههنا بحث وذلك لانه ان كان المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانهم ليس لهم عند الله شفعاء وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله [illegible] فيه وذكر ايضا في اية اخرى وقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال ايضا فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان كان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمؤمنين لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى

المسئلة الرابعة قوله لعلهم يتقون قال ابن عباس معناه وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من الكفار التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا اما قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشي يريدون وجهه ففيه مسائل **المسئلة الاولى**

روي

روي عن عبد الله بن مسعود انه قال مر الملا من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد ارضيت بهؤلاء عن قومك افنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عن نفسك فلعلك ان طردتهم اتبعناك فقال صلى الله عليه وسلم ما انا بطارد المؤمنين قالوا فاقمهم عنا اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم معك ان شئت فقال نعم طمعا في ايمانهم وروي ان عمر قال له لو فعلت حتى ننظر الى ماذا يصيرون ثم الحوا وقالوا للرسول صلى الله عليه وسلم اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلي ليكتب فنزلت هذه الاية فرمى بالصحيفة واعتذر عمر عن مقالته فقال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزل قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات

المسئلة الثانية احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الاية من وجوه الاول انه تعالى صلى الله عليه وسلم طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد فكان ذلك الطرد ذنبا والثاني انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان من الظالمين والثالث انه تعالى حكى عن نوح انه قال وما انا بطارد المؤمنين ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بمتابعة الانبياء عليهم السلام في جميع الاعمال الحسنة حيث قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فبهذا الطريق وجب على محمد صلى الله عليه وسلم ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا الرابع انه تعالى ذكر هذه الاية في سورة الكهف فزاد فيها فقال تريد زينة الحيوة الدنيا ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا في اية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا فكان ذلك ذنبا الخامس نقل ان اولئك الفقراء كانوا كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب والجواب عن الاول انه صلى الله عليه وسلم ما طردهم لاجل الاستخفاف بهم والاستنكاف عن فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه منه التلطف في ادخالهم في الاسلام ولعله صلى الله عليه وسلم كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة امر مهم في الدنيا وفي الدين وهؤلاء الكفار فانهم يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى واقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطا الا ان الخطا في الاجتهاد وقع مغفور واما قوله ثانيا ان طردهم يوجب كونه صلى الله عليه وسلم من الظالمين فجوابه ان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلما الا انه من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الافضل والاكمل والاولى والاحرى والله اعلم

المسئلة الثالثة قرا ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالغداة بالالف وفتح الغين قال ابو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة فامكن تعريفها بادخال لام التعريف عليها وغدوة معرفة فيمتنع ادخال لام التعريف عليها كما يمتنع ادخاله على سائر المعارف وكتبة هذه الكلمة بالواو في المصحف لا تدل على قولهم الا ترى انهم كتبوا الصلوة بالواو وهي الف فكذا ههنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل واحد اسما للحين كما جعلوا ام حبين اسما لدابة معروفة قال وزعم يونس عن ابي عمرو انك اذا قلت لقيته يوما من الايام غدوة او بكرة وانت تريد المعرفة لم تنون فهذه الاشياء تقوي قراءة العامة واما قراءة ابن عامر فوجهه ان سيبويه قال زعم الخليل انه يجوز ان يقال لقيته اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة والله اعلم

المسئلة الرابعة في قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قولان الاول ان المراد من الدعاء الصلوة يعني يعبدون ربهم بالصلوة المكتوبة وهي صلوة الصبح وصلوة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد من الغدوة والعشي طرفي النهار وذكر هذين الوقتين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوة الخمس والقول الثاني ان المراد من الدعاء الذكر قال ابراهيم الدعاء ههنا هو الذكر والمعنى يذكرون الله طرفي النهار

المسئلة الخامسة المشبهة تمسكوا في اثبات الاعضاء لله تعالى بقوله يريدون وجهه وسائر الايات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضاء والاجزاء فثبت انه لا بد من التاويل وهو من وجهين الاول قوله يريدون وجهه المعنى انهم يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا وجه هذا الراي وهذا وجه هذا الدليل الثاني ان من احب ذاتا احب ان يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعلوا الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا وتمام هذا الكلام تقدم في قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم قال تعالى ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء واختلفوا في ان الضمير في قوله

حسابهم وفي قوله عليهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه عائد الى المشركين والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء
ولا حسابك على المشركين والمعنى لا وانما الله هو الذي يدبر عبيده كيف يشاء واراد والغرض من هذا الكلام ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال نحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون من عقاب الكفر
فقال تعالى لا يمكن في قيد الهمم سيقون في الكفر الا ان الله تعالى هو الهادي والمدبر والقول الثاني الضمير عائد الى الذين
يدعون ربهم بالغداة والعشي وهم الفقراء وذلك اشبه الظاهر والدليل عليه ان الكناية في قوله فتطردهم فتكون من الظالمين
عائدة لا محالة الى هؤلاء الفقراء فوجب ان يكون سائر الكنايات عائدة اليهم وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله ما عليك
من حسابهم من شيء قولين احدهما ان الكفار طعنوا في ايمان اولئك الفقراء وقالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك
وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا السبب ماكولا وملبوسا عندك والا فهم فارغون عن دينك فقال الله تعالى ان
كان الامر على ما يقولون فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى
اليك كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى فان قيل اما كفى قوله ما عليك من حسابهم
من شيء حتى ضم اليه قوله وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما معنى واحدا
والمعنى بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل لا تؤاخذ انت ولا هم بحساب
صاحبه والقول الثالث ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ولا حساب رزقك عليهم وانما الرازق لك
ولهم هو الله فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم ان هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام اذ قال له قومه انؤمن
لك واتبعك الارذلون فاجابهم نوح وقال وما علمي بما كانوا يعملون ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم
الارذلون الحاكة والمحترفون بالحرف الخسيسة فكذلك هاهنا وقوله فتطردهم جواب النفي ومعناه ما عليك من حسابهم
من شيء فتطردهم يعني انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لاجل ذلك الحساب تطردهم وقوله فتكون من الظالمين يعني
ولا تطرد الذين يدعون وجه ربهم فتكون من الظالمين ويجوز ان يكون عطفا على قوله فتطردهم على وجه التسبب لان كونه
ظالما معلول طردهم ومسبب له واما قوله فتكون من الظالمين ففيه قولان الاول فتكون من الظالمين لنفسك بهذا
الطرد والثاني فتكون من الظالمين لهم لانهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم ○

قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين

وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى بين
في هذه الاية ان كل احد مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين
في الاسلام مسارعين الى قبوله فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان ننقاد لهؤلاء الفقراء والمساكين وان
نعترف لهم بالتبعية وكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى اؤلقي عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما
فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة وكانوا يقولون
كيف حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في هذه الشدة والضيق والقلة فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم
ببعض فاحد الفريقين يرى الاخر مقدما عليه في المناصب الدينية فكانوا يقولون هذا هو الذي فضله الله علينا واما
المحققون فهم الذين يعلمون ان كل ما فعله الله فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه اما بحكم المالكية على ما هو
قول اصحابنا او بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة فكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الالاء والنعماء
وهم الذين قال الله في حقهم اليس الله باعلم بالشاكرين **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية في مسألة
خلق الافعال من وجهين الاول ان قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض تصريح بان القاء تلك الفتنة من الله تعالى والمراد
من تلك الفتنة ليس الا اعتراضهم على الله في ان جعل اولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله كفر وذلك
يدل على انه تعالى هو الخالق للكفر والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا والمراد
من قولهم من الله عليهم هو انه من عليهم بالايمان بالله ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على ان هذه المعاني انما
تحصل من الله تعالى لانه لو كان الموجد للايمان هنا هو العبد لا الله تعالى لما من عليه بهذا الايمان بل العبد هو الذي من على
نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الاية دليلا على قولنا في هذه المسألة من هذين الوجهين اجاب الجبائي عنه بان
الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا اهؤلاء اي ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا
اهؤلاء من الله عليهم من بيننا بالايمان واجاب الكعبي عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض [illegible]
من الله عليهم من بيننا بالايمان ليصبروا او ليشكروا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا على مثال قوله

تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما
والدليل العقلي قاهر على صحة هذا الظاهر وذلك لانه لما كان المشاهد هذه الاحوال توجب الانفة والانفة
توجب العصيان والاصرار على الكفر وموجب الموجب موجب فكان الالزام واردا والله اعلم **المسألة الثالثة**
في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الاول ان الغني والفقير كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في
قصة نوح وكما قال في قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا انا بالذي آمنتم به كافرون والثاني ابتلاء
الشريف بالوضيع والثالث ابتلاء الذكي بالابله وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا تجتمع في انسان
واحد البتة بل هي موزعة على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفة
الكمال فاما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا
في الدنيا والاخرة والله اعلم **المسألة الرابعة** قال هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند
حدوثها واحتجوا بهذه الاية لان الافتتان هو الاختبار والامتحان وذلك لا يصح الا لطلب العلم وجوابه
قد مر غير مرة

قوله تعالى

واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقال بعضهم
هو على اطلاقه في كل من هذه صفته وقال آخرون بل نزلت في اهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول صلى الله
عليه وسلم طردهم وابعادهم فاكرمهم الله بهذا الاكرام وذلك لانه تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم اولا عن طردهم
ثم امره بان يكرمهم بهذا النوع من الاكرام قال عكرمة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول
الحمد لله الذي جعل في امتي من امرني ان ابدأهم بالسلام وعن ابن عباس ان عمر رضي الله عنه لما اعتذر عن مقالته و
استغفر الله منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الاية وقال بعضهم بل
نزلت في قوم اقدموا على ذنوب ثم جاؤوه صلى الله عليه وسلم مظهرين للندامة والاسف فنزلت هذه الاية فيهم
والاقرب من هذه الاقاويل ان تحمل هذه الاية على عمومها فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف ولي هاهنا
اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يقال في
كل واحد من آيات هذه السورة ان سبب نزولها هو الامر الفلاني بعينه **المسألة الثانية** قوله واذا جاءك
الذين يؤمنون باياتنا مشتمل على اسرار عالية وذلك لان ما سوى الله فهو آيات وجود الله وآيات صفات جلاله وكبريائه
وآيات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية له فلا سبيل للعقل الى الوقوف عليه على التفصيل التام الا ان الممكن هو ان
يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها الى معرفة الله ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسابح
في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فلذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الآيات وهذا
مشرع جملي لا نهاية لتفاصيله ثم ان العبد اذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا امر الله محمدا بان يقول لهم
سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة لحصول الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة فبالنجاة من بحر عالم الظلمات
ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات واما الكرامة فبالوصول الى الباقيات
الصالحات والمجردات المقدسات والوصول الى فسحة عالم الانوار والترقي الى معارج سرادقات
الجلال **المسألة الثالثة** ذكر الزجاج عن المبرد ان السلام في اللغة اربعة اشياء فمنها سلمت سلاما
وهو معنى الدعاء ومنها انه اسم من اسماء الله ومنها الاسلام ومنها اسم للشجر للحجارة الصلبة وذلك ايضا لسلامتها من الرخاوة
قال الزجاج قوله سلام عليكم السلام هاهنا يحتمل تأويلين احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح من
التسريح ومعنى سلمت عليه سلاما دعوت له بان يسلم من الآفات في دينه ونفسه فالسلام بمعنى التسليم والثاني ان يكون
السلام جمع السلامة فمعنى قولك السلام عليكم السلامة عليكم وقال ابو بكر ابن الانباري قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى
السلام عليكم اي الله عليكم اي على حفظكم وهذا بعيد في هذه الاية لتنكير السلام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان
معرفا لصح هذا الوجه واقول كتبت فصولا مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة وفي اجنبية عن
ذلك الموضع فاذا انضم الى هذا الموضع كمل البحث والله اعلم اما قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسائل ○

المسئلة الاولى قوله كتب كذا على فلان يفيد الايجاب وكلمة على ايضا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب فهذا يقتضي كونه سبحانه راحما لعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال اصحابنا له سبحانه ان يتصرف في عبيده كيف شاء واراد الا انه اوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم وقالت المعتزلة ان كونه عالما بقبح القبائح وعالما بكونه غنيا عنها يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظلما والظلم قبيح والقبيح منه محال المسئلة الثانية دلت هذه الاية على انه لا يمتنع تسمية ذات الله بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة فاما بمعنى الجسم والدم فالحق سبحانه مقدس عنه لانه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غني كما قال والله الغني والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله ليس كمثله شيء واما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه المسئلة الثالثة قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي ان يقال انه تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الاباد وينافي ان يقال انه تعالى يمنعه من الايمان ثم يامره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه صار معارضا بعلمه مسبب فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين المسئلة الرابعة من الناس من قال انه تعالى لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله ومن كلامه فهذا يدل على انه سبحانه قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعد اقواما بان يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم ان اقواما افنوا اعمارهم في العبودية حتى صاروا في حيوتهم الدنيوية الى عالم القيامة لاجرم صار السلام الموعود به بعد الموت في حق اولئك مقدما لاجل تاخرهم في الدنيا ومنهم من قال لا بل هذا الكلام للرسول وقوله تعالى على التقدير فهو زجر عالية ثم قال تعالى من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الاشياء الموقوفة من الكفر لان هذا الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية بسبب الشهوة وكان المراد منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب توبة حقيقية فانه تعالى يقبل توبته والله اعلم المسئلة الثانية قرا نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور بكسر الالف وقرا عاصم وابن عامر بالفتح فيهما اما فتح الاولى فعلى التفسير للرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه انه من عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان تجعله بدلا من الاولى كقوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها قال ابو علي الفارسي من فتح الاولى فقد جعلها بدلا من الرحمة واما الذي بعد الفاء فعلى انه اضمر له خبرا تقديره فله انه غفور رحيم اي فله غفرانه او اضمر مبتدا يكون ان خبره كانه قيل فامره انه غفور رحيم واما من كسرهما جميعا فلانه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فقد تم هذا الكلام ثم ابتدا وقال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم فدخلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على المبتدا والخبر كانك قلت فهو غفور رحيم الا ان الكلام بان اوكد هذا قول الزجاج وقرا نافع الاولى بالفتح والاخرى بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة واستانف ما بعد الفاء المسئلة الثالثة قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب وقيل انه وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه اثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الاجل ومن اثر القليل على الكثير قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق بالجهال اطلق عليه لفظ الجهال وقيل نزلت الاية في عمر حين اشار باجابة الكفرة الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة ونظير هذه الاية قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة والله اعلم المسئلة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح فقوله تاب اشارة الى الندم على الماضي وقوله واصلح اي كونه اتيا بالاعمال الصالحة في الزمن المستقبل ثم قال فانه غفور رحيم فهو غفور بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة والله اعلم قوله تعالى

وكذلك نفصل الايات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره اهل الباطل

وقوله ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق وليستبين وحسن هذا الحذف لكونه معلوما واختلف القراء في قوله ولتستبين فقرا نافع ولتستبين بالتاء السبيل بالنصب والمعنى لتستبين يا محمد سبيل هؤلاء المجرمين وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ليستبين بالياء سبيل بالرفع والباقون بالتاء سبيل بالرفع على تانيث سبيل واهل الحجاز يؤنثون السبيل وبنو تميم يذكرونه وقد نطق القران بهما فقال سبحانه وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وقال ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فان قيل لم قال ولتستبين سبيل المجرمين ولم يذكر سبيل المؤمنين قلنا ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله سرابيل تقيكم الحر ولم يذكر البرد وايضا الضدان اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين ايضا لا محالة قوله تعالى

قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله قل لا اتبع اهواءكم قد ضللت اذا وما انا من المهتدين قل اني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين

واعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة انه يفصل الايات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ذكر في هذه الاية انه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فقال قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وبين ان الذين يعبدونها انما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد لا على الحجة والدليل لانها جمادات واحجار وهي اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مشتغلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا ان القوم كانوا ينحتون تلك الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبديهة انه يقبح من هذا العامل الصانع ان يعبد معموله ومصنوعه فثبت ان عبادتها مبنية على الهوى ومضادة للهدى وهذا هو المراد من قوله قل لا اتبع اهواءكم ثم قال قد ضللت اذا وما انا من المهتدين اي ان اتبعت اهواءكم فانا ضال وما انا من الهدى في شيء والمقصود كانه يقول لهم انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهوى متبعا نبه على ما يجب اتباعه بقوله قل اني على بينة من ربي اي في انه لا معبود سواه وكذبتم انتم حيث اشركتم به غيره واعلم انه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الشرك كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم والمراد ان ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذي اراد انزاله فيه ولا قدرة لي على تقديمه او تاخيره ثم قال ان الحكم الا لله وهذا مطلق يتناول الكل والمراد ههنا ان الحكم لله فقط في تاخير عذابهم يقضي الحق اي القضاء الحق في كل ما يقضي من التاخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اي القاضين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا بقوله ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله به وحكم به وكذلك في جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر بمعنى لا حكم الا لله واحتج المعتزلة بقوله يقضي الحق ومعناه ان كل ما قضى به فهو الحق وهذا يقتضي ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي لان ذلك ليس بحق المسئلة الثانية قرا ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعني ان كل ما انبا به وامر به فهو من اقاصيص الحق كقوله نحن نقص عليك نباهم بالحق والمكتوب في المصاحف يقض بغير ياء لانها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا سندع الزبانية وقوله فما تغني النذر وقوله يقضي الحق قال الزجاج فيه وجهان جائز ان يكون الحق صفة للمصدر والتقدير يقضي القضاء الحق ويجوز ان يكون يقضي الحق اي يصنع الحق لان كل شيء صنعه الله فهو حق وعلى هذا التقدير الحق يكون مفعولا به وقضى بمعنى صنع قال الهذلي

وعليهما مسرودتان قضاهما داود اي صنعهما داود

واحتج ابو عمرو على هذه القراءة بقوله وهو خير الفاصلين قال والفصل يكون في القضاء لا في القصص اجاب ابو علي الفارسي فقال القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل في القول قال تعالى انه لقول فصل وقال احكمت اياته ثم فصلت وقال نفصل الايات قوله تعالى قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي

الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين اعلم ان المعنى لو ان عندي اي في قدرتي
وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لقضي الامر بيني وبينكم اي لاهلكتكم عاجلاً غضباً لربي واستيفاءً من
تكذيبكم ولتخلصت سريعاً والله اعلم بالظالمين وبما يجب في الحكمة من وقت عقابهم ومقداره والمعنى اني
لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته والله اعلم قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى والله اعلم بالظالمين يعني انه سبحانه
هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله اصلح ويؤخر ما تأخيره اصلح وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
المفاتح جمع مفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف
من الاشياء فهو مفتح قال الفراء في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولي القوة يعني خزائنه
فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه المفاتيح ويمكن ان يراد منه الخزائن اما على التقدير الاول فقد جعل
للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال
فالعالم بتلك المفاتيح وبكيفية استعمالها في فتح تلك الاغلاق والاقفال يمكنه ان يتوصل بتلك المفاتح الى
ما في تلك الخزائن فكذلك هنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ
مفاتيح واما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب فعلى التقدير الاول المراد العالم بالغيب
وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم وللحكماء في تفسير هذه الاية كلام عجيب مفرع على اصولهم فانهم قالوا ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة قالوا واذا ثبت هذا فنقول الموجود اما ان يكون واجباً لذاته
واما ان يكون ممكناً لذاته والواجب لذاته ليس الا الله سبحانه وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته
لا يوجد الا بتأثير الواجب لذاته فكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع بايقاعه
اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً
اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه
بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة قريبة للاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم
الغيب ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالاثار الصادرة عنه على ترتيبها
المعتبر فلما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صح ان يقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا اقوى ما
طريقة هؤلاء الفرقة في هذه الاية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان ههنا دقيقة اخرى وهي ان القضايا
العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا
الحس والخيال والفوا استحضار المعقولات المجردة ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه
القضية نادر جداً والقرآن انما انزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق واخر وهو ان من ذكر القضية العقلية
المحضة المجردة فاذا اراد ايصالها الى عقل كل احد ذكر لها مثالاً من الامور المحسوسة الداخلة تحت هذه القضية
العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس معلوماً لكل احد والامر في هذه الاية
ورد على هذا القانون لانه قال اولاً وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم اكد هذا المعقول الكلي
المجرد بجزئي محسوس فقال ويعلم ما في البر والبحر وذلك لان احد اقسام معلومات الله تعالى هو جميع دواب البر
والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك
المعقول وفيه دقيقة اخرى وهو انه تعالى قدم ذكر البر على البحر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة
ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما
البحر فاحاطة العقل باحوالها اقل الا ان الحس يدل على ان عجائب البحار في الجملة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما

فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صورة البر والبحر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها
قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مقوياً
ومكملاً للعظمة الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر
بقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك لان العقل يستحضر جميع ما في وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز
والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ثم يتجاوز عن هذا
المثال الى مثال اخر اشد هيبة منه وهو قوله ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات
الارض موضع يخفى اكبر الاجسام واعظمها مخفياً فيها فاذا استحضر ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض
على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله البتة صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية عن
المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الافكار والالباب
عن الوصول الى مبادي ميادينها ثم انه تعالى لما قوى امر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد
عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة اخرى فقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو
عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا ما حصلناه في تفسير هذه الاية الشريفة العالية ومن الله
التوفيق **المسألة الثانية** المتكلمون قالوا انه تعالى فاعل للعالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام
والاتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها والحكماء قالوا انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم
بالاثر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها واعلم ان هذا الكلام من ادل الدلائل على كونه تعالى عالماً بالجزئيات جميعها
الزمانية وقد سلموا ان العلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه المتغيرات والزمانيات
من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب **المسألة الثالثة** قوله تعالى وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو يدل على كونه تعالى منزهاً عن الضد والند وتقريره ان قوله وعنده مفاتح الغيب يفيد الحصر
اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود اخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب ايضاً حاصلة عند ذلك الاخر وحينئذ
يبطل الحصر وايضاً فكما ان لفظ الاية يدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي مساعد عليه وتقريره ان
المبدأ لحصول العلم بالاثار والنتائج هو العلم بالمؤثر والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه فالمفتح الاول
للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم بالمؤثر
فظهر بهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليست الا عند الحق سبحانه والله اعلم **المسألة الرابعة**
قرئ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفاً على محل من ورقة
وان يكون رفعاً على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقوله لا رجل منهم ولا امرأة في الدار **المسألة
الخامسة** قوله الا في كتاب مبين فيه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله لا غير وهذا هو الاصوب
والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله جل ثناؤه اثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل ان يخلق الخلق
كما قال عز وجل ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها وفائدة هذا الكتاب
امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله
في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شيء فيكون في ذلك عبرة كاملة تامة للملائكة الموكلين
باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه موافقاً له وثانيها يجوز ان يقال انه
تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للمكلفين على امر الحساب واعلاماً بانه لا يفوته من كل ما يصنعونه في الدنيا
شيء لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبان لا يهمل الاحوال المشتملة
على الثواب والعقاب اولى وثالثها انه تعالى علم احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل
التام امتنع ايضاً تغييرها والا لزم الكذب فيصير كتبة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجباً تاماً وسبباً كاملاً
في انه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والله
اعلم قوله تعالى **وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون**
اعلم انه تعالى لما بين كمال علمه بالاية الاولى بين كمال قدرته بهذه الاية وهو كونه قادراً على نقل الذوات

من الموت الى الحيوة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه حال النوم
واليقظة واما قوله الذي يتوفاكم بالليل فالمعنى انه تعالى يمسكم فيتوفى نفوسكم التي بها تقدرون على الادراك والتمييز
كما قال جل جلاله الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فالله جل جلاله يقبض الارواح عن التصرف بالنوم
كما يقبضها بالموت وهاهنا بحث وهو ان النائم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة واذا كان
كذلك لم يصح ان يقال ان الله توفاه فلا بد هاهنا من تاويل وهو ان حال النوم تغور الارواح الحساسة من الظاهر
الى الباطن فصارت الجوارح الظاهرة معطلة عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن كل الاعمال فحصل بين
النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار فصح اطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه ثم قال
ويعلم ما جرحتم بالنهار ويريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منه الكواسب من الطير
والسباع واحدها جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح ثم
قال تعالى ثم يبعثكم فيه اي يرد اليكم ارواحكم في النهار والبعث هاهنا اليقظة ثم قال ليقضى اجل مسمى
اي اعماركم المكتوبة وفي قوله واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم ومعنى القضاء فصل
الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه يميتهم
اولا ثم يبعثهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحياء بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة
فقال ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم وجميع احوالكم واعمالكم **قوله تعالى**

وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين

اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله وكمال حكمته وتقرير انا بينا فيما سبق انه لا يجوز
ان يكون المراد منها الا الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلا وانفذ ومنه قوله
تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل
بسبب هذه الفوقية والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة اذ المعلوم ان
المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد
والثاني انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة ومن
الوجود الى العدم اخرى فلا وجود الا بايجاده ولا عدم الا باعدامه في الممكنات والثالث انه قهار لكل ضد
بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار بالليل والليل بالنهار وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك
تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير اذا عرفت نهج الكلام فاعبر
الى بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضد التحت والماضي ضد المستقبل والنور ضد الظلمة والحيوة
ضدها الموت والقدرة ضدها العجز وتامل في سائر الاحوال والصفات لتعلم ان حصول التضاد بينها
يقضي عليها بالمقهورية والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات يدل على ان لها مدبرا قادرا قاهرا
منزها عن الضد والند مقدسا عن الشبيه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده والرابع ان هذا
البدن مؤلف من الطبايع الاربعة وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصية فاجتماعها لا بد وان
يكون بقسر قاسر واخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية والذي ذكره ابن سينا في الاشارات
لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بالمزاج الذي هو عند الامتزاج والقاهر لهذه الطبايع على الاجتماع والتالف سابق
على حصول الاجتماع مغاير لما تاخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبايع على الاجتماع
ليس الا الله سبحانه كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فالجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن والروح
لطيف علوي نوراني مشرق باق طاهر نظيف فبينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه سبحانه جمع بينهما
على سبيل القهر والقدرة وكل واحد منهما مشتغل بمصاحبه منتفعا بالاخر فالروح يصون البدن عن العفونة والفساد
والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا
الاستمتاع ليس الا بتقدير الله تعالى لهذه الطبايع كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فعند دخول الروح

في

في الجسد اعطى الروح قدرة على فعل الضدين ومكنه من الطرفين الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك
على الفعل اخرى الا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك
فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك اخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله تعالى يجري مجرى
القهر فكان قاهرا لعباده من هذه الجهة واذا تاملت هذه الابواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات
والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله كما قال وهو القاهر فوق عباده
اما قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة فالمراد ان من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة
هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا
لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا على ان المقصود من حضور هؤلاء الحفظة
ضبط الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها بدليل قوله تعالى
مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس ان مع كل انسان ملكين احدهما
عن يمينه والاخر عن يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على
اليسار انتظره حتى يتوب منها فان لم يتب كتب عليه والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم
حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص والبحث الثاني ان ظاهر هذه الايات يدل على ان اطلاع هؤلاء الحفظة
على الاقوال والافعال اما على صفات القلوب وهي العلم والجهل فليس في هذه الايات ما يدل على اطلا(عهم)
عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الاعمال فلقوله تعالى
وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على
اطلاع الملائكة عليها البحث الثالث ذكروا في فائدة جعل الملائكة موكلين على بني ادم وجوها الاول
ان المكلف اذا علم ان الملائكة موكلون به يحصون عليهم اعمالهم ويكتبونها في صحائف تعرض على رؤس الاشهاد
في مواقف القيامة كان ذلك ازجر لهم عن القبايح الثاني يحتمل في الكتابة ان يكون الفائدة فيها ان توزن
تلك الصحايف يوم القيامة لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف فممكن الثالث يفعل الله ما
يشاء ويحكم ما يريد ويجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه او لم نعقل فهذا حاصل ما قاله
اهل الشريعة واما اهل الحكمة فقد اختلفت اقوالهم في هذا الباب على وجوه الاول قال المتاخرون
منهم وهو القاهر فوق عباده ومن جملة ذلك القاهر انه حفظ الطبايع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة
فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية
والنطقية فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها هي التي تحفظ تلك الطبايع المقهورة
على امتزاجها والقول الثاني وهو قول بعض القدماء ان هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة
بجواهرها متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة والحرية والنذالة
والشرف والدناءة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من الارواح السفلية روح سماوي يتولاها كالاب المشفق والسيد
الرحيم يعينها على مهماتها في يقظتها ومنامها تارة على سبيل الرؤيا واخرى على سبيل الالهامات فالارواح
الشريرة لها مبادي من عالم الافلاك وكذا الارواح الخيرة وتلك المبادي تسمى بالطبائع التامة وتلك الارواح
الفلكية في تلك الطبائع والاحداث التامة كاملة وهذه الارواح السفلية المتولدة منها اضعف منها
لان المعلول في كل باب اضعف من علته ولاصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية في الباب كلام كثير والقول
الثالث ان النفوس المتعلقة بهذه الاجساد لا شك ان في النفوس المفارقة من الاجساد ما كانت مساوية لهذه
في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل الى هذه النفوس بسبب ما بينها من المشاكلة والموافقة
وهي ايضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه
الثلاثة ان الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة ان يمتنعوا عنها لانهم كلهم قد اقروا بما يقرب منه واذا
كان الامر كذلك كان اصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا والله اعلم اما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم
الموت توفته رسلنا فنقول فيه حذف والتقدير حتى اذا جاء احدكم وقت الموت توفته رسلنا وهاهنا بحثان
البحث الاول قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال هو الذي خلق الموت والحيوة فهذان النصان يدلان
على ان توفي الارواح ليس الا من الله ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة لا تحصل الا من ملك
الموت ثم قال في هذه الاية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة

يحصل بقدرة الله وهو في تمام الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله اعوان وخدم وانصار فحسنت اضافة التوفي الى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة **والبحث الثاني** من الناس من قال هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة هم اعيان اولئك الحفظة فهم في مدة الحيوة يحفظونهم من امر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والاكثرون ان الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون امر الوفاة ولا دلالة في لفظ الاية يدل على الفرق الا ان الذي مال اليه الاكثرون هو القول الثاني وايضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية ان الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والرحمة مغايرون للذين هم اصول الحزن والقهر فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والريحان وبعضهم مسمون بالكروبيين لكونهم مبادي للكرب والغم والاحزان **والبحث الثالث** الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت انه ملك واحد وهو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الارواح والمراد بالحفظة المذكورين في هذه الاية اعوانه واشياعه عن مجاهد جعلت الارض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله وما من اهل بيت الا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين وجاء في الاخبار من صفات ملك الموت وكيفية موته عند افناء الدنيا وانقضائها احوال عجيبة **والبحث الرابع** قرأ حمزة توفيه بالف ممالة والباقون بالتاء والاول لتقديم الفعل ولان الجمع قد يذكر والتاء على تأنيث الجمع اما قوله تعالى وهم لا يفرطون اي لا يقصرون فيما امرهم الله به وهذا يدل على ان الملائكة الموكلين بقبض الارواح لا يقصرون فيما امروا به وقوله في صفة ملائكة النار لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من اثبت عصمة الملائكة في هذه الاحوال اثبت عصمتهم على الاطلاق فدلت هذه الاية على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق اما قوله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ففيه مباحث **الاول** قيل المردودون هم الملائكة يعني كما يموت ابن ادم يموت ايضا اولئك الملائكة وقيل بل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لان صريح هذه الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله والميت مع كونه ميت لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب ان يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت انه حصل هنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن بقي ان تكون الحيوة نصيبا للنفس والروح ولما قال الله تعالى ثم ردوا الى الله وثبت ان المراد هو النفس والروح فثبت ان الانسان ليس الا النفس والروح وهو المطلوب واعلم ان قوله ثم ردوا الى الله مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن لان الرد من هذا العالم الى حضرة الجلال انما يكون لو انها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله تعالى ارجعي الى ربك وقوله الى مرجعكم جميعا وقيل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة بينا ضعفها في الكتب العقلية **البحث الثاني** كلمة الى تفيد انتهاء الغاية فقوله الى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا الى حيث لا مالك ولا حاكم سواه **البحث الثالث** انه تعالى سمى نفسه في هذه الاية باسمين احدهما المولى وقد عرفت ان لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن لمن كان قربه قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وايضا المعتق يسمى مولى وذلك كالمشعر انه اعتقهم من العذاب وهو المراد بقوله سبقت رحمتي غضبي وايضا اضاف نفسه الى العبيد فقال مولاهم وما اضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة وايضا قال مولاهم الحق والمعنى انهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال ارأيت من اتخذ الهه هواه فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل الى تصرف المولى الحق والاسم الثاني الحق اختلفوا في انه هل هو من اسماء الله تعالى فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل واسماء المصادر لا تجري على الفاعلين الا مجازا كقولنا فلان عدل ورضى وكرم وفضل ويمكن ان يقال الحق هو الموجود واحق الاشياء بالموجودية هو الله سبحانه وتعالى لكونه واجبا لذاته فكان احق الاشياء بكونه حقا هو واعلم انه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق اما قوله تعالى الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله الا له الحكم معناه انه لا حكم الا لله ويتأكد ذلك بقوله ان الحكم الا لله وذلك انه يوجب انه لا حكم لاحد على شيء الا لله وذلك يوجب ان الخير والشر كله بحكم الله وقضائه فلولا ان الله حكم للسعيد بالسعادة والشقي بالشقاوة والا لما حصل ذلك **المسئلة الثانية** قال اصحابنا هذه الاية تدل على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية

لا توجب العقاب اذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم وهو اخذ الثواب وذلك ينافي ما دلت الاية عليه من انه لا حكم الا لله **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الاية على حدوث كلام الله قال لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الان وقبل خلقه وذلك محال لان المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم واصحابنا عارضوه بالعلم فانه تعالى كان قبل العالم عالما بانه سيوجد وبعد وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ولا يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام والله اعلم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من قال انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام ومنهم من قال بل يامر الله الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد لانه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم واما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب وهو انما يتقرر بمقدمات فالمقدمة الاولى ان كثرة الافعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة القوية التامة والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه الا ترى ان كل من كانت مواظبته على عمل من الاعمال اكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل فيه اقوى والمقدمة الثانية انه لما كان تكرير العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان يكون لكل واحد من تلك الاعمال اثر في حصول تلك الملكة بل كان يجب ان يكون لكل جزء من اجزاء العمل الواحد اثر بوجه ما في حصول تلك الملكة والعقلاء ضربوا لهذا الباب امثلة فالمثال الاول انا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو القي فيها مائة الف من فانها تغوص في الماء بقدر شبر واحد فلو لم يلق فيها الا حبة من الحنطة فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل وان قلت وبلغت في القلة الى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال والمثال الثاني انه ثبت عند الحكماء ان البسائط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب ان يكون كرة والقسي المتشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد فان محدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون اقل من محدب القوس المشابهة للاولى من الدائرة الصغرى واذا كان الامر كذلك فالكوز اذا امتلأ من الماء ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء اعظم من حدبته عندما يوضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة اعظم كان احتمال الكوز للماء اكثر فهذا يوجب ان احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل اكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل الا ان هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بادراكه الحس والخيال لكونه في نهاية القلة والمثال الثالث ان الانسانين اللذين يقف احدهما بالقرب من الاخر فان رجليهما يكونان اقرب الى مركز العالم من راسيهما لان الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط الى ضيق المركز الا ان ذلك القدر من التفاوت لا يفي بادراكه الحس والخيال فاذا عرفت هذه الامثلة وعرفت ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات فنقول لا فعل من افعال الخير والشر بقليل ولا كثير الا ويفيد حصول اثر في النفس اما في السعادة واما في الشقاوة وعند هذا ينكشف بهذا البرهان العقلي القاطع صحة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولما ثبت ان الافعال توجب حصول الملكات والافعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الافعال الصادرة من الرجل فلاجرم تكون الايدي والارجل شاهدة يوم القيامة على الانسان بمعنى ان تلك الاثار النفسانية انما حصلت في جواهر النفوس بواسطة الافعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور تلك الافعال من تلك الجوارح المخصوصة جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الانوار المخصوصة في جوهر النفس واما الحساب فالمقصود منه معرفة ما بقي من الدخل والخرج ولما بينا ان لكل ذرة من اعمال الخير والشر اثرا في حصول هيئة في جوهر النفس اما من الهيئات الزاكية الطاهرة او من الهيئات المذمومة الخسيسة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة فلاجرم كان بعضها متعارضا بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات بقي في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر اخر من الخلق الذميم فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ومقدار ذلك الخلق الذميم وذلك الظهور انما يحصل في الان الذي لا ينقسم وهو الان الذي ينقطع فيه تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذه اقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله اعلم بحقائق الامور **قوله تعالى**

قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن انجينا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم انتم تشركون

اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة والالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت عديته بالهمزة وان شئت عديته بتضعيف العين مثل افرحته وفرحته واغرمته وغرمته وفي القران فانجيناه والذين معه وفي اية اخرى ونجينا الذين

آمنوا وكانوا يتقون. ولما جاء التنزيل باللغتين معاً أثبتوا القراءتين في الحسن عن أن الأخبار الشديد لأن ذلك
كان من الله عز من قرأه. وأيضاً قرأ عاصم في رواية أبي بكر خفية بكسر الخاء، والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا
الاختلاف في سورة الأعراف وعن الأخفش في خفية وخفية أنهما لغتان. وأيضاً الخفية من الإخفاء والخيفة من الرهبة
وأيضاً لئن أنجيتنا من هذه قرأ عاصم وحمزة والكسائي لئن أنجانا على المغايبة، والباقون لئن أنجيتنا على الخطاب
فأما الأولون وهم الذين قرؤوا على المغايبة فقد اختلفوا فقرأ عاصم بالتفخيم والباقون بالإمالة. وحجة
من قرأ على المغايبة أن ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة. أما ما قبله فقوله تدعونه
وأما بعده فقوله قل الله ينجيكم منها. وأيضاً القراءة بلفظ الخطاب توجب الإضمار والتقدير يقولون لئن أنجيتنا
والإضمار خلاف الأصل. وحجة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آية أخرى لئن أنجيتنا من هذه لنكونن
من الشاكرين. **المسألة الثانية** ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما يقال لليوم
الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب أي اشتدت ظلمته ثم صار كالليل وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر
عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عليه طريق الخلاص. ومنهم من حمله على حقيقته فقال أما ظلمات
البحر فهي أن يجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب وانضاف الرياح الصعبة والأمواج الهائلة
إليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف. وأما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف
الشديد من الهجوم الأعداء والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى الطريق الصواب. والمقصود أن عند
اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الإنسان إلا إلى الله وهذا الرجوع يحصل
ظاهراً وباطناً لأن الإنسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه في حضرة الله وينقطع رجاؤه عن كل ما
سوى الله وهو المراد من قوله تضرعاً وخفية. فبين تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الأصلية
في هذه الحالة بأنه لا ملجأ إلا إلى الله ولا تعويل إلا على فضل الله وجب أن يبقى هذا الإخلاص عند كل الأحوال
والأوقات لكنه ليس كذلك فإن الإنسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك السلامة إلى الأسباب
الجسمانية ويقدم على الشرك. وفي المعتبرين من يقول المقصود من هذه الآية الطعن في الهيئة الأصنام والأوثان
وأنا أقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب أن يكون تعلقاً بالوثن ولذلك فإن أهل
التحقيق يسمونه بالشرك الخفي. ولفظ الآية يدل على أن عند حصول هذه الشدائد يأتي الإنسان بأمور
أحدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الإخلاص بالقلب وهو المراد من قوله وخفية ورابعها
التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين. ثم بين تعالى أنه
ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم إن ذلك الإنسان يقدم على الشرك ونظير هذه الآية
قوله ضل من تدعون إلا إياه. قوله وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين. وبالجملة فعادة أكثر الخلق
ذلك إذا شاهدوا الأمر الهائل أخلصوا وإذا انتقلوا إلى الأمن والرفاهية أشركوا. **قوله تعالى**

قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة
بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادراً على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة. فأما إرسال
العذاب عليهم تارة من فوقهم وتارة من تحت أرجلهم ففيه قولان: الأول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب
النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق وكذا
الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما أمطر على قوم لوط وكما رمي أصحاب الفيل. وأما العذاب الذي ظهر من تحت
أرجلهم فمثل الرجفة ومثل خسف قارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول
جميع أنواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق وظهورها من أسفل. القول الثاني أن يحمل هذا اللفظ
على مجازه. قال ابن عباس في رواية عكرمة عذاباً من فوقكم أي من الأمراء ومن تحت أرجلكم من العبيد
والسفلة. وأما قوله أو يلبسكم شيعاً فاعلم أن الشيع جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة
والجمع شيع وأشياع قال تعالى كما فعل بأشياعهم من قبل وأصله من التشيع وهو التبع ومعنى الشيعة
الذين يتبع بعضهم بعضاً. قال الزجاج قوله يلبسكم أي يخلط أمركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم

فرقا

فرقاً ولا تكونون فرقة واحدة فإذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضاً وهو معنى قوله ويذيق بعضكم بأس بعض. عن
ابن عباس لما نزل جبريل صلعم بهذه الآية شق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما بقاء أمتي إن عوملوا
بذلك فقال له جبريل إنما أنا عبد مثلك فادع ربك لأمتك فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل إن الله
تعالى قد آمنهم من خصلتين أن لا يبعث عليهم عذاباً من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت أرجلهم
كما خسف بقارون ولم يجرهم من أن يلبسهم شيعاً بالأهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف. وعن النبي
صلى الله عليه وسلم أن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة الناجي فرقة واحدة. وفي رواية أخرى كلهم في
الجنة إلا الزنادقة. **المسألة الثانية** ظاهر قوله أو يلبسكم شيعاً هو أنه تعالى يحملهم على الأهواء
المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر أن الحق منها ليس إلا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي
كونه تعالى خالقاً للحق والباطل. أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه وعندنا الله تع
قادر على القبيح إنما النزاع في أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا. والجواب أن وجه التمسك بالآية شيء آخر
فإنه تعالى قال هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا
الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادراً عن غير الله فوجب أن يكون
صادراً عن الله وذلك يفيد المطلوب. **المسألة الثالثة** قالت المقلدة والحشوية هذه الآية
من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لأن فتح تلك الأبواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة
في الأديان وتفرق الخلق إلى المذاهب والأديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية والمفضي إلى المذموم مذموم
فوجب أن يكون فتح باب النظر والاستدلال مذموماً. وجوابه سهل والله أعلم. **المسألة الرابعة**
ثم قال تعالى في آخر الآية انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون. قال القاضي هذا يدل على أنه تعالى
أراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات.
وجوابنا بل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فقه وفهم فأما من أعرض وتمرد فهو
تعالى ما صرف هذه الآيات لهم والله أعلم. **قوله تعالى**

وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبإ مستقر وسوف تعلمون

الضمير في قوله وكذب به إلى ماذا يرجع فيه أقوال: الأول أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السابقة
وهو الحق أي لا بد وأن ينزل بهم. الثاني الضمير في به للقرآن وهو الحق أي في كونه كتاباً منزلاً من عند الله
الثالث يعود إلى تصريف الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات. ثم قال قل لست عليكم بوكيل
أي لست عليكم بحافظ حتى أجازيكم على تكذيبكم وإعراضكم عن قبول هذه الدلائل إنما أنا منذر والله تعالى هو
المجازي لكم بأعمالكم. قال ابن عباس والمفسرون نسختها آية القتال وهو بعيد. ثم قال لكل نبإ مستقر. المستقر
يجوز أن يكون موضع الاستقرار ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على لفظ
اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج. والمعنى أن لكل خبر يخبره الله وقتاً أو مكاناً يحصل فيه
من غير خلف ولا تأخير. وإن جعلت المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار ولا بد وأن
يعلموا أن ما أخبره الله عنه عند ظهوره ونزوله وهذا الذي خوف الكفار به ويجوز أن يكون المراد استيلاء الكفار
بالحرب والقتل والقهر في الدنيا. **قوله تعالى**

وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به أن الذين يكذبون
بهذا الدين أنه لا يجب على الرسول أن يلازمهم وأن يكون حفيظاً عليهم ثم بين في هذه الآية أن أولئك المكذبين
إن ضموا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يجب الاحتراز عن مقاربتهم
وترك مجالستهم. وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قوله تعالى وإذا رأيت قيل إنه خطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره وقيل الخطاب لغيره أي إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون في

منهم

آياتنا ونقل الواحدي أن المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن فشتموا واستهزؤوا فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه اللعب والعبث قال تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين وإذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله وصفاته قال لأن ذلك خوض في آيات الله والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية والجواب عنه أنا نقلنا عن المفسرين أن المراد من الخوض الشروع في آيات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا أيضا أن لفظ الخوض وضع في أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال والله أعلم

المسئلة الثانية قرأ ابن عامر ينسّينك بفتح النون وتشديد السين وفعّل وأفعل يجريان مجرى واحدا كما بينا ذلك في مواضع وفي التنزيل فمهّل الكافرين أمهلهم رويدا والاختيار قراءة العامة لقوله وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره ومعنى الآية إن نسيت فقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقم إذا ذكرت والذكرى اسم للتذكير قاله الليث وقال الفراء الذكرى يكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني مع المشركين

المسئلة الثالثة قوله تعالى وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم فهذا الإعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل غيره فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على أن المراد أن تعرض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالات السؤال الأول فهل يجوز إظهار هذا الإعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم والجواب الذين يتمسكون بظواهر الألفاظ ويزعمون وجوب إجرائها على ظاهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا لأن المطلوب إظهار الإنكار فكل طريق أفاد هذا المقصود فإنه يجوز المصير إليه السؤال الثاني لو خاف الرسول صلى الله عليه وسلم من القيام عنهم هل يجب عليه القيام عنهم مع ذلك والجواب كل ما وجب على الرسول صلى الله عليه وسلم فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر عليه أثر الخوف أو لم يظهر فأما إن جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها إلينا أما غير الرسول فعند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض لأن إقدامه على الترك لا يفضي إلى المحذور المذكور

المسئلة الرابعة قوله وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى يفيد أن التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي إذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء أولى أن يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو لم تحصل إلا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب أن يكون الكافر قادرا على الإيمان فوجب أن لا يتوجه الأمر بالإيمان واعلم أن أمثال هذه الكلمات تكرر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب والله أعلم

قوله تعالى

وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون

قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم قال ومعنى الآية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من شيء من آثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز أن يكون في موضع رفع وأن يكون في موضع نصب أما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الأول ولكن عليكم ذكرى أي أن تذكروهم وجائز أن يكون ولكن الذي تأمرونهم به ذكرى فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير وعلى الوجه الثاني الذكرى بمعنى الذكر وأما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض في ذلك الفضول

قوله تعالى

وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحيوة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا

يكفرون

اعلم أن هؤلاء هم المذكورون في قوله الذين يخوضون في آياتنا ومعنى ذرهم أعرض عنهم وليس المراد أن يترك إنذارهم لأنه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم والمراد أن ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك إنذارهم وتخويفهم واعلم أنه تعالى أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يترك من كان موصوفا بصفتين الصفة الأولى أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الأول المراد أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه وهو دين الإسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤوا به الثاني اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها دينا لهم الثالث أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله تعالى عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لعبا ولهوا غير المسلمين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله والخامس وهو الأقرب أن المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب وأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه أعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا وذكر به واختلفوا في أن الضمير في قوله به إلى ماذا يعود فقيل وذكر بالقرآن وقيل إنه تعالى قال وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد بالدين الذي يجب عليهم أن يتدينوا به ويعتقدوا صحته فقوله وذكر به أي بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور والدين أقرب المذكورين فيجب عود الضمير إليه أما قوله أن تبسل نفس بما كسبت فقال صاحب الكشاف أصل الإبسال المنع ومنه هذا عليك بسل أي حرام محظور والباسل الشجاع لامتناعه من خصمه أو لأنه شديد البسور يقال بسر الرجل إذا اشتد عبوسه فإذا زاد قالوا بسل والعابس منقبض الوجه إذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس تبسل نفس بما كسبت أي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة أي تمنع من مرادها وتخذل وقال قتادة تحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفضح وأبسلوا فضحوا ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ومقتضى الدين احتباسهم في نار جهنم بسبب جنايتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها أي ليس للنفس من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أي وإن تفد كل فداء والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل لأن العدل ههنا مصدر فلا يسند إليه الأخذ وأما في قوله ولا يؤخذ منها عدل بمعنى المفدى به فيصح إسناده إليه وقيل الأخذ بمعنى القبول وارد قال تعالى ويأخذ الصدقات أي يقبلها وإذا ثبت هذا فحمل الأخذ ههنا على القبول وزال السؤال والله أعلم والمقصود من هذه الآية بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها ولا فدية تقبل لتحصيل الخلاص بسبب ذلك حتى لو جعلت الدنيا بأسرها فدية عن عذاب الله لم ينفع فإذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا وثبت أنها لا تفيد في الآخرة البتة ظهر أنه ليس هناك إلا الإبسال الذي هو الارتهان والانغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب الله وإذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد إذا أقدم على معاصي الله ثم إنه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال لهم شراب من حميم وعذاب أليم وذلك هو النهاية في صفة الإيلام والله أعلم

قوله تعالى

قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين وأن أقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون

اعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الأصنام وهي مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك قل إني نهيت

ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال تعالى قل اندعوا من دون الله اي نعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين الى الشرك بعد ان انقذنا الله منه وهدانا الاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان هو الجهل فاذا ترقى وتكامل حصل له العلم قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه واما قوله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران فاعلم انه تع وصف هذا الانسان بثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله استهوته الشياطين وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة استهواه بالالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة **المسئلة الثانية** اختلفوا في اشتقاق استهوته على قولين الاول انه مشتق من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله تعالى حال الضرب به وهو قوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثاني انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل في الدلالة على الدهشة والضعف الصفة الثانية قوله حيران قال الاصمعي حار يحار حيرة وحيرا وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة هي التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء اذا امتلات وتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن وذلك لان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه لان الحجر حال نزوله من الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل واذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال علمت انك لا تجد مثالا للمتحير المتردد الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثل الصفة الثالثة قوله تعالى له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قالوا نزلت هذه الاية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ويامره بان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهادي الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير امر الكمال والشرف ثم قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله ان هدى الله هو الهدى يدخل فيه جميع اقسام المامورات والاحتراز عن كل المنهيات وتقرير الكلام ان كل ما تعلق امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من باب التروك اما القسم الاول فاما ان يكون من باب اعمال القلوب واما ان يكون من باب اعمال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ورئيس اعمال الجوارح الصلوة واما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي والله سبحانه لما بين ان الهدى النافع هو هدى الله اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية والصلوة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى الذي هي رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيمة فان قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلوة على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين ولان نقيموا الصلوة والثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلوة فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتاويل قلنا وذلك لان الكافر ما دام بقي على كفره كان كالغائب الاجنبي فلا جرم خاطب بخطاب الغائبين فقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين واذا اسلم وامن ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم خاطب بخطاب الحاضرين وقال له وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون والمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين

حالتي

حالتي الكفر والايمان وتقريره ان الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر والله اعلم قوله تعالى

وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير

اعلم انه تعالى لما بين في الايات المتقدمة فساد طريق عبدة الاصنام ذكر ههنا ما يدل على انه لا معبود الا الله وهو هذه الاية وذكر ههنا انواعا كثيرة من الدلائل اولها قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالق السموات والارض فقد شرحناه في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض واما انه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى في سورة ال عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة ان معنى كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الاية انه خلق المكلف اولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والارض وللحكماء الاسلاميين في هذا الباب طريقة اخرى وهي انه تعالى اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها اثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه وثانيها قوله تعالى ويوم يقول كن فيكون وفي تاويل هذه الاية قولان الاول التقدير وهو الذي خلق السموات والارض بالحق وخلق يوم كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الافلاك والطبايع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون والوجه الثاني في التاويل ان نقول قوله الحق مبتدا ويوم يقول كن فيكون ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون حقا في ذلك اليوم انه سبحانه لا يقضي الا بالحق والصدق وان اقضيته منزهة عن الجور والعبث وثالثها قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور قوله وله الملك يفيد الحصر والمعنى انه لا ملك في يوم ينفخ في الصور الا للحق سبحانه فالمراد بالكلام الثاني تقرير الحكم الحق المبرا عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض فان قال قائل قول الله حق في كل وقت وقدرته كاملة في كل ساعة فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم هو اليوم الذي لا يظهر من احد نفع ولا ضر فكان الامر كما قال سبحانه والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ورابعها قوله عالم الغيب والشهادة وتقديره وهو عالم الغيب والشهادة واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل انه سبحانه ما ذكر احوال البعث في القيامة الا وقرر فيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لان بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك منه ايضا لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيامة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلا جرم حصل من مجموعهما ان يكون قوله حقا وان يكون حكمه صدقا وان يكون قضاؤه مبرأ عن الجور والعبث والباطل ثم قال وهو الحكيم الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقايقها من غير اشتباه ومن غير التباس والله اعلم **المسئلة الثالثة** قد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب انه ليس المراد من قوله كن فيكون خطاب وامر لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا وهو محال بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيته وتكوين الكائنات وايجاد الموجودات **المسئلة الرابعة** يوم ينفخ في الصور لا شبهة ان المراد منه يوم الحشر ولا شبهة عند اهل الاسلام ان الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن مسمى بالصور على ما ذكر الله هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الاية على قولين الاول ان المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكور في سائر السور والقول الثاني ان الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى وقال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل

سورة النبأ سور وقال الواحدي اخبرني ابو الفضل العروضي عن الازهري عن المنذري عن ابي الهيثم انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ورووا ذلك عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطأ فاحش لان الله قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرأ ونفخ في الصور وقرأ فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق جمعه واحدته فواحدته بزيادة ها فيه وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الاسماء اسم لجميع جنسه فاذا افردت واحدته زيدت فيها ها لان جميع هذا الباب سبق واحدته ولو ان الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد ولا يجوز ان يقال واحدته صورة وانما يجمع صورة الانسان صور لان واحدته سبقت جمعه قال الازهري قد احسن ابو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه واقول ربما تقوى هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصورة لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الى نفسه كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال فنفخنا فيها من روحنا وقال ثم انشاناه خلقا اخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن فانه تعالى يضيفه لا الى نفسه كما قال فاذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فهذا تمام القول في هذا البحث والله اعلم

قوله تعالى

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه سبحانه كثيرا ما يحتج على مشركي العرب باحوال ابرهيم صلى الله عليه وسلم وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوائف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره فلا جرم ذكر الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب العظيم وهو اعتراف اكثر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابرهيم وفى بعهد العبودية والله شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل اخرى اما الاجمال ففي اياتين احدهما قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن وهذا شهادة من الله بانه تمم عهد العبودية والثانية قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين واما التفصيل فهو انه عليه السلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة والمقام الاول في هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والمقام الثاني مناظرته مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل راى والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي ويميت والمقام الرابع مناظرته مع الكفار بالفعل قوله تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ثم ان القوم قالوا حرقوه وانصروا الهتكم ثم انه صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فعند هذا ثبت ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم من الفتيان لانه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه صلى الله عليه وسلم سال ربه فقال واجعل لي لسان صدق في الاخرين فوجب في كرم الله ان يجيب دعاه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال فلا جرم اجاب دعاه وقبل نداه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف الى قيام القيامة ولما كان العرب معترفين بفضله لا جرم جعل الله مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب **المسألة الثانية** اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والحكمة لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والاخر سفيه يفعل الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله سبحانه ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون الصانع هو الكواكب والعلم الضروري بمشيئها وبالحلول الكثير على امكانها فطعنا انه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم خالقا للسموات والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تاويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في اول سورة البقرة ولا باس باعادته

فالتاويل الاول وهو الاقوى ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس تحدث الفصول الاربعة وبسبب حدوث الفصول الاربعة تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنون اكثر الخلق ان مبدا حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة الا انهم قالوا انها وان كانت مخلوقة لله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الله الاكبر وبين احوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم انهم لما راوا هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب ودرسوه بالاحجار المنسوبة الى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم اقبلوا على عبادة هذه الاصنام وغرضهم من عبادة تلك الاصنام عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر ان المقصود الاصلي من عبادة الاصنام هو عبادة الكواكب واما الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فلهم ههنا مقامان احدهما اقامة الدلائل على ان هذه الكواكب لا تاثير لها في هذا العالم الا ان دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الاصل اولى من الاشتغال بعبادة الفرع والدليل على ان حال ابرهيم صلى الله عليه وسلم ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الخليل صلى الله عليه وسلم انه قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين ذكر بعده هذا الكلام ان عبادة الاصنام جهل ثم لما اشتغل بذكر الدليل اقام الدليل على ان الكواكب والقمر والشمس لا تصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة الاصنام حاصله يرجع الى القول بالهية هذه الكواكب والا لصارت هذه الايات متباينة متنافرة واذا عرفت هذا ظهر انه لا طريق الى ابطال القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون الشمس والقمر وسائر الكواكب الهة لهذا العالم **الوجه الثاني** في شرح حقيقة مذهب عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر بن محمد المنجم البلخي في بعض كتبه ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم كانوا يعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وللملائكة ايضا صور حسنة الا انهم كلهم محتجبون عنا بالسموات فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل انيقة المنظر حسنة الرواء والهياكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورا اخرى دون الصورة الاولى ويجعلونها على صور الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله ومن الملائكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاصنام اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان **الوجه الثالث** في هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل واحد من هذه الاقاليم الى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك اخر ومدبر الغيوم والامطار ملك ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمقاتلات ملك اخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من اولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الاثار والتدبيرات وللقوم تاويلات اخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في اول سورة البقرة ولنكتف ههنا بهذا القدر من البيان والله اعلم بالصواب

المسألة الثالثة ظاهر هذه الاية يدل على ان اسم والد ابرهيم هو آزر ومنهم من قال اسمه تارح قال الزجاج لا خلاف بين النسابين ان اسمه تارح ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطا وليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان المقام الاول ان اسم والد ابرهيم هو آزر واما قولهم اجمع النسابون على ان اسمه تارح فنقول هذا ضعيف لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد بعضا وبالاخرة يرجع ذلك الاجماع الى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه من اخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن المقام الثاني سلمنا ان اسمه كان تارح ثم لنا ههنا وجوه الاول لعل والد ابرهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل ان اسمه الاصلي آزر وجعل تارح لقبا له فاشتهر هذا اللقب وخفي الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان تارح كان اسما اصليا وآزر كان لقبا غالبا فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب الوجه الثاني ان يكون لفظ آزر صفة مخصوصة في لغتهم فقيل ان آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ كانه قيل واذ قال ابرهيم لابيه المخطئ كانه عابه بزيغه وكفره وانحرافه

عن الحق وقيل ازر هو الشيخ الهم بالخوارزمية وهي ايضا فارسية اصلية واعلم ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند من يقول يجوز اشتمال القران على الفاظ قليلة من غير لغة العرب والوجه الثالث ان ازر كان اسم صنم يعبده والد ابرهيم وانما سماه الله بهذا الاسم لوجهين احدهما انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة احد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم وثانيهما ان يكون المراد عابد ازر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والوجه الرابع ان والد ابرهيم كان تارخ وازر كان عماله والعم قد يطلق عليه لفظ الاب كما حكى الله عن اولاد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق ومعلوم ان اسمعيل كان عما ليعقوب وقد اطلق عليه لفظ الاب فكذا هاهنا واعلم ان هذه التكلفات انما يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابرهيم ما كان اسمه ازر وهذا الدليل لم يوجد البتة فاي حاجة تحملنا على هذه التأويلات والدليل القوي على صحة ان الامر كما دل عليه ظاهر هذه الاية ان اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم واظهار نقصه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا ان هذا النسب صحيح والله اعلم **المسئلة الرابعة** قالت الشيعة ان احدا من اباء الرسول واجداده ما كان كافرا وانكروا ان يقال ان والد ابرهيم كان كافرا وذكروا ان ازر كان عم ابرهيم صلعم وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان اباء الانبياء ما كانوا كفارا ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير فالاية دالة على ان جميع اباء محمد صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان والد ابرهيم كان مسلما فان قيل له وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها اخرى احدها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول صلعم تلك الليلة على بيوت اصحابه لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدوها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوفه عليهم صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم مختلطا بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها ان يكون المراد انه لا يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بامور الدين ورابعها المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اتموا الركوع والسجود فاني اراكم من وراء ظهري فهذه الوجوه الاربعة مما يحتملها ظاهر الاية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الاية محتمل للكل وليس حمل الاية على البعض اولى من حملها على الباقي فوجب ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا على ان احدا من اباء محمد صلى الله عليه وسلم ما كان من المشركين قوله صلى الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدا من اجداده ما كان من المشركين واذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا ان والد ابرهيم صلعم ما كان مشركا وثبت ان ازر كان مشركا فوجب القطع بان والد ابرهيم كان انسانا اخر غير ازر الحجة الثانية على ان ازر ما كان والد ابرهيم ان هذه الاية دالة على ان ابرهيم عليه السلم شافه ازر بالغلظة والجفا ومشافهة الاب بالجفا لا يجوز وهذا يدل على ان ازر ما كان والد ابرهيم انما قلنا ان ابرهيم شافهه بالغلظة والجفا في هذه الاية لوجهين الاول انه قرئ واذ قال ابرهيم لابيه ازر بضم ازر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الاب بالاسم الاصلي من اعظم انواع الجفا الثاني انه قال لازر اني اراك وقومك في ضلال مبين وهذا من اعظم انواع الايذاء فثبت انه عليه السلم شافه ازر بالجفاء وانما قلنا ان مشافهة الاب بالجفا لا يجوز لوجوه الاول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا ايضا عام الثاني انه تعالى لما بعث موسى الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا والسبب فيه انه بعد ذلك رعاية لحق تربية فرعون فهاهنا الوالد اولى بالرفق الثالث ان الدعوة مع الرفق اكثر تاثيرا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابرهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة

الرابع انه تعالى حكى عن ابرهيم الحلم فقال ان ابرهيم لحليم اواه وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفا مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان ازر ما كان والد ابرهيم بل كان عماله واما والده فهو تارخ والعم قد يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسمعيل بكونه ابا ليعقوب مع انه كان عما له وقال صلى الله عليه وسلم ردوا علي ابي العباس يعني العم وايضا يحتمل ان ازر كان والد ام ابرهيم وهذا قد يقال له الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابرهيم مع ان ابرهيم كان جد العيسى من قبل الام واما اصحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا وذكروا ان نص الكتاب في هذه الاية يدل على ان ازر كان كافرا وكان والد ابرهيم وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الى قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه وذلك يدل على قولنا واما قوله وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الاية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل الاية على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز واما قوله صلى الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابرهيم صلعم قلنا لعله امر على كفره فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ والله اعلم **المسئلة الخامسة** قرئ ازر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم على النداء وسالني واحد فقال قرئ ازر بهاتين القرائتين واما قوله واذ قال موسى لاخيه هرون قرئ هرون بالنصب واما قرئ البتة بالضم فما الفرق قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استحقاق بالمنادى وذلك لا يليق بقصة والد ابرهيم لانه كان مصرا على كفره فحسن ان يخاطبه بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلم فقد كان موسى يستخلف لاجل ذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة **المسئلة السادسة** اختلف الناس في تفسير لفظ الاله والاصح انه هو المعبود وهذه الاية تدل على هذا القول لانهم ما اثبتوا الاصنام الا لكونها معبودة لاجل هذا العدد قال ابرهيم لابيه اتتخذ اصناما الهة وذلك يدل على ان تفسير لفظ الاله هو المعبود **المسئلة السابعة** اشتمل كلام ابرهيم عليه السلم في هذه الاية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول ان قوله اتتخذ اصناما الهة يدل على انهم كانوا يقولون بكثرة الالهة الا ان القول بكثرة الالهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت فلا نفع فيها البتة **المسئلة الثامنة** احتج بعضهم بهذه الاية على ان وجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع قال لان ابرهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ولولا الوجوب العقلي والا لما حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما على دعوة ابرهيم ولقائل ان يقول انه كان ضلالا بحكم شرع الانبياء الذين كانوا متقدمين على ابرهيم عليه السلام **قوله تعالى**

وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموت والارض وليكون من الموقنين

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الكاف في كذلك كاف للتشبيه وذلك اشارة الى غائب جرى ذكره والمذكور هاهنا فيما قبل هو انه عليه السلام استقبح عبادة الاصنام وهو قوله اني اراك وقومك في ضلال مبين والمعنى ومثل ما اريناه من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض وهاهنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع ولا زائل البتة والارواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الانوار الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي فقوله ابرهيم اتتخذ اصناما الهة اشارة الى تقبيح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فلما زال ذلك الحجاب فلا جرم تجلى له ملكوت الله بالتمام فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات معناه وبقدر زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله فكان قوله وكذلك مشاهدة الشرعة الروحانية **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان فكان الاولى ان يقول وكذلك ارينا ابرهيم ملكوت

السموات والارض عدل عن هذه اللفظة الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون
تقدير الاية وكذلك كنا نري ابرهيم ملكوت السموات والارض فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي
والمعنى انه تعالى لما شافه اباه بالكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكانه قيل كيف بلغ ابرهيم هذا المبلغ
العظيم في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات والارض وقت طفوليته لاجل ان يكون من الموقنين
زمان بلوغه الوجه الثاني في الجواب وهو اعلى واشرف مما تقدم وهو انا نقول ليس المقصود من اراءة الله
ابرهيم ملكوت السموات والارض هو مجرد ان يري ابرهيم هذا الملكوت بل المقصود ان يراها فيتوسل بها
الى معرفة جلال الله وتقديسه وعلوه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذوات
الا ان جهات دلالتها في الذات وعلى الصفات غير متناهية وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر
رضي الله عنه قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين في احياز لا نهاية لها
على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية معلومة
لله تعالى وكل تلك الاحوال التقديرية تدل على حكمة الله تعالى وقدرته ايضا واذا كان الجوهر
الفرد والجزء الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله فثبت ان دلالة ملك الله وملكوته
على نعت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية وحصول العلم التي لا نهاية لها دفعة واحدة في
عقول الخلق محال فاذا لا طريق الى تحصيل تلك المعارف الا بان تحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية
ولا الى اخر في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه ملكوت السموات والارض بل
قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله
له نهاية واما السفر في الله فلا نهاية له والله اعلم **المسئلة الثالثة** الملكوت هو
الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير هذه الاراءة قولان
الاول ان الله تعالى اراه الملكوت بالعين قالوا ان الله شق له السموات حتى راى العرش والكرسي والى حيث
ينتهي اليه فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح الاخر من العالم الجسماني وشق له الارض
الى حيث ينتهي الى السطح الاخير من العالم الجسماني وراى ما في السموات من العجائب والبدائع وراى ما في
باطن الارض من العجائب والبدائع وعن ابن عباس انه لما اسري بابرهيم راى ما في السموات وما في الارض
فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى اخر بالهلاك فقال الله تعالى له كف عن عبادي فهم بين حال
اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم والنار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه
الاول ان اهل السما هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السما ابصر عبدا
على فاحشة الثاني ان الانبيا لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه
من اجابة دعائه الثالث ان الدعاء اما ان يكون صوابا او خطا فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية
وان كان خطا فلم قبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على خلاف دلائل العقول
وجب التوقف فيها والقول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر
والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الحجة الاولى ان ملكوت السما عبارة عن ملك
السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى وانما تعرف بالعقل وهذا كلام قاطع الا ان يقال
المراد بملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا ان على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل
منه فائدة الحجة الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك
نري ابرهيم ملكوت ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا فجرى ذكر هذا الاستدلال
كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الحجة
الثالثة انه تعالى قال في اخر الاية وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه والرؤية بالعين لا تصير حجة
على قومه لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون ابرهيم فيها وما كان يجوز لهم تقليد ابرهيم في ذلك الا
الا بدليل منفصل ومعجز قاهر وانما كانت الحجة التي اوردها ابرهيم على قومه هي الاستدلال بالنجوم
من الطريق الذي نطق به القران فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها كانت ظاهرة لابرهيم الحجة
الرابعة ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه

الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان الكفار في الاخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة
وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته
وحكمته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم الحجة الخامسة انه تعالى كما قال في حق ابرهيم وكذلك نري
ابرهيم فكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فلما كانت هذه الاراءة بالبصيرة
الباطنة لا بالبصر الباطنة الا بالبصر الظاهر فكذلك في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
فلما كانت هذه الاراءة بالتبصير الباطنة الا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابرهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك
الحجة السادسة انه عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجوم والشمس والقمر قال بعده اني وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض فحكم على السموات والارضين بكونها مخلوقة لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس
وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطاء
فثبت ان ذلك الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد
من اراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله القادر العالم
الحكيم فيكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين الحجة السابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتامل
اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الدلالة فيصير تقدير الاية
نري ابرهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يكون من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد
من الدليل وجب ان يكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات الله
تعالى دالة على ان جميع مخلوقات الله تعالى وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهي انها محدثة
ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا الوجه فقد كفاه في الاستدلال على
الصانع فكانه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع باذن عقله شهادتها
بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله بل هي غير
شاغلة للقلب والروح بالله اما رؤية العين فان الانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة دفعة
واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من نظر الى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة
تاملية تامة الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف اخر وشغل بصره به صار محروما عن ادراك الحرف
الاول او عن ابصاره فثبت ان رؤية الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة وبتقدير ان يكون ممكنة الا انها
غير باقية وبتقدير ان يكون باقية الا انها شاغلة عن الله الا ترى انه تعالى مدح محمدا صلى الله عليه وسلم في ترك
هذه الرؤية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بمجموع هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب
بصيرة العقل لا بحسب البصر الظاهر فان قيل فرؤية القلب على هذا التقدير حاصلة لجميع الموحدين
فاي فضيلة تحصل لابرهيم بسببها قلنا جميع الموحدين وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على
اثار حكم الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واشخاصها واحوالها مما
لا يحصل الا لاكابر الانبياء عليهم السلام ولهذا المعنى كان رسولنا صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه ارنا الاشيا
كما هي فزال هذا الاشكال والله اعلم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين
وذكروا فيه وجوها الاول الواو زائدة والتقدير نري ابرهيم ملكوت السموات والارض لتستدل بها
وليكون من الموقنين الثاني ان يكون هذا الكلام مستانفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون
من الموقنين نريه ملكوت السموات الثالث ان الاراءة قد تحصل وتصير سببا لمزيد الهداية واليقين
فلما احتملت الاراءة والتقدير وليكون من هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابرهيم انا اريناه هذه الايات
ليراها ولاجل ان يكون من الموقنين لا من الجاحدين والله اعلم **المسئلة الخامسة** اليقين
عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التامل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير
مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتامل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه
عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببا لحصول اليقين وذلك
لوجوه الاول انه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تاثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي
الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد
جار مجرى تكرار الدرس الواحد فكما ان كثرة التكرار تفيد الحفظ المتاكد الذي لا يزول عن القلب فكذا ههنا
الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول

امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة الصفات الحاصلة عن القلب فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة
من النور والظلمة فان حصل الامتزاج الثاني امتزج نوره بالحالة الاولى فيصير الاشراق واللمعان اتم وكما ان
ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال الاول يكون كالصبح
ثم ان نور الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس فاذا وصلت الى سمت الرأس حصل
النور التام فكذلك العبد كلما كان تدبيره في مراتب مخلوقات الله اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى
الا ان الفرق بين شمس العلم وبين العالم الجسماني ان شمس العالم الجسماني لها في الارتفاع والتصاعد حد معين
لا يمكن ان يزاد عليه في الصعود واما شمس المعرفة والعقل والتوحيد فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية
لازديادها فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات
وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد والله اعلم ○

قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين وفي هذه الاية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله واذ قال ابرهيم
لابيه آزر وقوله وكذلك نري جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه **المسئلة الثانية**
قال الواحدي يقال جن عليه الليل واجنه الليل ويقال لكل ما ستر قد جن ويقال ايضا جنه الليل ولكن
الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل هذا قول جميع اهل اللغة ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجنان
والجنين والمجن والجنن وهو المقبور والجنة والجبة كل هذا اصله يعود الى الستر والاستتار وقال
بعض النحويين جن عليه الليل اي اظلم عليه الليل ولهذا دخلت على عليه كما يقول في اظلم فاما جنه فستره من غير
تضمين معنى اظلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان كثيرا من المفسرين ذكروا ان ملك ذلك الزمان
رأى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت
ام ابرهيم به وما اظهرت حبلها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت ابرهيم وسدت
الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فمصه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل وكانت
الام تاتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسأل الام فقال لها من ربي
فقالت انا فقال ومن ربك فقالت ابوك فقال للاب ومن ربك فقال ملك البلد فعرف ابرهيم جهلهما
بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليري شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي كان اضوأ
النجوم في السماء فقال هذا ربي الى اخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان هذا
كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ومنهم من قال ان هذا كان البلوغ فاتفق اكثر المحققين على فساد
القول واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع
على الانبياء الحجة الثانية ان ابرهيم عليه السلام كان قد عرف قبل هذه الواقعة ربه بالدليل والدليل
على صحة ما ذكرناه انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ اصناما الهة اني اراك
وقومك في ضلال مبين الحجة الثالثة انه تعالى حكى عنه انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام
بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا الموضع انه دعا قومه
الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش ومن المعلوم ان من دعا غيره الى الله تع
فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الضعف والغلظة ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة
المديدة واليأس التام فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان عرف الله بمدة الحجة الرابعة هي

الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى
ما تحت الثرى ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به ان يعتقد الهية الكواكب
الحجة الخامسة ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة
كيف يليق باقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم
العلماء الحجة السادسة انه تعالى قال في صفة ابرهيم اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب السليم
ان يكون سليما عن الكفر وقال ايضا اذ جاء ربه بقلب منيب وايضا مدحه فقال ولقد آتينا ابرهيم رشده
من قبل اي من اول زمان الفطرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى الله اعلم
حيث يجعل رسالاته الحجة السابعة قوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من
الموقنين اي وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي
التعقيب فدلت الفاء في قوله فلما جن عليه الليل على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابرهيم من
الموقنين العارفين بربه الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابرهيم عليه السلام مع
قومه والدليل عليه قوله تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه ولم يقل
على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد لا لاجل
ان ابرهيم كان في طلب الدين والمعرفة لنفسه الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابرهيم عليه السلام
انما اشتغل بالنظر في الكوكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه لو كان الامر كذلك
فكيف يقول يا قوم اني بريء مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قال
تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وكيف يحاجونه وهم بعد ما رأوه وهو ما رآهم وهذا يدل
على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والشمس بعد ان خالط قومه ورآهم يعبدون
الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الافلين ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم ○
الحجة الحادية عشر انه تعالى حكى عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم
اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما حكى عن قوم هود انهم قالوا له ان نقول
الا اعتراك بعض الهتنا بسوء ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالغار الحجة الثانية عشر ان تلك الليلة
كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل
بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك
ايضا في القمر والكوكب بطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل
المعرفة لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها
الزام القوم والحاجهم فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع
القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الى ان طلع القمر وطلعت الشمس بعد وعلى هذا
التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابرهيم عليه السلام
قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي ها هنا احتمالان الاحتمال الاول
انه قال هذا الكلام ابرهيم عليه السلام بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب
بل الغرض منه احد امور سبعة الاول ان يقال ابرهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على سبيل
الاخبار بل الغرض انه كان يناظر عبدة الكواكب وكان مذهبهم ان الكواكب ربهم والهتهم فذكر
ابرهيم ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد منا اذا ناظر
من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فان كان كذلك فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا فهو انما قال الجسم قديم
اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا ها هنا قال هذا ربي والمقصود منه حكاية قول الخصم
ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الافلين وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب والدليل
عليه انه تعالى مدحه في اخر هذه الاية على هذه المناظرة بقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم
على قومه والوجه الثاني في التاويل ان نقول قوله هذا ربي معناه هذا ربي في زعمكم واعتقادكم
ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود اي في زعمه واعتقاده
قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي

وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا اله الالهة والمراد انه تعالى اله الالهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز
الكريم اي عند نفسك والوجه الثالث في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط
حرف الاستفهام عنه استغناء عن حرف الاستفهام لدلالة الكلام عليه والوجه الرابع ان يكون القول مضمرا فيه
والتقدير قال يقولون هذا ربي واضمار القول كثير كقوله تعالى واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسماعيل
ربنا اي يقولون ربنا وقوله والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون
ما نعبدهم فكذا هاهنا التقدير ان ابرهيم عليه السلام قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو
الذي يدبرني ويربيني والوجه الخامس ان يكون ابرهيم ذكر ذلك الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال
لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء الوجه السادس انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يبطل
قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلم كان قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلايل
انه لو صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق بها يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك
بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان قلبه عليه السلم كان مطمينا بالايمان
ومقصوده من ذلك ان يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقرير انه لما لم يجد
الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مامورا بالدعوة الى الله تعالى كان بمنزلة المكره على كلمة
الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان
واذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر
والعقاب المويد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلوة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا
جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلوة انهزم عسكر الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة
والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلوة وقاتل استحق الثواب بل نقول من كان في
الصلوة فراى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلوة لانقاذ ذلك الطفل وذلك الاعمى
عن ذلك البلاء فكذا هاهنا ان ابرهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى
اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا
الوجه انه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع اخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم
فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم
ابرهيم على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريا منه في الباطن ومقصوده ان يتوصل بهذا الطريق
الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا مع انه كان بريا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان
يكون في مسئلتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا انه لا يقبح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من
يدعي الالهية لان صورة هذا المدعي وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك
الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على من يدعي النبوة لانه موجب التلبيس فكذا هاهنا وقوله هذا
ربي لا يوجب الضلال لان دلايل بطلانه جلية وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم
لقبول الدليل فكان جايزا والله اعلم الوجه السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم فكانوا
في تلك المناظرة اذ طلع النجم الدري فقال ابرهيم عليه السلام هذا ربي اي هذا هو الرب الذي تدعوني
اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الافلين فهذا تمام تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال
الاول وهو انه عليه السلام ذكر هذا الكلام بعد البلوغ اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل
البلوغ وعند القرب منه وتقريره ان يقال كان قد حضر ابرهيم ابرهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية
فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع سبحانه فتفكر فراى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته
قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال اني بري مما تشركون
فهذا الاحتمال لا باس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلايل الكثيرة على ان هذه
المناظرة انما جرت لابرهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد والله اعلم **المسئلة
الرابعة** قرا ابو عمرو وورش عن نافع راي بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان وقرا ابن عامر
وحمزة والكسائي بكسرهما فاذا كان بعد الالف كاف او هاء نحو راك وراه وراها فحينيذ بكسرهما حمزة والكسائي

وبفتحها ابن عامر وروى يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا لقيه الف وصل نحو راى الشمس و
راى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر ونصير عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك
بفتح الراء والهمزة واتفقوا في رايت ورايته انه بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة فعلى الاصل
وهي ترك الالف على الاصل نحو رعى ورمى واما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسرة ليميل الالف
التي في الراء نحو اليا وترك الراء مفتوحة على الاصل واما من كسرهما جميعا فلاجل ان يصير حركة الراء مشابهة
لحركة الهمزة والواحدي طول في هذا الباب في كتاب الوسيط فليرجع اليه والله اعلم **المسئلة الخامسة**
القصة التي ذكرناها من ان ابرهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل عليه السلام يربيه وكل ذلك
محتمل في الجملة وقال القاضي كل ما جرى مجرى المعجزات فانه لا يجوز لان تقديم المعجز على وقت الدعوى غير
جايز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حصل في ذلك الزمان رسول من الله تجعل تلك الخوارق
معجزة لذلك النبي اما عند اصحابنا فالارهاص جايز فزالت الشبهة والله اعلم **المسئلة السادسة**
ان ابرهيم عليه السلام استدل بافول الكوكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له وخالقا له ويجب علينا هاهنا
ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب
فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشي بعد ظهوره واذا عرفت هذا فلقايل ان يسال فيقول الافول انما
يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث
فلم ترك ابرهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول
والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبيا
في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل
والغافل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق
اما دلالة الافول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل احد فان الافل يزول سلطانه وقت الافول فكانت
دلالة الافول على هذا المقصود اتم وايضا قال بعض المحققين الهوي في حظيرة الامكان افول واحسن
الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان و
كل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجات فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى
تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول
مطلق الحركة فكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر فلا يكون الافل الها بل الاله هو
الذي احتاج اليه ذلك الافل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان
كل كوكب يقرب من الافول فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان كذلك
فانه لا يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الافلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين
واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلايل وافضل البراهين وفيه دقيقة اخرى وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم
وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السما كان قويا
عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة
على ان الاله هو الذي لا تتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي
يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الهيته وظهر ان على قول المنجمين للافول
مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته والله اعلم اما المقام الثاني وهو بيان ان افول الكوكب
انما يمنع من ربوبيته فلقايل ان يقول اقصى ما في الباب ان يكون افوله دالا على حدوثه الا ان حدوثه لا يمنع من كونه
ربا لابرهيم ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسايط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها
واحدثها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان
دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها اربابا للانسان والهة لهذا العالم والجواب لنا هاهنا مقامان
المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب
حدوثها وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج
هذه الكواكب في وجودها الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه تنقطع الحاجات

عند وجودها فثبت ان كونها افلة يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير **المقام الثاني**
ان يكون المراد من الرب والاله ان يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكوكب يدل على كونها
عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول ان افولها يدل على حدوثها وحدوثها
يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ويجب ان يكون قادرية ذلك القادر ازلية والا لافتقر حدوث قادريته
الى قادر اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فمقدورية الشيء الذي هو فمقدورية الشيء
الذي هو مقدور له انما صح لكونه مقدورا له باعتبار امكانه والامكان واحد في كل الممكنات فثبت انها لاجله
صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى
واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بينا صحة هذه المقدمات بالدلائل اليقينية في علم الاصول
والحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب افلة يدل على كونها محدثة وان كان لا نثبت هذا المعنى الا
بواسطة مقدمات كثيرة وايضا فكونها في انفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد
والابداع والامكان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلائل القران انما يذكر فيها اصول المقدمات
فاما التفريع والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى ها هنا هاتين المقدمتين على سبيل الرمز
لا جرم اكتفى بذكرهما في بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابرهيم عليه السلم
بافولها على امتناع كونها اربابا والهة لحوادث هذا العالم الوجه الثاني ان افول الكواكب يدل على
حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق
للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الافلاك والكواكب من دون واسطة شيء كان بان يكون قادرا
على خلق الانسان اولى لان القادر على خلق الشيء الاعظم لا بد وان يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف واليه
الاشارة بقوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذه الطرق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على
خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل من غير واسطة الاجرام الفلكية فاذا كان الامر كذلك كان الاشتغال
بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبودية الشمس والنجوم والقمر الوجه الثالث انه لو صح ان بعض الكواكب
موجدنا وخالقنا لبقي هذا الاحتمال في الكل فحينئذ لا يعرف الانسان ان خالقه ذلك الكوكب ام ذلك الاجرام
مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما لو عزلنا الكل واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل
فحينئذ تمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت بهذه الوجوه ان افول الكواكب
كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها الهة لهذا العالم واربابا للحيوان والانسان
والله اعلم هذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل لا شك ان الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان
افول الكواكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك
الليلة مزيد فائدة والجواب انا بينا انه صلى الله عليه وسلم انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان
يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه السلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي
وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينا هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره على كوكب مضيء فلما افل قال ابرهيم لو
كان هذا الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع
القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما حضرنا في تقرير دليل ابرهيم عليه الصلاة والسلم
المسئلة السابعة تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الحيوانية التي هي لكل
والقمر على النفس الناطقة التي هي الكوكب والقمر على النفس الناطقة التي هي لكل فلك والشمس على العقل المجرد
الذي لكل فلك وكان ابو علي بن سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي رحمه الله ان المراد من افولها
امكانها في نفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الافلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها
وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد من الانتهاء الى واجب الوجود واعلم ان هذا الكلام لا باس به الا انه يبعد
حمل لفظ الاية عليه ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان
ان هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها والله اعلم
المسئلة الثامنة دل قوله لا احب الافلين على احكام الحكم الاول هذه الاية تدل على انه ليس

كب

بجسم

بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا فكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء
تارة ويصعد من السماء الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول الحكم الثاني ان هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا
للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل الافول وذلك محال الحكم الثالث تدل هذه الاية
على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة الحكم الرابع
تدل هذه الاية على ان معارف الانبياء بربهم استدلالية لا ضرورية والا لما احتاج ابرهيم الى الاستدلال الحكم
الخامس تدل هذه الاية على انه لا طريق الى معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن
تحصيلها بطريق اخر لما عدل ابرهيم عليه السلام الى هذه الطريقة والله اعلم اما قوله تعالى فلما راى القمر بازغا
قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال
بزغ القمر اذا ابتدا في الطلوع وبزغت الشمس اذا بدا منها طلوع ونجوم بوازغ قال الازهري كانه ماخوذ
من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الارض شقا ومعنى الاية انه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب **المسئلة
الثانية** دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا يمكن
حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي كان
يطلبها بعد حصول تلك الاشياء لا بد وان يكون زائدة عليها واعلم ان كون ابرهيم صلعم على مذهبنا اظهر من ان
يشتبه على العاقل لانه في هذه الاية اضاف الهداية الى الله وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في
قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام اما قوله تعالى فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ففيه
مسائل **المسئلة الاولى** انما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ولم يقل هذه لوجوه احدها
ان الشمس بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التاويل فهو مذكر وثانيها ان الشمس لم يحصل فيها علامة
التانيث فلما اشبه لفظها لفظ المذكر وكان تاويلها تاويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين وثالثها اراد
هذا الطالع او هذا الذي اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو ترك التانيث عند ذكر اللفظ
الدال على الربوبية **المسئلة الثانية** قوله هذا اكبر المراد منه اكبر الكواكب جرما واقواها
قوة فكان اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت
امتناع حصول الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب اولى بهذا الطريق فظهر ان ذكر هذا
الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكواكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ
من الادون فالادون مرتقيا الى الاعلى فالاعلى له نوع تاثير في التقرير والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان
ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله يا قوم اني بريء مما تشركون فالمعنى انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب
لا تصلح للربوبية والالهية لا جرم تبرا من الشرك ولقائل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر
لا تصلح للربوبية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشريك مطلقا واثبات التوحيد فلم فرع على قيام الدليل على كون
هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقا والجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي سائر
سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست اربابا ولا الهة
وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق اما قوله تعالى اني وجهت وجهي ففيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** فتح الياء من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح
المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي وسبب
جواز هذا المجاز ان من كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن
الطاعة واما قوله للذي فطر السموات ففيه دقيقة وهي انه لم يقل وجهت وجهي الى الذي فطر السموات
والارض بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت وجهي للذي فطر السموات والمعنى ان توجيه وجه القلب
ليس اليه لانه متعال عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب الى طاعته وخدمته لاجل عبوديته فترك كلمة الى
ها هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطرها اخرجها
الى الوجود واصله من الشق يقال انفطر الشجر بالورق والورد اذا اخرجها واظهرها واما الحنيف فهو
المائل قال ابو العالية الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله تع
قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف

ما تشركون به الا ان يشاء ربي شيئا وسع اعلم ان ابرهيم عليه الصلوة والسلم لما اورد عليهم الحجة المذكورة واورد القوم عليه حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم للرسول صلى الله عليه وسلم اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت في الافات والبليات ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء فذكروا هذا الجنس من الكلام مع ابرهيم عليه السلام فاجاب الله تعالى عن حجتهم بقوله اتحاجوني في الله وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف يلتفت الى حججكم العليلة وكلماتكم الباطلة واجاب عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام بقوله ولا اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والاصنام جمادات لا قدرة لها على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل لا شك ان للطلسمات اثارا مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة قلنا الطلسم يرجع حاصله الى تاثيرات الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التاثيرات انما تحصل من خلق الله فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس الا من الله واما قوله الا ان يشاء ربي فيه وجوه احدها الا ان اذنب فيشاء انزال العقوبة بي وثانيها الا ان يشاء ان يبتليني بمحن الدنيا او يقطع عني بعض عادات نعمه وثالثها الا ان يشاء ربي فاخاف ما تشركون به بان يحييها ويمكنها من نفعي وضري ويقدرها على ايصال الخير والشر الي واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه وحاصل الامر انه لا يبعد ان يحدث للانسان في مستقبل عمره شيء من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابرهيم عليه السلام ذلك حتى انه لو حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب ثم قال عليه السلام وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الصلاح والخير والحكمة فبتقدير ان يحدث من مكاره الدنيا فذاك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة على الطعن في الهية الاصنام ثم قال افلا تتذكرون اي نفي الشركاء والاضداد والانداد عن الله لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب والله اعلم **المسألة الثالثة** قرأ نافع وابن عامر اتحاجوني خفيفة النون على حذف احدى النونين والباقون بالتشديد على الادغام واما قوله وقد هدان قرأ نافع وابو عمرو وهداني باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف **المسألة الرابعة** ان ابرهيم صلعم حاجهم في الله وهو قوله لا احب الافلين والقوم ايضا حاجوه في الله وهو قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله فالمحاجة تارة تكون موجبة للمدح والتعظيم والثناء البالغ وهي المحاجة التي ذكرها ابرهيم عليه السلم وذلك المدح والثناء قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها وتارة تكون موجبة للذم وهي قوله تعالى قال اتحاجوني في الله ولا فرق بين البابين الا ان المحاجة في تقرير الدين الحق توجب انواع المدح والثناء والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب انواع الذم والزجر واذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا فكل موضع من الاخبار والقرآن يدل على تهجين امر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق والله اعلم

قوله تعالى وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون

اعلم ان هذا من بقية الجواب عن الكلام الاول والتقدير وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب وقوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فيه وجهان الاول ان قوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القضية ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان الثاني انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر باتخاذ تلك الاماثيل والصور قبلة للدعاء والصلوة فقوله لم ينزل به عليكم سلطانا معناه عدم ورود

الامر

الامر به وحاصل هذا الكلام وما لكم تنكرون علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف ولم يقل فاينا احق بالامن انا ام انتم احترازا من تزكيته نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استانف الجواب عن السؤال بقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا من تمام كلام ابرهيم في المحاجة والمعنى ان الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين اولهما الايمان وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة العملية ثم قال اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الاية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه اخر اما تمسك اصحابنا فهو انه يقول انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة واما وجه تمسك المعتزلة بها فهو انه تعالى شرط في حصول الامن حصول الامرين الايمان وعدم الظلم فوجب ان لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له واجاب اصحابنا عنه من وجهين الاول ان قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمن انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين امنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية والدليل على ان هذا هو المراد ان هذه القصة من اولها الى اخرها انما وردت في نفي الشركاء والاضداد والانداد وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل اللفظ ههنا على ذلك الوجه الثاني في الجواب ان وعيد الفاسق من اهل الصلوة محتمل يحتمل ان يعذبه الله ويحتمل ان يعفو عنه وعلى كلا التقديرين فالامن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع بحصول العذاب والله اعلم

قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله وتلك اشارة الى كلام قد تقدم وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الافلين والثاني اشارة الى ان القوم قالوا له اما تخاف ان تخبلك الهتنا لاجل انك شتمتهم فقال لهم افلا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت في الصنم المعمول والثالث المراد هو الكل اذا عرفت هذا فنقول وتلك مبتدا وقوله حجتنا خبره وقوله اتيناها ابرهيم صفة لذلك الخبر **المسألة الثانية** قوله وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت في عقل ابرهيم عليه السلام بايتاء الله واظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتاكد هذا ايضا بقوله نرفع درجات من نشاء فان المراد انه تعالى رفع درجات ابرهيم بسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابرهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابرهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه وحينئذ كان قوله نرفع درجات من نشاء باطلا فثبت ان هذا اصح قولنا في مسئلة الهدى والضلال والله اعلم بالصواب **المسألة الثالثة** هذه الاية ادل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل لانه تعالى اثبت لابرهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية لاجل انه ذكر الحجة العالية في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على انه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة اعلى واشرف من هذه المرتبة **المسألة الرابعة** قرأ عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين من غير اضافة والباقون بالاضافة فالقراءة الاولى معناها نرفع من نشاء درجات كثيرة فيكون في موضع النصب قال ابن مقسم هذه القراءة ادل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة وقال ابو عمرو والاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لا يدل الا على الدرجات الكثيرة **المسألة الخامسة** اختلفوا في تلك الدرجات فقيل درجات اعماله في الاخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع من نشاء في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الاخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان كمال السعادات في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات الجسمانية والدليل عليه انه تعالى قال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم ثم قال نرفع درجات من نشاء بالعلم وذلك يدل على ان الموجب لحصول هذه الرفعة هو ايتاء تلك الحجة وهذا يقتضي ان وقوف النفس على تلك الحجة واطلاعها على اشراقها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني الى اعلى العالم الروحاني

وذلك يدل على انه لا رفعة ولا سعادة الا في الروحانيات والله اعلم اما معنى حكيم عليم فالمعنى انه يرفع درجات
درجات من يشاء بمقتضى الحكم والعلم لا بموجب الشهوة والمجازفة فان افعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل

قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين واسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين ومن اباءهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون في الاية مسايل **المسلة الاولى**

اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه اظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه
واحسانه عليه فاولها قوله وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم والمراد انا نحن اتيناه تلك الحجة وهديناه اليها
واوقفناه على حقيقتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق ما يقوله عظما
الملوك فعلنا وقلنا وذكرنا ولما ذكر نفسه تعالى هاهنا باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون
تلك العطية عطية كاملة ومنقبة شريفة وذلك يدل على ان ايتا الله تعالى ابرهيم عليه السلم قوله نرفع
درجات من نشاء وثانيها انه جعله عزيزا في الدنيا وذلك لانه تعالى جعل اشرف الناس وهم الانبيا
والرسل من نسله ومن ذريته وابقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيامة من اعظم انواع السرور علم المرء
بانه يكون من عقبه الانبياء والملوك والمقصود من هذه الايات تعديد انواع نعم الله تعالى على ابرهيم
عليه السلام جزاء على قيامه بالذب عن دلايل التوحيد فقال ووهبنا له اسحق لصلبه ويعقوب بعده من اسحق
فان قالوا لم لم يذكر اسماعيل مع اسحق عليهما السلام بل اخر ذكره في العدد بدرجات قلنا لان المقصود بالذكر
هاهنا انبياء بني اسرايل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب واما اسماعيل فانه ما خرج من صلبه احد الا محمد
صلى الله عليه وسلم ولا يجوز ذكر محمد صلعم في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا صلعم ان يحتج على العرب في نفي الشرك
بالله بان ابرهيم لما ترك الشرك واصر على التوحيد رزقه الله تعالى النعم العظيمة في الدين وفي الدنيا ومن النعم
العظيمة في الدنيا ان اتاه اولادا كانوا انبياء وملوكا واذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد صلى الله عليه وسلم
امتنع ان يذكر نفسه في هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر اسماعيل مع اسحق اما قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل
فالمراد انه سبحانه جعل ابرهيم في اشرف الانساب وذلك لانه رزقه اولادا مثل اسحق ويعقوب وجعل انبياء
بني اسرايل من نسلهما واخرجه من اصلاب اباء طاهرين مثل نوح وادريس وشيث والمقصود بيان كرامة ابرهيم
بحسب الاولاد وبحسب الاباء اما قوله ومن ذريته داود وسليمان فقيل المراد من ذرية نوح ويدل عليه وجوه الاول
ان نوحا اقرب المذكورين وعود الضمير الى الاقرب واجب الثاني انه تعالى ذكر في جملتهم لوطا وهو كان ابن اخ ابرهيم
وما كان من ذريته بل كان من ذرية نوح وكان رسولا في زمان ابرهيم الثالث ان ولد الانسان لا يقال من ذريته
فعلى هذا اسماعيل ما كان من ذرية ابرهيم وما كان من ذرية نوح عليهم السلم الرابع قيل ان يونس ما كان من ذرية ابرهيم
والقول الثاني ان الضمير عايد الى ابرهيم عليه السلام والتقدير ومن ذرية ابرهيم داود وسليمان واحتج القايلون
بهذا القول بان ابرهيم عليه السلم هو المقصود بالذكر في هذه الايات وانما ذكر الله نوحا لان ابرهيم من اولاده احد
موجبات رفعة ابرهيم واعلم انه تعالى ذكر اولا اربعة من الانبياء وهم نوح وابرهيم واسحق ويعقوب ثم ذكر من
ذريتهم اربعة عشر من الانبيا داود وسليمن وايوب ويوسف وموسى وهرون وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسماعيل
واليسع ويونس ولوطا فالمجموع ثمانية عشر فان قيل رعاية الترتيب واجبة والترتيب اما ان يعتبر
بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان والمدة والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه

الاية

الاية فما السبب فيه قلنا الجواب ان حرف الواو لا يوجب الترتيب واحد الدلايل على صحة هذا المطلوب هذه الاية
فان حرف الواو حاصل هاهنا مع انه لا يفيد الترتيب وذلك لانه خص كل طايفة من طوايف الانبيا بنوع من
الاكرام والفضل فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق الملك والسلطان والقدرة والله تعالى قد اعطى داود وسليمن
من هذا الباب نصيبا عظيما والمرتبة الثانية البلاء الشديد والمحنة العظيمة وقد خص الله ايوب بهذه المرتبة
الخاصة والمرتبة الثالثة من كان مجمعا لهاتين الحالتين وهو يوسف فانه نال البلا الشديد الكثير في اول الامر
ثم وصل الى الملك في اخر الامر والمرتبة الرابعة من فضايل الانبياء وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة
العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله اياهم بالتقريب العظيم والتكريم التام وذلك كما في حق موسى وهرون عليهما
السلام والمرتبة الخامسة الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا وترك مخالطة الخلق وذلك كما في حق زكريا ويحيى
وعيسى والياس ولهذا السبب وصفهم بانهم من الصالحين والمرتبة السادسة الانبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق
اتباع واشياع وهم اسماعيل واليسع ويونس ولوط فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذي راعيناه ذكره فان الترتيب حاصل
في ذكر هذه الانبيا عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذي شرحناه **المسلة الثانية** قال تعالى ووهبنا
له اسحق ويعقوب كلا هدينا اختلفوا في انه تعالى الى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا هدينا من قبل
وكذا قوله في اخر الاية ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده قال بعض المحققين المراد بهذه الهداية الثواب
العظيم وهي الهداية الى طريق الجنة وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها وكذلك نجزي المحسنين و
وذلك يدل على ان تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على احسانهم وجزاء المحسن على احسانه لا يكون الا الثواب فثبت
ان المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الجنة فاما الارشاد الى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه فانه لا يكون
جزاء له على عمله وايضا لا يبعد ان يقال المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الدين والمعرفة وانما كان ذلك جزاء
على الاحسان الصادر منهم لانهم اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كما قال و
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والقول الثالث ان المراد من هذه الهداية الارشاد الى النبوة والرسالة
لان الهداية المخصوصة بالانبيا ليست الا ذلك فان قالوا لو كان الامر كذلك لكان قوله وكذلك نجزي المحسنين يقتضي
ان تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك عندهم باطل قلنا نحمل قوله وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء الذي هو الثواب
والكرامة فيزول الاشكال والله اعلم **المسلة الثالثة** احتج القايلون بان الانبيا افضل من الملايكة
لقوله تعالى بعد ذكر هذه الاية هولاء الانبياء عليهم السلم وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل موجود
سوى الله فيدخل في لفظة العالم الملايكة فقوله وكلا فضلنا على العالمين يقتضي كونهم افضل من كل العالمين وذلك
يقتضي كونهم افضل من كل الملايكة ومن الاحكام المستنبطة من هذه الاية ان الانبيا عليهم السلم يجب ان يكونوا افضل
من كل العالمين وذلك يقتضي كونهم افضل من الملايكة ومن الاحكام المستنبطة من هذه الاية ان الانبيا عليهم السلم
يجب ان يكونوا افضل من كل الاولياء لان عموم قوله تعالى وكلا فضلنا على العالمين يوجب ذلك ومن الاحكام
المستنبطة من الاية انه قال بعضهم وكلا فضلنا على العالمين معناه فضلناه على عالمي زمانه قال القاضي ويمكن
ان يقال المراد وكلا من الانبيا مفضلين على كل من سواهم من العالمين ثم الكلام بعد ذلك في ان بعضهم افضل من بعض
والكلام وامر في نوع اخر لا يتعلق بالاول والله اعلم **المسلة الرابعة** قرا حمزة والكسائي والليسع
بتشديد اللام وسكون اليا والباقون واليسع بلام واحدة يقال انه الليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفه **المسلة
الخامسة** الاية تدل على ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى جعل عيسى من ذرية
ابرهيم مع انه لم ينتسب الى ابرهيم الا بالام فكذلك الحسن والحسين وان انتسبا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا
بالام وجب كونهما من ذريته ويقال ان ابا جعفر الباقر استدل بهذه الاية عند الحجاج بن يوسف **المسلة
السادسة** قوله تعالى ومن اباءهم وذرياتهم واخوانهم تفيد احكاما كثيرة الاول انه تعالى
ذكر الاباء والذريات والاخوان فالاباء هم الاصول والذريات هم الفروع والاخوان فروع الاصول وذلك
يدل على انه تعالى خص كل من تعلق بهولاء الانبياء بنوع من الشرف والكرامة الثاني انه تعالى قال ومن
اباءهم وكلمة من للتبعيض فان قلنا المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان
والمعرفة فهذه الكلمة تدل على انه قد كان في اباء هولاء الانبياء من كان غير مومن ولا واصلا الى الجنة اما لو قلنا
المراد بهذه الهداية النبوة لم يبعد ذلك الثالث انا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان قوله ومن اباءهم وذرياتهم
واخوانهم كالدلالة على ان شرط كون الانسان رسولا من عند الله ان يكون رجلا وان المراة لا يجوز ان تكون رسولا بل

بهم

عند الله وقوله تعالى بعد ذلك واجتبيناهم يفيد النبوة لان الاجتبا اذا ذكر في حق الانبيا لا يليق به الا الحمل على
النبوة والرسالة ثم قال تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم انه يجب ان يكون المراد من هذا
الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله عن الشرك لانه قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وذلك يدل
على ان المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الامر المضاد للشرك واذا ثبت ان المراد بهذا الهدى معرفة
الله عز وجل بوحدانيته ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى
ثم انه تعالى ختم هذه الاية في الشرك فقال ولو اشركوا والمعنى ان هولاء الانبيا لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم و
عباداتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك واما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه
على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة والله اعلم **قوله تعالى** اولئك
الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هولاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين

اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله قبل
ثم ذكر تعالى انه اتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلاثة لا بد
وان تدل على امور ثلاثة متغايرة واعلم ان الحكام على الخلق ثلاث طوائف احدها الذين يحكمون على
بواطن الناس وارواحهم وهم العلما وثانيها الذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس
بالقهر والسلطنة وثالثها الانبياء وهم الذين اعطاهم من العلوم والمعارف ما لاجلها يقدرون على التصرف
في بواطن الخلق وارواحهم واعطاهم ايضا من القدرة والمكنة ما لاجله يقدرون على التصرف في ظواهر
الخلق ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الاطلاق اذا عرفت هذا فنقول قوله
اتيناهم الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير وقوله والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما
على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر وقوله والنبوة اشارة الى المرتبة الثالثة وهي الدرجة العالية
الرفيعة الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين وللناس في هذه الالفاظ الثلاثة
تفسيرات كثيرة والمختار عندنا ما ذكرناه واعلم ان قوله اتيناهم الكتاب يحتمل ان يكون المراد منه ان الانبيا الابتدا
بالوحي والتنزيل عليهم كما في صحف ابرهيم وتورية موسى وانجيل عيسى وقران محمد ويحتمل ان يكون المراد منه ان يوتيه
تعالى فهما تاما لما في الكتاب وعلما محيطا بحقايقه واسراره وهذا هو الاولى لان الانبيا الثمانية عشر
المذكورين ما انزل الله على كل واحد منهم كتابا الهيا على التعيين والتخصيص ثم قال تعالى فان يكفر بها هولاء و
المراد فان يكفر بهذا التوحيد والطعن بالشرك كفار قريش فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفيه مسايل

المسئلة الاولى اختلفوا في ان ذلك القوم من هم على وجوه فقيل اهل المدينة وهم الانصار
وقيل هم المهاجرون والانصار وقال الحسن هم الانبيا الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال
الزجاج والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقال ابو رجاء هم الملائكة
وهو بعيد لان اسم القوم قلما يقع على غير بني ادم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم
سواء كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله تعالى فقد وكلنا
بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على انه تعالى انما خلقهم للايمان واما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان لانه تعالى لو خلق
الكل للايمان وكان البيان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المومنين وبين غير المومنين لحينئذ
لا يبقى لقوله فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين معنى واجاب الكعبي عنه من وجهين الاول انه تعالى
زاد المومنين عند ايمانهم وبعده من الكافر فوايد في شرف احكامه ما لا يحصيه الا الله وذكر في الجواب
وجها ثانيا فقال ويتعذر ان يسوي لكان يعصمهم اذا خصهم لم يشفع صح ان يقال بحسب الظاهر انه لم يحصل له نعم الله
كالوالد الذي يسوي بين الولدين في العطية فانه يصح ان يقال اعنى احدهما دون الاخر اذا كان ذلك الاخر ضيعه واتلفه
واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان مشترك فيها بين المومن والكافر والتخصيص
عند المعتزلة غير جايز والثاني ايضا فاسد لان الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع
نصيبه فاي عاقل يجوز ان يقول الاب ما انعم عليه وما اعطاه شيا **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية
على انه تعالى سينصر نبيه صلى الله عليه وسلم ويقوي دينه ويجعله مستعليا لكل من عاداه قاهرا لكل من نازعه

وقد وقع هذا الذي اخبر الله عنه في هذا الموضع فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزا
والله اعلم **قوله تعالى** اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسئلكم عليه اجرا ان هو
الا ذكرى للعالمين وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** لا شبهة في ان قوله اولئك الذين
هدى الله هم الذين تقدم ذكرهم من الانبياء ولا شك ان قوله فبهداهم اقتده المراد به الرسول صلى الله عليه وسلم
انما الكلام في تعيين الشي الذي امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم ان يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد ان
يقتدي بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات
والافعال وساير العقليات وقال اخرون المراد الاقتدا بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة
الكاملة من الصبر على اذى السفهاء والعفو عنهم وقال اخرون المراد الاقتداء بهم في شرايعهم الا ما خصه
الدليل وعلى هذا التقدير كانت هذه الاية دليلا على ان شرع من كان قبلنا يلزمنا وقال اخرون انه تعالى
بابطاله بدليل انه ختم الاية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم على التوحيد
وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هولاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال في هذه الاية اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي هداهم الله الى ابطال الشرك واثبات التوحيد فبهداهم اقتده اي
اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب وقال اخرون اللفظ مطلق
فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الاية على امر الرسول صلى الله عليه وسلم
بمتابعة الانبياء المتقدمين في شرايعهم لوجوه احدها ان شرايعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها
ان يكون مامورا بالاقتداء بهم في تلك الاحكام المتناقضة وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس
العمل فاذا ثبت هذا فنقول دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك الاحكام وقات لا في
غير تلك الاوقات فكان الاقتدا بهم في ذلك الهدى هو ان يعلم وجوب تلك الافعال في تلك الاوقات فقط
وكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرايعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه صلى الله عليه وسلم متبعا لهم في
شرايعهم يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه
الاية على وجوب الاقتدا بهم في شرايعهم والجواب عن الاول ان قوله فبهداهم اقتده يتناول الكل فاما ما ذكرتم
من كون بعض الاحكام متناقضة بحسب شرايعهم فنقول ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها
حجة وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان مامورا بان يستدل بالدليل الذي استدل به الانبيا المتقدمون
لم يكن ذلك متابعة لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود
والنصارى في هذا الباب وذلك لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله البتة والاقتدا
والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا التقدير يسقط السوال وعن
الثالث انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالاقتدا بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة
وذلك لا يوجب كونه اقل مرتبة منهم بل يوجب كونه اعلى مرتبة من الكل على ما سيجي تقريره بعد ذلك ان شاء الله
تعالى فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الاية على ان شرع من قبلنا يلزمنا **المسئلة الثانية** احتج العلما
بهذه الاية على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبياء عليهم الصلوة والسلام وتقريره انا بينا ان
خصال الكمال وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم فداود وسليمن كانا من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب
الصبر على البلا ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين وموسى كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة
وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا من اصحاب الزهد واسمعيل كان صاحب الصدق ويونس كان صاحب التضرع
فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هولاء الانبياء لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف
ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا
صلعم ان يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امر الله تعالى
بذلك امتنع ان يقال انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال
الخير ما كان فيهم متفرقا باسرهم ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضل منهم بكليته والله اعلم **المسئلة
الثالثة** قال الواحدي قوله هدى الله دليل على انهم مخصوصون بالهدى لانه لو هدى جميع المكلفين
لم يكن لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فايدة تخصيص والله اعلم **المسئلة الرابعة**

قال الواحدي الاقتداء في اللغة اتيان الثاني بمثل فعل الاول لاجل انه فعله روى الجبائي عن الكسائي انه قال يقال لي بك قدوة وقدوة وقدوة **المسألة الخامسة** قال الواحدي قرأ ابن عامر اقتده بكسر الدال وشم الهاء الكسر من غير بلوغ ياء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير ان حمزة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف والباقون يثبتونها في الوصل والوقف والحاصل انه حصل الاجماع على اثباتها في الوقف قال الواحدي الاثبات في الوقف والحذف في الوصل لان هذه الهاء في السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتداء وذلك لان الهاء للوقف كما ان همزة الوصل للابتداء بالساكن فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي ان لا تثبت الهاء الا ان هؤلاء الذين اثبتوا راموا موافقة المصحف فان الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حال الوصل والوقف فاثبتوا واما قراءة ابن عامر فقال ابو بكر بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء وقف فلا تعرب في حال من الاحوال وانما تذكر لتظهر بها حركة ما قبلها قال ابو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها ان تجعل الهاء كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتداء فيضمن الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه اذا وقف ان تسكن الهاء لان هاء الضمير تسكن في الوقف كما تقول اشتره والله اعلم اما قوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا فان المراد انه تعالى لما امره بالاقتداء بهدى الانبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة لا جرم اقتدى بهم في ذلك فقال لا اسألكم عليه اجرا ولا اطلب منكم مالا ولا جعلا ان هو يعني القرآن الا ذكرى للعالمين يريد لكونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وقوله ان هو الا ذكرى للعالمين يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم والله اعلم

قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون

اعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب ان مدار امر القرآن على اثبات امر التوحيد والنبوة والمعاد وانه تعالى لما حكى عن ابرهيم صلعم انه ذكر التوحيد بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير امر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث انكروا النبوة والرسالة ثم هذا بيان نظم هذه الآيات وانه في غاية الحسن وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في تفسير قوله وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه ايضا انه قال معناه ما آمنوا ان الله على كل شيء قدير وقال ابو العالية ما وصفوا الله حق وصفه وقال الاخفش ما عرفوه حق معرفته حقق الواحدي رحمه الله عليه ذلك فقال يقال قدر الشيء اذا سبره وحزره واراد ان يعرف مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان تعرفوه هذا اصله في اللغة ثم يقال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره واذا لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره وقوله وما قدروا الله حق قدره صح في كل المعاني المذكورة **المسألة الثانية** انه تعالى لما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واعلم ان كل من انكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول ان منكر البعث والرسالة اما ان يقول انه تعالى ما كلف احدا من الخلق تكليفا اصلا او يقول انه تعالى كلفهم بالتكليف والاول باطل لان ذلك يقتضي انه تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ووصفه بما لا يليق به والاستخفاف بالانبياء والرسل واهل الدين والاعراض عن شكر النعم ومقابلة الانعام بالاساءة ومعلوم ان كل ذلك كفر واما ان سلم انه تعالى كلف الخلق بالاوامر والنواهي فهاهنا لا بد من مبلغ وشارح ومبين وما ذاك الا الرسول فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الواجبات واجتناب المقبحات قلنا هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تعريف التأكيد العقلي بالتعريفات المشروحة على السنة الانبياء والرسل عليهم السلام فثبت ان كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى فكان ذلك جهلا بصفة الالهية وحينئذ يصدق في حقه قوله وما قدروا الله حق قدره والوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبياء والرسل لانه يمتنع اظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له والقائلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات ولا ايجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة والمقام الثاني الذين يسلمون امكان ذلك الا انهم يقولون ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى اما المقام الاول فهو انه ثبت ان الاجسام متماثلة وثبت ان ما يحتمله الشيء وجب ان يحتمل مثله واذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق فان قلنا ان الاله غير قادر عليه كان

ذلك

ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القائل انه ما قدر الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة للعادة عند مدعي دعوى النبوة يدل على صدقهم فهذا ايضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الاصول فثبت ان من انكر امكان البعثة والرسالة فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم فنقول حدوثه يدل على ان اله العالم قادر عليم حكيم وان الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الاطلاق وملك لهم على الاطلاق والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا يكمل الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا وكل من اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره **المسألة الثالثة** في هذه الآية بحث صعب وهو ان يقال هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء اما ان يقال انهم كفار قريش او يقال انهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الانبياء فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى فهذا ايضا صعب مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولونه مع ان مذهبهم ان التوراة كتاب انزله الله على موسى والانجيل كتاب انزله الله على عيسى وايضا فهذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها فهذا تقرير الاشكال القاهر في هذه الآية واعلم ان الناس قد اختلفوا فيه على قولين فالقول الاول ان هذه الآية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور قال ابن عباس ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك بالله الذي انزل التوراة على موسى هل تجد فيها ان الله يبغض الحبر السمين وانت الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التي اطعمتك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف ثم التفت الى عمر فقال ما انزل الله على بشر من شيء فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك فقال انه اغضبني ثم ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية وفيها سؤالات السؤال الاول اللفظ وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه قد يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المرأة اذا ارادت ان تخرج من البيت فغضب الزوج وقال ان خرجت من الدار فانت طالق كان كثير من الفقهاء قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرأة فكذا هاهنا قوله ما انزل الله على بشر من شيء في انه يبغض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا هو احد السؤالات السؤال الثاني ان مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شيء الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه انزال القرآن الباقي على وجه الدهر في ابطاله السؤال الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة ومناظرات اليهود مع النبي صلى الله عليه وسلم كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن ان يقال هذه الآية المعينة انما نزلت في الواقعة الفلانية فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول والاقرب عندي ان يقال لعل مالك بن الصيف لما قال ذلك من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم فقال ما انزل الله عليك شيئا البتة ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية والمقصود منها انك لما سلمت ان الله تعالى انزل التوراة على موسى فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى ما انزل على بشر شيئا لان موسى ايضا بشر فلما سلمت ان الله تعالى انزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم بانه ما انزل علي شيئا فكان المقصود من هذه الآية بيان ان الذي ادعاه محمد صلى الله عليه وسلم ليس من قبيل الممتنعات وانه ليس للخصم اليهودي ان يصر على انكاره بل اقصى ما في الباب ان يطالبه بالمعجز فان اتى به فهو المقصود والا فلا واما ان يصر اليهودي على انه تعالى ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم شيئا البتة مع انه معترف بانه تعالى انزل الكتاب على

موسى فذلك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين وأما السؤال الثالث وهو قوله
هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية هو مناظرة
اليهود قلنا القائلون بهذا القول قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة إلا هذه الآية فإنها نزلت بالمدينة
في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه والقول الثاني أن قائل هذا القول أعني ما أنزل الله
على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا الكلام القول قد ذكره بعضهم يعني أن يقال كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء
عليهم السلام فكيف يمكن إلزام نبوة موسى عليه السلام وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وإنما يليق باليهود
وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم ومن المعلوم بالضرورة أن هذه
الأحوال لا تليق إلا باليهود وقول من يقول إن أول الآية خطاب مع الكفار وآخرها خطاب مع اليهود فاسد لأنه يوجب
تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الإشكال
على هذا القول أما السؤال الأول فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا
من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر و
إظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه
المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات لآمنا بك فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم
الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد إيراد نبوة موسى إلزاما عليهم في قولهم ما أنزل الله على بشر
من شيء وأما السؤال الثاني فجوابه أن كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا مشاركين في إنكار نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردا على سبيل أن يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود
والنصارى فهذا ما حصلنا في هذا البحث الصعب وبالله التوفيق **المسألة الرابعة** مذهب كثير من المحققين
أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله البتة ثم إن كثيرا من أهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى وما قدروا
الله حق قدره أي وما عرفوه حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع
وكلها وردت في حق الكفار فها هنا وردت في حق اليهود أو كفار مكة وكذا القول في الموضعين الآخرين وحينئذ لا يبقى
في هذا الاستدلال فائدة والله أعلم **المسألة الخامسة** في هذه الآية أحكام الحكم الأول أن النكرة في موضع
النفي تفيد العموم والدليل عليه هذه الآية فإن قوله ما أنزل الله على بشر من شيء نكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه
هذه الآية فإن قوله ما أنزل الله على بشر لما كان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى إبطالا له ونقضا عليه فلو لم
يكن ذلك لفسد هذا الاستدلال ولما كان ذلك باطلا ثبت أن النكرة في موضع النفي تعم والله أعلم الحكم الثاني النقض
يقدح في صحة الكلام وذلك لأنه تعالى نقض قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى
فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم أن من يقول إن الفارق بين الصورتين يمنع من
كون النقض مبطلا ضعيف إذ لو كان الأمر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية لأن اليهودي كان يقول معجزات موسى
أظهر وأبهر من معجزاتك فلم يلزم من إثبات النبوة هناك إثبات النبوة ها هنا ولو كان هذا الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة
وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا أن النقض على الإطلاق مبطل والله أعلم الحكم الثالث تفلسف الغزالي وزعم أن
هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الأشكال المنطقية وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى أنزل الله عليه شيئا وأحد
من البشر ما أنزل عليه شيء ينتج من الشكل الثاني أن موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب
شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الأولى فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما أنزل الله على بشر
من شيء توجب القول بكونها كاذبة فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب إنما يصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الأشكال
المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف والله أعلم واعلم أنه تعالى لما قال قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى وصف بعده
كتاب موسى بصفات فالصفة الأولى كونه نورا وهدى للناس واعلم أنه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به يتبين
الطريق فإن قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف أحدهما على الآخر يوجب التغاير قلنا
النور له صفتان أحدهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثاني كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى
هذان الأمران واعلم أنه تعالى وصف القرآن أيضا بهذين الوصفين في آية أخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء
من عبادنا الصفة الثانية قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وفيه مسائل **المسألة الأولى**
قرأ ابن كثير وأبو عمرو يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون لأجل أنهم غائبون ويدل عليه قوله وما قدروا
الله حق قدره إذ قالوا فلما وردت هذه الألفاظ على لفظ المغايبة فكذلك القول في البواقي ومن قرأ بالتاء على

الخطاب فالتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون والدليل عليه قوله وعلمتم ما لم تعلموا فجاء على الخطاب فكذلك
ما قبله **المسألة الثانية** قال أبو علي الفارسي قوله تجعلونه ذات قراطيس أي تودعونه إياها فإن قيل
فإن كل كتاب فلا بد وأن يودع في القراطيس فإذا كان الأمر كذلك في كل الكتب فما السبب في أن حكى الله تعالى هذا المعنى
في معرض الذم لهم قلنا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لا جرم قدروا
على إبداء البعض وإخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فإن قيل كيف يقدرون على
ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب وعرفه أكثر أهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن إدخال
الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه أن الرجل في هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر
عليه فكذا القول في التوراة قلنا قد ذكرنا في سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة
الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن فإن قيل هب أنه حصل في التوراة آيات دالة على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنها قليلة وما كانوا يخفون من التوراة إلا تلك الآيات فلم قال ويخفون كثيرا قلنا
القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الأحكام ألا ترى أنهم
حاولوا إخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن الصفة الثالثة قوله وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم و
اعلم أنه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاثة قال قل الله والمعنى أنه تعالى قال في أول الآية قل من أنزل
الكتاب الذي من صفته كذا وكذا فقال بعده قل الله والمعنى أن العقل السليم والطبع السليم والطبع المستقيم يشهد
بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه
السلام لا يكون إلا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاهرة القاطعة لا جرم قال تعالى لمحمد
صلى الله عليه وسلم قل المنزل لذلك الكتاب هو الله ونظيره قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله وأيضا أن الرجل
الذي يحاول إقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من أحدث الحيوة بعد عدمها ومن الذي أحدث العقل بعد الجهالة
ومن الذي أودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم إن ذلك القائل بعينه يقول الله والمقصود
والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة والبينة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها فسواء أقر الخصم به أو لم يقر
فالمقصود حاصل فكذا ها هنا ثم قال تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه مسألتان **المسألة الأولى**
المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت في الإعذار والإنذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من أمرهم شيء البتة
ونظيره قوله تعالى إن عليك إلا البلاغ **المسألة الثانية** قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا
بعيد لأن قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لأجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية
الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه والله أعلم **قوله تعالى**

وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى
ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون

اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال ما أنزل الله على بشر من شيء ذكر بعده أن القرآن كتاب أنزله الله تعالى على محمد صلعم
واعلم أن قوله وهذا إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في أول سورة البقرة ثم وصفه
بصفات كثيرة الصفة الأولى قوله أنزلناه والمقصود أن يعلم أنه من عند الله لا من عند الرسول لأنه لا يبعد أن
يخص الله محمدا صلى الله عليه وسلم بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين
تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة وأنه تعالى هو الذي تولى إنزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام الصفة الثانية
قوله مبارك قال أهل المعاني كتاب مبارك أي كثير خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح
والمعصية وأقول العلوم إما نظرية وإما عملية أما العلوم النظرية فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته
وأفعاله وأحكامه وأسمائه ولا ترى هذه العلوم أكمل وأشرف مما تجده في هذا الكتاب ثم قد جرت سنة الله بأن الباحث
عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي وأنا قد نقلت أنواعا
من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل بسبب شيء من العلوم شيء من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل
بخدمة هذا العلم الصفة الثالثة قوله مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والأمر في الحقيقة
كذلك لأن الموجود في سائر الكتب الإلهية إما علم الأصول وإما علم الفروع أما علم الأصول فيمتنع وقوع التفاوت

مدلولات

فيه بسبب اختلاف الازمنة والامكنة فوجب القطع بان المذكور في القران موافق ومطابق لما في التوراة والانجيل والزبور وسائر الكتب الالهية واما علم الفروع فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القران مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان الامر كذلك فقد حصل في تلك الكتب ان التكاليف الموجودة فيها انما تبقى الى وقت ظهور محمد صلى الله عليه وسلم واما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة بانها تصير منسوخة فثبت ان تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الاحكام على هذا الوجه والقران مطابق لهذا المعنى وموافق فثبت كون القران مصدقا لكل الكتب الالهية في جملة علم الاصول والفروع والصفة الرابعة قوله تعالى ولتنذر ام القرى ومن حولها وههنا ابحاث البحث الاول اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير ولتنذر اهل ام القرى واتفقوا على ان ام القرى مكة واختلفوا في السبب الذي لاجله سميت مكة بهذا الاسم قال ابن عباس سميت بذلك لان الارضين دحيت من تحتها ومن حولها وقال ابو بكر الاصم سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت هي كالاصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يحصل في تلك البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الى الام وايضا فلما كان اهل الدنيا يجتمع هناك بسبب الحج لا جرم يحصل هناك انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة من اصول المعيشة فلهذا السبب سميت مكة بام القرى وقيل ايضا مكة اول بلد سكنت على وجه الارض اذا عرفت هذا فنقول قوله ومن حولها دخل فيه سائر البلدان والقرى والبحث الثاني زعمت طائفة من اليهود ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان رسولا الى العرب فقط واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية وقالوا انه تعالى بين انه انما انزل عليه هذا القران ليبلغه الى اهل مكة والى القرى المحيطة بها والمراد منها جزيرة العرب ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله ولتنذر ام القرى ومن حولها باطلا والجواب ان تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها الا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة لا سيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه كان يدعي كونه رسولا الى كل العالمين وايضا قوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير فيدخل فيه جميع بلاد العالم والله اعلم البحث الثالث قرا عاصم في رواية ابي بكر لينذر بالياء جعل الكتاب هو المنذر لان فيه انذارا الا ترى انه قال لينذر به اي بالكتاب وقال وانذر به وقال انما انذركم بالوحي فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم قرؤا لتنذر بالتاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم لان المامور والموصوف بالانذار هو قال تعالى انما انت منذر وقال وانذر به الذين يخافون ثم قال تعالى والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به وظاهر هذا يقتضي ان الايمان بالاخرة جار مجرى سبب الايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم والعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوها الاول ان الذي يؤمن بالاخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته عن حلول العقاب فيبالغ في النظر والتامل في دلائل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان والثاني ان دين محمد صلى الله عليه وسلم مبني على الايمان بالبعث والقيامة وليس لاحد من الانبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبصحة الاخرة امرين متلازمين والثالث يحتمل ان يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج اهل مكة من قبول هذا الدين لان الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس الا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال وهم على صلوتهم يحافظون والمراد ان الايمان بالاخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة كذلك يحمله على المحافظة على الصلوات وليس لقائل ان يقول الايمان بالاخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص الصلوة بالذكر لانا نقول المقصود منه التنبيه على ان الصلوة اشرف العبادات بعد الايمان بالله واعظمها خطرا الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شيء من العبادات الظاهرة الا على الصلوة كما قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي الا على ترك الصلوة قال صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلوة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها الله بالذكر في هذا المقام والله اعلم ٥ **قوله تعالى**

ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء ومن قال سانزل مثل ما انزل الله ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم

اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن اياته تستكبرون

اعلم انه تعالى لما شرح كون القران كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى عظم وعيد من ذكر احد الاشياء الثلاثة فاولها ان يفتري على الله كذبا قال المفسرون نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة وفي الاسود العنسي صاحب صنعاء فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا ولكن لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكل من نسب الى الله سبحانه وتعالى ما هو بريء منه اما في الذات واما في الصفات واما في الافعال كان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة وفي العدل كالمجبرة لان هؤلاء قد ظلموا اعظم انواع الظلم بان افتروا على الله الكذب واقول اما قوله المجسمة قد افتروا على الله في صفاته الكذب فهو حق واما قوله ان هذا افتراء على الله في صفاته فليس بصحيح لان كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم ان اله العالم ليس بجسم معناه انه يقول جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ولها باسرها خالق موجود ليس بمتحيز والمجسم ينفي هذه الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات لان الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها فثبت ان هذا الخلاف لم يقع في الصفة بل في الذات واما قوله المجبرة قد افتروا على الله فيقال له المجبرة ماذا زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه القضية فكيف يمكنهم ان يعرفوا وجود الله وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقف صدور الفعل على حصول الداعي بخلق الله تعالى وذلك عين ما سميته بالجبر فثبت ان الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل بل المفتري على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد طرفيه على الاخر على حصول المرجح فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية بل يلزمه نفي الاثار والمؤثرات بالكلية والنوع الثاني من الاشياء التي وصفها الله تعالى بكونها افتراء قوله او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء والفرق بين هذا القول وبين ما قبله ان في الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم واما في هذا القول فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد صلى الله عليه وسلم فكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود والنوع الثالث قوله سانزل مثل ما انزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحارث وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا وقوله في القران انه من اساطير الاولين وكل احد يمكنه الاتيان بمثله وحاصله ان هذا القائل يدعي معارضة القران وروي ايضا ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب الوحي للرسول صلى الله عليه وسلم فلما نزل قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاه الرسول صلعم فلما انتهى الى قوله ثم انشاناه خلقا اخر عجب عبد الله منه وقال فتبارك الله احسن الخالقين فقال الرسول صلى الله عليه وسلم هكذا انزلت الاية فشك عبد الله وقال ان كان محمد صادقا فقد اوحي الي وان كان كاذبا فقد عارضته فهذا هو المراد من قوله سانزل مثل ما انزل الله واما قوله ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم ان اول الاية وهو قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت كالتفصيل لذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه ومنه غمرة الماء وغمرة الحرب ويقال غمره الشيء اذا علاه وغطاه وقال الزجاج يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك وغمره الدين اذا كثر عليه هذا هو الاصل ثم يقال للشدائد والمكاره الغمرات وجواب لو محذوف اي لرايت امرا عظيما وقوله والملائكة باسطوا ايديهم بالمكروه اخرجوا انفسكم ههنا محذوف والتقدير يقولون اخرجوا انفسكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاية سؤال وهو انه لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام فنقول في تفسير هذه الكلمة وجوه الاول ولو ترى اذ الظالمون اذا صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع الشدائد والتعذيبات والملائكة باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم والثاني ان يكون المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم اي اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه عبارة عن العنف الشديد في ازهاق الروح من غير تنفيس ولا امهال وانهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له اخرج الي ما لي عليك الساعة

ولا ابرح من مكاني حتى ازعقه من احداقك والوجه الرابع ان هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وانهم بلغوا في البلاء والشدة الى حيث تولى بنفسه ازهاق روحه والوجه الخامس ان قوله اخرجوا انفسكم ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القائل امض الآن لترى ما يحل بك قال المفسرون ان نفس المؤمن تنشط في الخروج للقاء ربها ونفس الكافر تكره ذلك ويشق عليها الخروج لانها تصير الى اشد العذاب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك عند نزع الروح فهولاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع الروح **المسئلة الثانية** الذين قالوا النفس الانسانية غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الآية وقالوا لا شك ان قوله اخرجوا انفسكم معناه اخرجوا انفسكم من اجسادكم وهذا يدل على ان النفوس مغايرة للاجساد الا انا لو حملنا الآية على الوجهين الاولين من التاويلات الخمسة المذكورة لم يتم هذا الاستدلال ثم قال تعالى اليوم تجزون عذاب الهون اي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد وقال تعالى ايمسكه على هون والمراد منه انه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة فان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم فكذلك العقاب شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة قال بعضهم الهون هو الهوان والهون هو الرفق والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقوله بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون وذلك يدل على ان هذا العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الامرين متواليين فهم مواظبون عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجه وذكر الواحدي ان المراد بقوله وكنتم عن آياته تستكبرون اي لا تصلون له قال صلى الله عليه وسلم من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر **قوله تعالى**

في الآية مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله ولقد جئتمونا فرادى يحتمل وجهين الاول ان يكون هذا معطوفا على قول الملائكة اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون فبين تعالى انهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون ذلك على هولاء الكفار وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلون بقبض ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم والقول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب ان لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله ولنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضي ان يكون تعالى يتكلم معهم فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف والقول الاول اقوى لان هذه الآية معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك **المسئلة الثانية** فرادى لفظ جمع وفي واحده قولان قال ابن قتيبة فرادى جمع فردان مثل سكارى وسكران وكسالى وكسلان وقال غيره فرادى جمع فريد مثل رداف في رديف وقال الفراء فرادى جمع واحده فرد وفرد وفريد وفردان اذا عرفت هذا فنقول ولقد جئتمونا فرادى فالمراد منه التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه والثاني انهم عبدوا الاصنام لاعتقادهم انهم يكونون شفعاءهم عند الله ثم انهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الاموال ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا همهم الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال الصالحة وتلك المعارف الحقة والاعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في محفل القيامة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد ثم قال تعالى لقد تقطع بينكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع وقال الزجاج الرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم قال ابو علي هذا الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما منصرفا كالافتراق والآخر ان يكون ظرفا والمرفوع في قراءة من قرأ بينكم هو الذي كان ظرفا ثم استعمل اسما والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بيني وبينك فلما استعمل اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع في قول من رفع قال ويدل عليه ان هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفا انه لا يخلو ان يكون الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل والا لصار تقدير الآية لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد لان المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتالفون عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل مع ان اصله الافتراق والتباين قلنا هذا اللفظ انما يستعمل في الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه كقولهم بيني وبينه شركة وبيني وبينه رحم فلهذا السبب استعمل هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله لقد تقطع بينكم معناه لقد تقطع وصلكم اما من قرأ لقد تقطع بينكم

بالنصب

بالنصب فوجهه انه اضمر الفاعل والمعنى لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه انهم قالوا اذا كان غدا فائتني والتقدير اذا كان الرخاء والبلاء هذا فائتني فاضمر لدلالة الحال فكذا ههنا وقال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذفت لوضوح معناها **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الآية مشتملة على قانون شريف في معرفة احوال القيامة وذلك ان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد ليصير هذا الجسد آلة لها في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم تحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسرتها وقويت آفاتها حيث وجدت مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الابدية بها ثم انها ضيعتها وابطلتها ولم ينتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وثانيها ان هذه النفس مع انها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية وكمالا روحانيا فقد عملت عملا آخر اردى من الاول وذلك لانها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية العشق عليها وتاكيد المحبة في تحصيلها والانسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية واخذ يتوجه عن المقصد الروحاني الى العالم الجسماني ونسي معاده واغتر بالذاته الجسمانية فلما مات انقلبت القضية شاء ام ابى وتوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فبقيت الاموال التي اكتسبها وافنى العمر في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع به وربما بقي معوج الرقبة معوج الرأس بسبب التفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وهذا يدل على ان كل ما يكتسبه الانسان ولا يصرفه في مصارف الخيرات وصفه بهذه التي ذكرها الله في هذه الآية اما اذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الاموال وراء ظهره لكنه قدمها تلقاء وجهه كما قال تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وثالثها ان اولئك المساكين تعبوا انفسهم في نصرة الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم سينتفعون بها عند الورود في محفل القيامة فاذا اوردوا وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب منها عذاب الحسرة والندامة وهو انه كيف انفق عمله العناء الشديد والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه الا العذاب والعناء ومنها عذاب الخجلة وهو انه ظهر له ان كل ما كان يعتقده في الدنيا كان محض الجهالة وصريح الضلالة ومنها حصول الياس الشديد مع الطمع العظيم ولا شك ان مجموع هذه الاحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية وهو المراد من قوله وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء ورابعها انه لما بدا له انه فاته الامر الذي يقدر به على اكتساب الخيرات وحصل عنده الامر الذي يوجب حصول المضرات فان بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فههنا يخف ذلك الالم ويضعف ذلك الحزن اما اذا حصل الجزم واليقين بان التدارك ممتنع وجبر ذلك النقصان متعذر فههنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا والى هذه الاشارة بقوله لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل الى تحصيلها مرة اخرى وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان في شرح احوال هولاء الضالين **قوله تعالى**

وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما تكلم في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير امر النبوة ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الاصل عاد ههنا الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته وعلمه وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية والحكمية انما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب والنوى قولان الاول وهو مروي عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق الحب والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق وكذلك الفلق والشيء قبل ان دخل في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيه ولا انفلاق ولا انشقاق فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق والحب هو الذي يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وساير الانواع والنوى هو الشيء الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما اذا عرفت ذلك فنقول انه اذا وقعت الحبة او النواة في الارض

جهات

الرطبة ثم تربيه قدر من المدة اظهر الله من تلك الحبة شقين اما الشق الذي يظهر من فوق تلك الحبة والنواة فانه
يخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهواء واما الشق الذي يظهر في اسفل تلك الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة
الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة ونفس تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء
بالشجرة الهابطة في الارض ثم هنا عجائب فاحدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوي في عمق الارض
فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء وان كانت تقتضي الصعود في الهوي فكيف تولدت منها الشجرة
الهابطة في الارض فلما تولدت منهما ثانيا الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة
لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع
وثانيها ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوي فيه ثم انا
نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الرقة واللطافة بحيث لو مركها الانسان باصبعه بادنى قوة لصارت كالماء ثم انها
مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص في بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة
الشديدة في هذه الاجرام التي في غاية اللطافة لابد وان يكون بتقدير العزيز الحكيم العليم وثالثها انه يتولد من تلك
النواة شجرة ويحصل من تلك الشجرة طبائع مختلفة فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة
في تلك الخشبة جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها ويتولد على الاغصان
الاوراق اولا ثم الازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشور مثل الجوز
واللوز فان قشره الاعلى هو ذلك الجرم الاخضر وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب وتحته ذلك القشر الذي هو كالغشاء
الرقيق المحيط باللب وتحته ذلك اللب وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم لطيف وهو الدهن
وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع تساوي
تاثيرات الطبائع والنجوم والفصول الاربعة والطبائع الاربع يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر
لا بتدبير الطبائع والعناصر ورابعها انك قد تجد الطبائع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره
حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس ولحمه حار رطب
فتولد هذه الطبائع المتضادة والخواص المتنافرة من الحبة الواحدة لابد وان يكون بايجاد الفاعل المختار وخامسها
انك تجد احوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة
المطلوبة في الخارج وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها تكون النواة لها لب كما في المشمش والخوخ وبعضها
لا لب لها كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطلوبا كالتين فهذه احوال
مختلفة في هذه الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة وشكل الشعير
كانه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما وشكل العدس كانه نصف دائرة وشكل الحمص على وجه اخر فهذه الاشكال المختلفة
لابد وان تكون لاسرار وحكم وعلم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل وايضا فقد اودع الخالق تعالى في كل نوع من
انواع الحبوب خاصية اخرى ومنفعة اخرى وايضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان اخر فاختلاف
هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتاثيرات الكواكب يدل على ان كلها انما حصلت بتخليق الفاعل المختار
الحكيم وسادسها انك اذا اخذت ورقة واحدة من اوراق الشجر وجدت خطا واحدا مستقيما في وسطها كانه بالنسبة
الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان وكما انه ينفصل من النخاع اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان
ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعبة اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر فكذلك في تلك الورقة
ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خطوط مختلفة وعن كل واحد منها خطوط اخرى ادق من الاولى ولا يزال يبقى على هذا
المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك
الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية في تلك المجاري الضيقة فاذا وقفت على عناية الخالق في ايجاد
تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل وعرفت ان عنايته في تكوين جملة النبات اكمل فاذا
عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود من
تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان في
هذا العالم ليكون غذاء ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة
ثم قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة
واعرف كيفية خلقة تلك العروق والاوتار فيها ثم انتقل من مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير منها حصول

المعرفة

المعرفة والمحبة في الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا اخر له ويظهر لك ان انواع نعم الله في
حقك غير متناهية كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة
من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر في تفسير قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف الانسان عليه امكنه
تفريعها وتتبعها الى ما لا اخر له ونسال الله التوفيق والهداية **المسئلة الثانية** اما قوله يخرج الحي من
الميت ومخرج الميت من الحي ففيه ابحاث البحث الاول ان الحي اسم لما يكون موصوفا بالحيوة والميت اسم لما كان
خاليا من صفة الحيوة فيه وعلى هذا التقدير النبات لا يكون حيا اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا الحي والميت
قولان الاول حمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة
ميتة وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود منه ان الحي والميت
متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب الطبيعة والخاصية اما حصول الضد من الضد
فيمتنع ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية بل لابد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم والمدبر العليم والقول الثاني ان يحمل
الحي والميت على ما ذكرناه على الوجوه المجازية ايضا وفيه وجوه الاول قال الزجاج يخرج النبات الغض الطري
الخضر من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي الثاني قال ابن عباس يخرج المومن من الكافر كما في
حق ابرهيم والكافر من المومن كما في ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس الثالث قد يصير بعض ما يقطع عليه بانه يوجب
المضرة سببا للنفع العظيم وبالعكس ذكروا في كتب الطب ان انسانا سقوه الافيون الكثير في الشراب لاجل ان يموت فلما
تناوله وظن القوم انه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة ولدغته فصار
تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه فان الافيون يقتل بقوة برده وسم الافعى يقتل بقوة حره فصارت
تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون فهاهنا تولد عما يعتقد فيه كونه اعظم موجبات الشر اعظم الخيرات وقد
يكون بالعكس من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ما اهمل
مصالح الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة البحث الثاني من مباحث هذه الاية
قرا نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم الميت مشددا في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين وكذلك كل هذا
الجنس في القران البحث الثالث لقائل ان يقول انه قال اولا يخرج الحي من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحي وعطف
الاسم على الفعل قبيح فما السبب في اختيار ذلك قلنا قوله ومخرج الميت من الحي معطوف على قوله فالق الحب والنوى
وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى لان فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامين
من جنس اخراج الحي من الميت لان النامي في حكم الحيوان الا ترى الى قوله تعالى يحيي الارض بعد موتها وفيه وجوه اخر
وهو ان لفظ الفعل يدل على ان ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه لا يفيد
التجدد والاعتناء به ساعة فساعة وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلا في كتاب دلائل الاعجاز فقال
قوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم لان صيغة الفعل تفيد ان الله تعالى
يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة واما الاسم فمثاله قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد
البقاء على تلك الحالة الواحدة اذا ثبت هذا فنقول الحي اشرف من الميت فوجب ان يكون الاعتناء باخراج الحي
من الميت اشد من الاعتناء باخراج الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الاول بصيغة الفعل وعن الثاني
بصيغة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحي من الميت اشد واكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحي والله اعلم بمراده
ثم قال تعالى في اخر الاية ذلكم الله فانى تؤفكون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال بعضهم معناه ذلكم الله
المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون في اثبات القول بعبادة الاصنام والثاني ان المراد انكم لما
شاهدتم انه تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم انه اخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة
فكيف تستبعدون ان يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر وايضا
الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من الثاني
الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحيوة وجب ايضا ان لا يمتنع حصول الحيوة بعد الموت وعلى كل التقديرات فيخرج
منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر والله اعلم **المسئلة الثانية** تمسك الصاحب بن عباد بقوله
تعالى فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى قال لانه تعالى لو خلق الافك فيهم فكيف يليق به ان يقول بعد
ذلك فانى تؤفكون والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين بالسوية فان ترجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح
فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون فان توقف ذلك الترجح

على حصول مرجح وهو الداعية الجازمة فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم
كل ما الزمتموه علينا والله اعلم

قوله تعالى

اعلم ان هذا نوع اخر من دلايل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع الاول كان ماخوذا من دلالة احوال
النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الاية ماخوذ من الاحوال الفلكية وذلك لان فلق ظلمة الليل بنور الصبح
اعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولان من المعلوم بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم في
القلوب واكثر وقعا من الاحوال الارضية وتقرير الحجة من وجوه الاول ان نقول الصبح صبحان فالصبح الاول هو
الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الافق فنقول اما
الصبح الاول وهو المستطيل الذي يحصل بعده ظلمة خالصة فهو من اقوى الدلايل على قدرة الله وحكمته وذلك لانا نقول
ان ذلك النور اما ان يقال انه حصل من تاثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل
الى دايرة نصف الليل فالموضع الذي يكون تلك الدايرة افقا لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم ففي ذلك الموضع اضاء
نصف كرة الارض وذلك يقتضي انه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في
جميع اجزاء الجو وجب ان يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال فالصبح الاول لو كان اثر قرص الشمس
لامتنع كونه خطا مستطيلا بل يجب كونه مستطيلا في جميع الافق منتشرا فيه بالكلية وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل
حين ولحظة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض الصاعد حتى تشبهه العرب بذنب السرحان
ثم انه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا ان ذلك الصبح المستطيل ليس من تاثير قرص الشمس
ومن جنس نورها فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله ابتداء تنبيها على ان الانوار ليس لها وجود الا بتخليقه وان الظلمات
لا ثبات لها الا بتقديره كما قال في اول هذه السورة وجعل الظلمات والنور الوجه الثاني في تقرير هذا الدليل انا لما بحثنا
وتاملنا علمنا ان الشمس والقمر وساير الكواكب لا تقع اضواؤها الا على الجرم المقابل لها فاما الذي لا يكون مقابلا لها امتنع
وقوع اضوايها عليه وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة ومن الرياضيين المباحثين عن احوال الضوء والعقي ولهم
في تقريرها وجوه يقينية اذا عرفت هذا فنقول الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الافق فلا يكون جرم الشمس مقابلا
لجزء من اجزاء وجه الارض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تاثير
قرص الشمس فوجب ان يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض توجب اضاءة
ذلك الهواء المقابل لها ثم ذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الارض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الارض
سببا لضوء الهواء الواقف فوق الارض ثم لا يزال يسري ذلك الضوء من هواء الى هواء اخر ملاصق له حتى يصل الى
الهواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذي عول عليه ابو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الثانية
والجواب ان هذا العذر باطل من وجهين الاول ان الهواء جسم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور
واللون في ذاته وجوهره وهذا متفق عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بانه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه
ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار ذلك الهواء مانعا من ابصار ما وراءه حيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون
والنور في ذاته وما كان كذلك امتنع ان ينعكس النور منه الى غيره فامتنع ان يصير ضوءه سببا لضوء هواء اخر مقابل له
فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل في الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص
الشمس ثم ان حصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما
كانت الابخرة والادخنة في الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس الامر كذلك بل على العكس منه فبطل
هذا العذر الوجه الثاني في ابطال هذا الكلام الذي ذكره ابو الهيثم ان داير الافق لنا فهي بعينها داير نصف النهار لقوم
اخرين واذا كان كذلك فالدايرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دايرة الافق لاوليك الاقوام اذا ثبت هذا
فنقول اذا وصل مركز الشمس الى داير نصف الليل وتجاوزها فالشمس قد طلعت على اوليك الاقوام واستنار نصف
العالم هناك والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان
كذلك فالشمس اذا تجاوزت مركزها عن داير نصف الليل فقد صار جرمها محاذيا لهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل
بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء والنور في هواء الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف
الليل وان يصير هواء الربع الشرقي لاهل بلدنا في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا

ان

ان الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته واذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابو الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين
محضين على ان خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس والوجه الثالث هب ان النور الحاصل في العالم انما
كان بتاثير الشمس الا انا نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس
يجب ان يكون بتخليق الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فهو ان الاجسام متماثلة في كونها متماثلة في كونها احيازا
ومتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة ان ما به المشاركة
مغاير لما به المخالفة فنقول ذلك الامر اما ان يكون محلا للجسمية او حالا فيها او لا محلا لها ولا حالا فيها والاول
باطلا لانه يقتضي كون الجسم صفة قايمة بذات اخرى وذلك محال لان ذلك المحل ان كان متحيزا او مختصا بحيز كان
محل الجسم عين الجسم وهو محال فان لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محال لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات
وذلك مدفوع في بديهة العقل والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير الذوات هي الاجسام وما به حصلت
المخالفة هو الصفات وكل ما صح على شيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب ان يصح على كل
واحد منها ما يصح على الاخر وهو المطلوب والثالث وهو القول بان ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه
وفساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كل ما يصح على احد المثلين
فانه يصح ايضا على المثل الثاني واذا استوت الاجسام باسرها في قبول الصفات على البدل كان اختصاص جسم
الشمس بهذه الاضاءة وهذه الانارة لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا كان فالق الاصباح في
الحقيقة هو الله سبحانه وهذا هو المطلوب والله اعلم الوجه الرابع تقرير هذا المطلوب ان الظلمة شبيهة بالعدم
بل البرهان القاطع قد دل على انه مفهوم عدمي والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل
واستولى النوم عليهم وصاروا كالاموات وسكنت المتحركات وتعطلت الباشرات ووقفت التفعيلات فاذا
وصل نور الصباح الى هذا العالم فكانه نفخ في الصور مادة الحيوة وقوة الادراك فضعف النوم وابتدات اليقظة
بالظهور وكلما كان نور الصبح اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات اكمل ومعلوم ان اعظم نعم الله على الخلق
هو قوة الحيوة والحركة والحس ولما كان النور هو السبب الاصلي لحصول هذه الاحوال كان تاثير قدرة الله تعالى
في تخليق النور من اعظم اقسام النعم واجل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذا فكونه فالق الاصباح في كونه دليلا
على كمال قدرة الله تعالى اجل اقسام الدلايل وفي كونه فضلا ورحمة واحسانا من الله على الخلق اجل الاقسام واشرف
الانواع فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله فالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم والله اعلم
ونختم هذه الدلايل بخاتمة شريفة فنقول انه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية
بصباح الحيوة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك وفالق ظلمة العالم الجسماني بتخليص
النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة
مدبر المحدثات والمبدعات **المسئلة الثانية** في تفسير الاصباح وجوه الاول قال الليث الصبح والصباح
هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال تعالى فالق الاصباح يعني الصبح قال الشاعر

افنى رباحا وبني رباح تناسخ الامساء والاصباح

والقول الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح فان قيل ظاهر الاية يدل على انه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك
فان الحق انه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه فنقول فيه وجوه الاول ان يكون المراد فالق ظلمة الاصباح وذلك
لان الافق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور انما ظهر من الجانب الشرقي فكان الافق كان بحرا
مملوءا من الظلمة ثم انه سبحانه شق ذلك البحر المظلم بان اجرى جدولا من النور فيه والحاصل ان المراد فالق ظلمة الاصباح
بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف والثاني انه كما انه تعالى شق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك شق
نور الصبح عن بياض النهار وقوله فالق الاصباح اي فالق الاصباح ببياض النهار والثالث ان ظهور النور في الصباح
انما كان لاجل ان الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله فالق الاصباح اي مظهر الاصباح الا انه لما كان المعنى لذلك
الاظهار هو ذلك الفلق لا جرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب الرابع قال بعضهم الفالق هو الخالق فكان
المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسوال زايل والله اعلم اما قوله تعالى وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى
ذكر في هذه الاية ثلاثة انواع من الدلايل الفلكية على التوحيد فاولها ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم
وثانيها قوله وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث البحث الاول قال صاحب الكشاف السكن ما يسكن اليه الرجل
ويطمين اليه استيناسا به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار سكن لانها يستانس بها الا ترى

بل البرهان

هم

سموها المونسة ثم ان الليل يطمئن اليه الانسان لانه اتعب نفسه بالنهار واحتاج الى زمان يستريح فيه وذلك هو
الليل فان قيل اليس ان الخلق يبقون في الجنة في اهنا عيش والذ زمان مع انه ليس هناك ليل فعلمنا ان وجود الليل
والنهار ليس من ضرورات اللذة والخير في الحيوة قلنا كلامنا في ان الليل والنهار من ضرورات مصالح هذا العالم
اما في الدار الاخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق البحث الثاني قرا عاصم والكسائي وجعل الليل
على صيغة الفعل والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرا باسم الفاعل ان المذكور قبله اسم الفاعل
وهو قوله فالق الحب والنوى وفالق الاصباح وجاعل ايضا اسم الفاعل ويجب ان يكون المعطوف مشاركا للمعطوف
عليه وحجة من قرا بصيغة الفعل ان قوله والشمس والقمر منصوبان ولابد لهذا النصب من عامل وما
ذاك الا ان نقدر قوله وجاعل بمعنى وجعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب وثالثها قوله تع
والقمر حسبانا وفيه ابحاث البحث الاول معناه انه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة
يونس في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال
في سورة الرحمن الشمس والقمر بحسبان وتحقيق الكلام فيه انه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة
والبطوء بحيث تتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر وبهذه المقادير ينتظم امور مصالح
العالم في الفصول الاربعة وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار وحصول الغلات ولو قدرنا كونهما اسرع
وابطأ مما وقع لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا البحث الثاني في الحسبان
قولان الاول وهو قول ابي الهيثم انه جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب والثاني ان الحسبان
مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف والحسبان بالضم مصدر حسب كما ان الحسبان بالكسر مصدر
حسب ونظيره الكفران والغفران والشكران اذا عرفت هذا فنقول معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما
على حساب لان حساب الاوقات لا يعلم الا بدورهما البحث الثالث قال صاحب الكشاف والشمس والقمر قرئا
بالحركات الثلاث فالنصب على اضمار فعل دل عليه قوله تعالى جاعل الليل اي وجعل الشمس والقمر حسبانا
والجر عطف على لفظ الليل والرفع على الابتدا والخبر محذوف تقديره والشمس والقمر مجعولان حسبانا
او محسوبان ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة
الى كمال علمه ومعناه ان تقدير اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة وحركاتها المقدرة
بالمقادير المخصوصة في البطوء والسرعة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع
المعلومات من الكليات والجزئيات وذلك تصريح بان حصول هذه الاحوال والصفات ليس بالطبع والخاصية
انما هو بتخصيص الفاعل المختار والله اعلم

قوله تعالى

هذا هو النوع الثالث من الدلايل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو انه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع
العباد وهو من وجوه الاول انه تعالى خلقها ليهتدي الخلق بها الى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون
شمسا ولا قمرا لان عند ذلك يهتدون بها الى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها والثاني وهو ان الناس
يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة ويستدلون باحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة الثالث انه
تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء فقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال
انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج والرابع انه تعالى ذكر في منافعها كونها
رجوما للشياطين والخامس يمكن ان يقال ليهتدوا بها في ظلمات البر والبحر اي في ظلمات التعطيل والتشبيه
فان المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم
ليهتدوا بها في هذين النوعين من الظلمات واما الاهتدا بها في ظلمات بر التعطيل فذلك لانا نشاهد هذه
الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين
وايضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة وايضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء وبعضها خفية قليلة
الضوء وايضا قدروا مقاديرها على ست مراتب اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا على ان الاجسام متماثلة
وبينا انه متى كان الامر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلا على ان ذلك ليس الا بتقدير الفاعل
المختار فهذا هو وجه الاهتدا بها في ظلمات بر التعطيل واما وجه الاهتدا بها في ظلمات بحر التشبيه فلانا

نقول لا عيب يقدح في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام فتكون مولفة من الاجزاء والابعاض وايضا انها
متناهية ومحدودة وايضا انها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال الى حال فهذه الاشيا اذا لم تكن عيوبا في
الالهية امتنع الطعن في الهيتها وان كانت عيوبا في الالهية وجب تنزيه الاله عنها باسرها فوجب الجزم بان اله السما
والعالم منزه عن الجسمية والابعاض والاعضاء والحد والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتدا بهذه
الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ الى مجازه الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله
الوجه السادس في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا فنبه على سبيل الاجمال على ان في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كل ما لا يحيط به
عقلنا على التفصيل وجب نفيه فمن اراد ان يقدر حكمة الله في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه
فقد ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال باحوال هذه النجوم قال قد فصلنا الايات لقوم يعلمون
وفيه وجوه الاول المراد هذه النجوم كما يمكن ان يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن ان يستدل
بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه الثاني ان يكون المراد من العلم هاهنا العقل فقوله قد فصلنا الايات
لقوم يعلمون نظيره قوله تعالى في سورة البقرة ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لقوم يعقلون وفي
ال عمران في قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب والثالث ان يكون المراد
من قوله لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتاملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغايب

قوله تعالى

هذا نوع رابع من دلايل وجود الاله تعالى وكمال قدرته وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فنقول لا شبهة في
ان النفس الواحدة هي ادم عليه الصلوة والسلم وهي نفس واحدة وحوا مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس
من نفس واحدة وهي ادم فان قيل فما القول في عيسى قلنا هو ايضا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من ابويها
فان قالوا اليس ان القران قد دل على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا كلمة من لتبعيد
ابتدا الغاية ولا نزاع ان ابتدا تكوين عيسى عليه السلم كان من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ قال القاضي
فرق بين قوله انشاكم وبين قوله خلقكم لان انشاكم يفيد انه خلقكم لا ابتدا ولكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من الابوين
كما يقال في النبات انه تعالى انشاه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتها واما قوله فمستقر ومستودع ففيه ابحاث
البحث الاول قرا ابن كثير وابو عمرو فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال ابو علي الفارسي قال سيبويه
يقال قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار واذا كان كذلك وجب ان يكون خبره المضمر منكم
اي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس على انه مفعول به لان استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان
والمستقر بمنزلة المقر واذا كان كذلك لم يجز ان يكون خبره المضمر منكم بل يكون خبره لكم فيكون التقدير لكم مقر واما
المستودع فان استودع فعل يتعدى الى مفعولين تقول استودعت زيدا الفا واودعت مثله فالمستودع يجوز
ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز ان يكون المكان نفسه اذا عرفت هذا فنقول من قرا
مستقر بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع
ومن قرا فمستقر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع والتقدير منكم من استقر ومنكم من استودع والله اعلم البحث الثاني
الفرق بين المستقر والمستودع ان المستقر اقرب الى الثبات من المستودع فالشي الذي حصل في موضع ولا يكون على
شرف الزوال سمي مستقرا فيه واما اذا حصل فيه وكان على شرف الزوال سمي مستودعا لان المستودع في معرض ان
يسترد في كل حين واوان اذا عرفت هذا فنقول كثر اختلاف المفسرين في هذين اللفظين فالاول وهو المنقول عن
ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع الاصلاب قال كريب كتب جرير الى ابن عباس يساله
عن هذه الاية فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرا ونقر في الارحام ما نشاء ومما يدل ايضا على هذا القول
ان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين في رحم الام يبقى زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم
اكثر مما في الصلب الاب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم اولى والقول الثاني ان المستقر صلب الاب والمستودع
رحم الام لان النطفة حصلت في صلب الاب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم الام بفعل الغير فحصول تلك
النطفة في الرحم من قبل الرجل شبيه بالوديعة ولان قوله مستقر ومستودع يقتضي كون المستقر متقدما على المستودع
وحصول النطفة في صلب الاب مقدم على حصولها في رحم الام فوجب ان يكون المستقر ما في اصلاب الاباء والمستودع

ما في ارحام الامهات والقول الثالث وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لانه ان كان سعيدا فقد استقرت
تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في حال الانسان بعد الموت واما قبل الموت
فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مومنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال
والفنا لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرفة على الذهاب والزوال والقول الرابع وهو قول الاصم ان
المستقر من قد خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق والخامس
للاصم المستقر من استقر في قرار الارض والمستودع من في القبور حتى يبعث وعن قتاده على العكس منه فقال
مستقر في القبر ومستودع في الدنيا والقول السادس قول ابي مسلم الاصفهاني ان التقدير هو الذي انشاكم من نفس
واحدة فمنكم ذكر ومنكم انثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد في صلبه وانما تستقر هناك
وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها شبيه بالمستودع لتلك النطفة والله اعلم البحث الثالث مقصود الكلام ان
الناس انما تولدوا من شخص واحد وهو ادم عليه السلم ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة
فنقول الاشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر
والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول الاشخاص الانسانية والاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب
وموثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها والا لامتنع حصول التفاوت في الصفات فوجب ان يكون السبب هو
الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الدلالة قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الايات
لقوم يفقهون والمراد بهذا التفصيل انه بين هذه الدلايل على وجه انفصل البعض عن البعض الا ترى انه تعالى
تمسك اولا بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ثم ذكر بعده التمسك بالدلايل الفلكية من ثلاثة اوجه ثم ذكر
بعده التمسك باحوال النجوم ثم ذكر بعده التمسك باحوال تكون الانسان فقد ميز تعالى بعض هذه الدلايل
عن بعض وفصل بعضها من بعض لقوم يفقهون وفيه ابحاث الاول قوله لقوم يفقهون ظاهره مشعر بانه تعالى
قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة ان اللام لام العاقبة او يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال
من يفعل الفعل لغرض والثاني ان هذه الاية تدل على انه تعالى اراد من جميع الخلق الفقه والفهم والايمان
وما اراد باحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى يقول انما فصلت
هذا البيان لمن فقه وفهم وعرف وهم المومنون لا غير والثالث انه تعالى ختم الاية السابقة وهي الاية التي
استدل فيها باحوال النجوم بقوله لقوم يعلمون وختم اخر هذه الاية بقوله يفقهون والفرق ان انشاء الانسان
من نفس واحدة وتصريفهم بين احوال مختلفة الطف وادق وصنعه وتدبيره فكان ذكر الفقه هاهنا لاجل ان الفقه
يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم والله اعلم

قوله تعالى

هذا
اعلم انه تعالى نوع خامس من الدلايل الدالة على كمال قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه احسانه الى خلقه
واعلم ان هذه الدلايل كما انها دلايل فهي ايضا نعم بالغة واحسانات كاملة والكلام اذا كان دليلا من بعض الوجوه
وكان انعاما واحسانا من سائر الوجوه كان تاثيره في القلب عظيما وعند هذا يظهر ان المشتغل بدعوة الخلق
الى الحق لا ينبغي ان يعدل عن هذه الطريقة وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** ظاهر قوله تعالى وهو
الذي انزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وعند هذا اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي في تفسيره
انه تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض قال لان ظاهر النص يقتضي نزول المطر
من السماء والعدول عن الظاهر الى التاويل انما يحتاج اليه عند قيام الدليل على ان اجراء اللفظ على ظاهره
غير ممكن وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب اجراء اللفظ على ظاهره واما
قول من يقول ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وترتفع الى الهواء فينعقد الغيم منها ويتقاطر
وذلك هو المطر فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه احدها ان البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم
الصيف ونجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم ولقايل ان يقول ان القوم يجيبون عنه
فيقولون لا شك ان البخار اجزاء مائية وطبعها البرد ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب فيهرب
البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع فيحدث البرد واما في وقت برد الهوى يستولي البرد

على ظاهر السحاب فلا يقوى البرد في باطنه فلا جرم لا ينعقد جامدا بل ينزل ماء هذا ما قالوه ويمكن ان يجاب عنه
بان الطبقة العالية في الهواء باردة جدا عندهم فاذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد في صميم الشتا فتلك
الطبقة باردة جدا والهوى المحيط بالارض ايضا بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر في الشتا
البتة وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولهم والله اعلم والحجة الثانية مما ذكره الجبائي ان قال ان
البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت وتفرقت فاذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا
اتصل بسقف املس كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير فاذا تصاعدت
البخارات في الهواء وليس فوقها سطح املس متصل تتصاعد البخارات وجب ان لا يحصل منها شي من الماء ولقايل
ان يقول القوم يجيبون عنه بان هذه البخارات اذا تصاعدت وتفرقت فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها
الى الطبقة الباردة من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل والنزول فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود
الى الهبوط والعالم كري الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول فقد رجعت من الفضاء المحيط الى ضيق
المركز فتلك الذرات بهذا السبب رجعت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب
تلاصقت وتواصلت فحصل من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات الامطار الحجة الثالثة مما ذكره
الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات فالبخارات دايمة الارتفاع من البحار فوجب ان يدوم هناك
نزول المطر وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم فثبت بهذه الوجوه انه ليس تولد المطر من بخار الارض ثم
قال والقوم انما احتاجوا الى هذا القول لان القوم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كان الامر كذلك
امتنع الزيادة والنقصان فيها وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد ان كانت
موصوفة بصفات اخرى فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شي عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا
ان الاجسام محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء واراد فعند هذا لا حاجة في استخراج
هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القران يدل على هذه الاية على ان الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع
هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره ومما يوكد ما قلناه ان جميع الايات ناطقة بنزول المطر من السماء قال تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء من جبال فيها من برد
فثبت ان الحق سبحانه ينزل المطر من السماء بمعنى انه يخلق هذه الاجسام في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم من السحاب
الى الارض والقول الثاني المراد نزل من جانب السماء ماء والقول الثالث انزل من السحاب ماء وسمى الله السحاب
سماء لان العرب يسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت هذا ما قيل في هذا الباب **المسلة الثانية**
نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس يريد بالماء هاهنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة
يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول واما ان يكون معه ملك من ملايكة
السموات فالقول به مشكل **المسلة الثالثة** قوله فاخرجنا به نبات كل شي فيه ابحاث البحث
الاول ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شي يدل على انه اخرج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع
والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسلة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وانزل من السماء ماء
فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فايدة في الاعادة البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شي ظاهره
يقتضي ان لكل شي نباتا وليس الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شي له نبات واذا كان كذلك فالذي لا نبات
له لا يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا بعد قوله انزل يسمى التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة واعلم
ان اصحاب العربية ادعوا ان ذلك يعد من الفصاحة وما بينوا من اي الوجوه يعد من هذا الباب واما نحن فنقول
الظبنا فيه في تفسير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فلا فايدة في الاعادة البحث الرابع قوله
فاخرجنا به صيغة الجمع والله واحد فرد لا شريك معه الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانه يكني بصيغة الجمع
فكذلك هاهنا ونظيره قوله انا انزلناه انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر اما قوله فاخرجنا منه خضرا قال
الزجاج معنى خضرا كمعنى اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور واعور وعور وقال الليث الخضر في كتاب الله
هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الاية المتقدمة في قسمين حيث قال ان
الله فالق الحب والنوى والذي ينبت من الحب هو الزرع والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة
ايضا في هذه الاية فابتدا بذكر الزرع وهو المراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث وقال
ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون

السنبل في اعلاه. وقوله نخرج منه حبا متراكبا بمعنى نخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض في سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر ويكون السنبل في اعلاه ويكون السنبلة مركبة عليها من فوقها ويكون الحبات متراكبة بعضها فوق البعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها ان يمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة. ولما ذكر ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وههنا مباحث. البحث الاول انه تعالى قدم ذكر الزرع على النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد افرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا. والبحث الثاني روى الواحدي عن ابي عبيدة انه قال اطلعت النخل اذا اخرجت طلعها وطلعها كفراها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغ يسمى طلعا ايضا والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة. واما قنوان فقال الزجاج القنوان جمع قنو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر القاف النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين و الاعراب في النون للجمع. اذا عرفت تفسير اللفظ فنقول للفظ قوله قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها وروي عنه ايضا انه قال يريد قصار النخل اللاصقة عروقها بالارض قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على ان الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل وسرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الثاني وكذا ههنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة في القريبة اكمل واكثر. والبحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصله من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون خبره محذوفا لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان ومن قرأ يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وقوله قنوان بضم القاف وبفتحها على انه اسم جمع كركب لان فعلان ليس من باب التكسير. ثم قال تعالى وجنات من اعناب و والزيتون والرمان وفيه ابحاث. البحث الاول قرأ عاصم وجنات بضم التاء وهي قراءة علي عليه السلام والباقون جنات بالخفض. اما القراءة الاولى فلها وجهان الاول ان يراد وثم جنات من اعناب اي مع النخل والثاني ان العطف على قنوان على معنى وحاصله اي ومخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب. واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شيء التقدير واخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان وقال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصب على الاختصاص كقوله تعالى والمقيمين الصلوة لفضل هذين الصنفين ٥ البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان كما قال واسئل القرية يريد اهلها البحث الثالث اعلم انه تعالى ذكر ههنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان. وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذاء وثمار الاشجار فواكه والغذاء مقدم على الفاكهة. وانما قدم النخل على سائر الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب فان الحكماء بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من طينة آدم وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به الى اخر الحال فاول ما يظهر من الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ رب الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ الطبيخ منه وكانه الذ الطبائخ الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو في الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخل والخمر ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في المجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها لكنه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما واحسن ما في العنب عجمه والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه. واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل عنه ايضا دهن كثير عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال. واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه. فاما الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات. واما ماء الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطباع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه. فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكانه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين فكانت دلالة القدرة

والرحمة

والرحمة والحكمة فيه اكمل واتم. واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي. ولما ذكرها قال تعالى مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث. الاول في تفسيره وجوه. الاول ان هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها متشاكهة مختلفة في الطعم واللذة وقد تكون مختلفة في اللون والشكل مع انها متشابهة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابها مختلفة في الطعم والخاصية. واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة في الطعم والصفة. الثالث قال قتادة اوراق الاشجار تكون قريبة من التشابه اما ثمارها فتكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة. والرابع اقول انك قد تاخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة و والحموضة والعفوصة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابه وبعضها غير متشابه. البحث الثاني يقال اشتبه وتشابه كقولك استويا وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا وقرئ متشابها وغير متشابه. البحث الثالث انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين لما اكتفى بوصف احدهما وعلى تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك لقوله ٥

رماني بامر كنت منه ووالدي بريئا ومن اجل الطوي رماني

ثم قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفيه مباحث. الاول قرأ حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء والميم وقرأ ابو عمرو ثمره بضم الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم. اما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول وهو الابين ان يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا خشبة وخشب كما قال تعالى كانهم خشب مسندة وكذلك اكمة واكم ثم يخففون فيقولون اكم كما قرئ الاكم فيه سجدة الحوافر. والوجه الاخر ان يكون جمع ثمرة على ثمار ثم جمع ثمار على ثمر فيكون جمع الجمع. واما قراءة ابي عمرو فوجهها ان تخفف من ثمر كقولهم رسل ورسل. واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع الثمرة مثل بقرة وبقر وشجرة وشجر وجوزة وجوز وجزرة وجزر. البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو عبيدة ينع يينع بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل وقال الليث ينعت الثمرة بالكسر وايعنت فهي تينع وتونع ايناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم الياء والنعت يانع ومونع قال صاحب الكشاف وقرئ وينعه بضم الياء وقرأ ابن محيصن ويانعه. البحث الثالث قوله انظروا الى ثمره اذا اثمر امر بالنظر في حال الثمرة في حال حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الاية وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند كمالها لا تبقى على حالاتها الاولى بل تنتقل الى احوال مضادة للاحوال السابقة مثل انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد و بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير في اخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تاثير الطبائع والفصول والانجم والافلاك لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام المتباينة متساوية متشابهة والنسب المتشابهة لا يمكن ان يكون اسبابا لحدوث الحوادث المختلفة. ولما بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبائع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة. ولما نبه الله سبحانه على هذا من الدلائل قال ان في ذلك لايات لقوم يؤمنون. قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله لانه اية لمن امن ولمن لا يؤمن ويحتمل ان يكون وجه التخصيص للمؤمنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله هدى للمتقين. ولقائل ان يقول بل المراد منه ان دلالة هذه الدلائل على اثبات الاله القادر المختار ظاهرة قوية جلية فكان قائلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسئلة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية فاجيب عنه بان قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع الا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان. فكانه قيل هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة اصلا فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه ٥

قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر

هذه البراهين الخمسة من دلايل العالم الاسفل والعالم الاعلى على ثبوت الالهية وكمال القدرة والرحمة ذكر بعد ذلك ان
من الناس من اثبت لله شركا: واعلم ان هذه المسئلة تقدم ذكرها الا ان المذكور هاهنا غير ما تقدم ذكره وذلك لان الذين
اثبتوا الشريك لله فرق وطوايف الطايفة الاولى عبدة الاصنام وهم يقولون الاصنام شركاء الله في العبودية ولكنهم
معترفون بان هذه الاصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والتكوين الطايفة الثانية من المشركين الذين يقولون
مدبر هذا العالم هو الكواكب وهولاء فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة
الوجود لذواتها محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهولاء هم الذين
حكى الله عنهم ان الخليل صلوات الله عليه ناظرهم بقوله لا احب الافلين وشرح هذا الدليل قد مضى والطايفة
الثالثة من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم بما فيه من السموات والارض الهان احدهما فاعل الخير والثاني
فاعل الشر والمقصود من هذه الاية حكاية مذهب هولاء فهذا امور تقرير نظم الايات والتنبيه على ما فيها من الفوايد
فروي عن ابن عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت في الزنادقة الذين قالوا ان الله تعالى وابليس اخوان
فالله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والخيرات وابليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور واعلم
ان هذا القول الذي ذكره ابن عباس احسن الوجوه المذكورة في هذه الاية وذلك لان بهذا الوجه يحصل لهذه الاية
مزيد فايدة مغاير لما سبق ذكره في الاية المتقدمة قال ابن عباس والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملايكة والروحانيون لا يرون بالعيون
فصارت كانها مستترة من العيون فبهذا التاويل اطلق لفظ الجن عليها واقول هذا مذهب المجوس وانما قال
ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم زردشت انه نزل عليه من عند الله
مسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى بالزندي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كل ما
في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا
فالاكثرون منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة والاقلون منهم قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين
فقد اتفقوا على انه شريك الله في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله وشروره من ابليس فهذا شرح ما قاله
ابن عباس رضي الله عنه فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم
اثبتوا لله شركاء والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملايكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملايكة فيهم كثرة
عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الارواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة
عظيمة وهي تلقي الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله مع عسكره من الملايكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين
فلهذا السبب حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول اذا عرفت هذا فنقول
قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله في ملكه ولتقريره من وجهين الاول
انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم معترفون بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث اذا ثبت هذا فنقول كل محدث
فله خالق وموجد وما ذاك الا الله سبحانه فهولاء المجوس يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس
اصلا لجميع الشرور والافات والمفاسد والقبايح والمجوس سلموا ان خالقه هو الله سبحانه وتعالى فحينئذ قد سلموا ان اله
العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبايح والمفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد من الهين يكون احدهما
فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرور لان بهذا الطريق ثبت ان اله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الاعظم
وقوله تعالى وخلقهم اشارة الى انه تعالى هو الخالق لهولاء الشياطين على مذهب المجوس واذا كان خالقا لهم فقد
عرفوا بكون اله الخير فاعلا لاعظم الشرور واذا اعترفوا بذلك سقط قولهم لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله اخر
والوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله وخلقهم ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في اصول الدين
ان ما سوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ما سوى الواحد الحق فهو محدث فيلزم القطع بان ابليس
وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وحينئذ يعود الالزام المذكور على ما قررناه
فهذا تقرير المقصود الاصلي من هذه الاية وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** قوله وجعلوا لله شركاء الجن
معناه وجعلوا الجن شركاء لله فان قالوا فما فايدة التقديم قلنا قال سيبويه وهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه
اعني فالفايدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريكا سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا
هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرى الجن بالرفع والنصب والجر اما وجه النصب
فالمشهور انه بدل من شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل فلو قيل وجعلوا لله الجن

لم يكن

لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله عطف بيان واما وجه القراءة بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا لله شركا فهذا الكلام
لو وقع الاقتصار عليه لصح ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن فكانه قيل ومن اوليك الشركاء فقيل الجن واما
وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين **المسئلة الثالثة** اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة
اوجه فالاول ما ذكرناه من ان المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر والقول
الثاني ان الكفار كانوا يقولون الملايكة بنات الله وهولاء يقولون المراد من الجن الملايكة وانما حسن الاطلاق لهذا
الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملايكة مستترون عن الاعين وكان يجب على هذا القول ان يبين انه
كيف يلزم من قولهم الملايكة بنات الله قولهم بجعل الملايكة شركا حتى يتم انطباق لفظ الاية على هذا المعنى ولعله
يقال ان هولاء كانوا يقولون الملايكة مع انها بنات الله فهي مدبرة لاحوال هذا العالم وحينئذ يحصل الشرك و
والقول الثالث وهو قول الحسن وطايفة من المعتزلة ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول
بالشرك فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا الوجه قايلين بكون الجن شركاء لله تعالى والحق
هو القول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملايكة بنات الله فهذا
باطل من وجوه الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم فالقول باثبات البنات
لله ليس الا قول من قال الملايكة بنات الله ولو فسرنا قوله وجعلوا لله شركا الجن بعين هذا المعنى لزم منه التكرار
في الموضع الواحد وانه لا يجوز والوجه الثاني في ابطال هذا المذهب ان العرب قالوا الملايكة بنات الله واثبات الولد
لله غير واثبات الشريك له غير والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى ميز بينهما في قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد ولو كان احدهما عين الاخر لكان هذا التفصيل في هذه السورة عبثا الوجه الثالث ان القايلين بيزدان
واهرمن يصرحون باثبات شريك لله العالم في تدبير هذا العالم فصرف هذا الوجه عنه وحمله على اثبات البنات
صرف للفظ من حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول الثاني وهو قول من يقول المراد من هذه
الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الاصنام فهذا في غاية البعد لان الداعي الى القول بالشرك
لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا فلو حملنا هذه الاية على هذا المعنى
لزم وقوع التكرير من غير فايدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصا فوجب
سقوط هذين القولين وظهر ان الحق هو القول الذي قررناه وقويناه واما قوله تعالى وخلقهم ففيه مباحث
البحث الاول اختلفوا في ان الضمير في قوله خلقهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه عايد الى الجن والمعنى انهم
قالوا الجن شركاء الله ثم ان هولاء القوم اعترفوا بان اهرمن محدث ثم ان في المجوس من يقول انه تعالى فكر في مملكة
نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب فتولد الشيطان عن ذلك العجب ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه
فتولد من شكه الشيطان فهولاء معترفون بان اهرمن محدث وان محدثه هو الله تعالى فامتنع جعله شريكا لله في تدبير العالم
لان الخالق اقوى واكمل من المخلوق وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوي الكامل محال والقول الثاني ان
الضمير عايد الى الجاعلين وهم الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا القول عندي ضعيف لوجوه احدها
انا اذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعا تاما كاملا في ابطال ذلك المذهب واذا
حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فايدة وثانيها ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب واقرب المذكورات
في هذه الاية هو الجن فوجب ان يكون الضمير عايدا اليه البحث الثاني قال صاحب الكشاف قرى وخلقهم اي اختلاقهم
الافك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبايحهم الى الله في قولهم والله امرنا بها ثم قال وخرقوا له بنين وبنات بغير
علم وفيه مباحث البحث الاول اقول انه تعالى حكى عن قوم انهم اثبتوا ابليس شريكا لله ثم بعد ذلك حكى عن اقوام
انهم خرقوا بنين وبنات اما الذين اثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات
فهم العرب الذين يقولون الملايكة بنات الله وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول
وذلك لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فولده اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا يكون فان كان
واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قايما بذاته لا تعلق له في وجوده بالاخر ومن كان كذلك لم يكن ولدا البتة
لان الولد مشعر بالفرعية والحاجة واما ان كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بايجاد واجب
الوجود لذاته فيكون عبدا له لا ولدا له فثبت ان من عرف الاله ما هو امتنع منه ان يثبت له البنات والبنين الحجة
الاخرى ان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه بعد فنائه وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك
لم يعقل الولد في حقه الحجة الثالثة ان الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من اجزاء الوالد وذلك انما يعقل

في حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض اجزايه عنه وذلك في حق الاحد الفرد الواجب لذاته محال فحاصل الكلام ان من علم
ان الاله ما حقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم اشارة الى هذه الدقيقة البحث
الثاني قرأ نافع وخرّقوا مشددة الراء والباقون خرقوا خفيفة الراء قال الواحدي الاختيار التخفيف
لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير البحث الثالث قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا قال وخلقوا
واخترقوا وخلقوا واختلقوا واحد وقال الليث يقال تخرق الكذب وتخلقه وحكى صاحب الكشاف انه
سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب تقولها وكان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم
يقول له بعضهم قد خرقها والله ثم قال ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات ثم
انه تعالى ختم الاية فقال سبحانه وتعالى عما يصفون فقوله سبحان الله تنزيه الله عن كل ما لا يليق به واما قوله
تعالى فلا شك انه لا يفيد العلو في المكان لان المقصود ههنا تنزيه الله عن هذه الاقوال الفاسدة والعلو
في المكان لا يفيد هذا المعنى فثبت ان المراد ههنا التعالي عن كل اعتقاد باطل وقول فاسد فان قالوا فعلى
هذا التقدير لا فرق بين قوله سبحانه وبين قوله وتعالى فرق قلنا بلى بينهما فرق ظاهر فان المراد بقوله
سبحانه ان هذا القايل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله تعالى كونه في ذاته متعاليا متقدسا عن تلك
الصفات سواء سبحه احد او لم يسبحه فالتسبيح يرجع الى اقوال المسبحين والتعالي يرجع الى صفته الذاتية التي
حصلت له لذاته لا لغيره

قوله تعالى

بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم

اعلم انه تعالى لما بين فساد قول طوايف من اهل الدنيا من المشركين شرع في اقامة الدلايل على فساد قول من يثبت له الولد فقال
بديع السموات والارض واعلم ان تفسير قوله بديع السموات والارض قد تقدم في سورة البقرة الا انا نذكرها ههنا
الى ما هو المقصود الاصلي من هذه الاية فنقول الابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ولذلك فان من
اتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه ابدع فيه اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى سلم للنصارى
ان عيسى حدث من غير اب ولا نطفة بل انه انما حدث ودخل في الوجود لان الله تعالى اخرجه الى الوجود من غير سبق
الاب اذا عرفت هذا فنقول المقصود من الاية ان يقال انكم اما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه احدثه
على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة ووالد واما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى كما هو المالوف المعهود من كون
الانسان ولدا لابيه واما ان تريدوا بكونه ولدا لله مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين اما الاحتمال الاول
فباطل وذلك لان الله تعالى وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة ووسايط مخصوصة
الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان الامر كذلك لزمهم الاعتراف بان الله خلق السموات والارض من غير
سابقة مادة ولا مدة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون احداثه للسموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه
مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدا له لزم من كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلم كونه والدا له لزم من كونه
مبدعا للسموات والارض ان يكون والدا لهما ولا يقول به قايل فلزم من كونه مبدعا لعيسى ان لا يقتضي كونه والدا له فهذا
هو المراد بقوله بديع السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في السموات والارض ليس على سبيل الابداع
اما حدوث ذوات السموات والارض فقد كان على سبيل الابداع فكان المقصود من الالزام حاصلا بذكر السموات والارض
لا بذكر ما في السموات والارض فهذا ابطال للوجه الاول واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون مراد القوم من الولادة
هو الامر المعتاد المعروف من الولادة في الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الولادة
لا تصح الا ممن كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء فيحتبس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما
تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك
على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة والثاني ان تحصيل الولد بهذا
الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فاما اراد الولد وعجز عن تكوينه
دفعة واحدة عدل الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات فاذا
اراد احداث شيء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق
الولادة فهذا هو المراد من قوله وخلق كل شيء والوجه الثالث وهو ان الولد اما ان يكون قديما او محدثا
لا جايز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره

فامتنع كونه ولدا لغيره فبقي انه لو كان والدا لوجب كونه حادثا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات اما ان يعلم
ان له في تحصيل الولد كمال ونفع او لم يعلم انه ليس الامر كذلك فان كان الاول فلا وقت نفرض ان الله تعالى خلق هذا
الولد فيه الا والداعي الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعي الى ايجاده حاصلا قبله وجب
حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون ذلك الولد ازليا وهو محال وان كان الثاني فقد ثبت ان الله تعالى
عالم بانه ليس في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة في الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه
البتة في وقت من الاوقات وهو المراد من قوله وهو بكل شيء عليم وفيه وجه اخر وهو ان يقال الولد المعتاد
انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة على الله تعالى
مع انها مطلوبة لذاتها وجب ان يقال انه لا وقت الا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه الى تحصيلها قبل
ذلك الوقت لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى ازليا يمتنع من صحة الولد عليه وهذا
هو المراد بقوله وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين
المعلومين واما اثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم عند
العقل فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور ولا مفهوم عند العقل خوضا
في محض الجهالة وانه باطل فهذا هو المقصود من هذه الاية ولو ان الاولين والاخرين اجتمعوا على ان يذكروا
في هذه المسألة كلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله

قوله تعالى

ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل

اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر الحليم الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله وفصل مذاهبهم
على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلايل اللايقة به ثم حكى مذهب من اثبت لله البنين والبنات وبين
بالدلايل القاطعة على فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير
والضد والند ومنزه عن الاولاد والبنات فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل
ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره احد الا انه هو المصلح لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى
ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على تحصيل ما يهمه ومن تامل في هذا النظم والترتيب
في تقرير الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا اصلح منه وفي الاية مسايل

المسألة الاولى قال صاحب الكشاف ذلك اشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو
مبتدا وما بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلك الجامع لهذه الصفات
فاعبدوه على معنى ان من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا سواه
والله اعلم **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلايل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق
وموجد ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والاضداد والانداد ثم انه تعالى اتبع
الدلايل الدالة على وجود الصانع بان نقل قول من اثبت لله شركاء من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى بعد ذلك
اتى بالتوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل
ما تقدم اقامة الدليل على وجود الخالق وزيف دليل من اثبت لله شريكا فهذا القدر كيف اوجب الجزم
بالتوحيد المحض فنقول للعلماء في اثبات التوحيد طرق كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه
الاول قالت المتقدمون الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد فالقول فيه متكافي فوجب القول بالتوحيد
اما قولنا الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه
اله العالم ومدبرا له واما ان الزايد على الواحد فالقول فيه متكافي فلان الزايد على الواحد لم يدل الدليل
على ثبوته فلم يكن اثبات عدد اولى من اثبات عدد اخر فيلزم اما اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال واثبات عدد
معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من ساير الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلان لم يبق الا
القول بالتوحيد والوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات
كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا وموجدا لشيء من حوادث
هذا العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما

منا ذكرنه فاعلا لذلك الفعل مانعا للآخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الآخر وهو
محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد سببا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية والوجه الثالث
في تقرير هذه الطريقة ان نقول هذا الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا الها
ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا يكون فان كان مشاركا للاول
في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل
التعدد ولا الاثنينية واذا حصل الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون
فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما وان لم يكن ذلك
المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه
الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كاف لتدبير العالم والالهية وان الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها
الله تعالى هاهنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكره في سائر السور **المسئلة
الثالثة** تمسك اصحابنا بقوله خالق كل شيء على انه تعالى هو الخالق لاعمال العباد قالوا اعمال العباد اشياء
والله تعالى خالق لكل شيء بحكم هذه الآية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا في الكلام في هذا الدليل
في كتاب الجبر والقدر ونكتفي هاهنا من تلك الكلمات بنكت قليلة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما
الا انه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم احدها انه تعالى قال خالق
كل شيء فاعبدوه ولو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شيء لصار تقدير الآية انا خلقت اعمالكم فافعلوها انتم باعيانها
مرة اخرى ومعلوم ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته
اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لانه تعالى لا يليق به ان يتمدح بخلق الزنا واللواطة والكفر وثالثها
انه تعالى قال بعد هذه الآية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد
مستقلا بالفعل والترك وانه لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى
اذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده الله امتنع منه الدفع واذا لم يوجده الله
امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمنع
ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ثبت ان ذكر قوله قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب
تخصيص ذلك العموم ورابعها ان هذه الآية مذكورة عقيب قوله وجعلوا لله شركاء الجن وقد بينا ان المراد
منه رواية مذهب المجوس في اثبات الالهين للعالم احدهما يفعل اللذات والخيرات والآخر يفعل الآلام و
الآفات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شيء يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب وذلك
انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والامراض والآلام واذا
حملنا قوله خالق كل شيء على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد قالوا فثبت ان هذه الدلائل الاربعة توجب
خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى خالق كل شيء والجواب ان نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة
ظاهر هذه الآية وتقريره ان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي
توجب الفعل وذلك يقتضي كونه خالقا لافعال العباد واذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع
زالت الشكوك والشبهات **المسئلة الرابعة** قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه يدل على ترتيب
الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء
مشعر بالسببية فهذا يقتضي ان يكون كونه تعالى خالق الاشياء هو الموجب لكونه معبودا على الاطلاق والاله هو
المستحق للمعبودية فهذا يشعر بصحة ما يقوله بعض اصحابنا من ان الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع والايجاد
والاختراع **المسئلة الخامسة** احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات
وعلى كون القرآن مخلوقا اما نفي الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك
العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شيء يقتضي كونه
تعالى خالقا لكل الاشياء ادخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا
لنفسه فوجب ان يبقى على عمومه فيما سواه والقول باثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا
العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار
ايجاد ذلك العلم والقدرة الى سبق علم آخر وقدرة اخرى وان ذلك محال واما تمسكهم بهذه الآية على كون

القرآن

القرآن مخلوقا فقالوا القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم لزم كون القرآن مخلوقا لله تعالى اقصى ما
في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى الا ان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص و
لذلك فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وجواب اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم
قادرا بالقدرة وبالدلائل الدالة على ان كلام الله قديم **المسئلة السادسة** قوله تعالى وهو على كل
شيء وكيل المراد منه ان يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره هو ان العبد وان كان يعتقد انه لا اله الا الله وانه
لا مدبر الا الله الا ان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول لولا
الاسباب لما ارتاب المرتاب واذا كان الامر كذلك فقد يتعلق الرجل قلبه بالاسباب الظاهرة فتارة يعتمد
على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير فحينئذ لا ينال الا الحرمان ولا يجد الا تكثير الاحزان والحق
تعالى قال وهو على كل شيء وكيل والمقصود ان يعلم الرجل انه لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا الله
فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهم من المهمات الا اليه **المسئلة السابعة**
انه قال قبل هذه الآية تعالى وخلق كل شيء اشارة الى الماضي اما قوله خالق كل شيء فهو اسم الفاعل وهو
يتناول الاوقات كلها والثاني وهو التحقيق انه تعالى ذكر هناك قوله وخلق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان
نفي الاولاد وهاهنا ذكر قوله خالق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة
مقدمة توجب احكاما كثيرة ونتائج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة مرة ليفرع عليها في كل موضع ما يليق
بها من النتيجة **المسئلة الثامنة** لقائل ان يقول الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا
فقوله لا اله الا هو معناه لا يستحق العبادة الا هو فما الفائدة في قوله بعد ذلك فاعبدوه فهذا يوهم التكرير
والجواب قوله لا اله الا هو معناه لا مستحق للعبادة الا هو وقوله فاعبدوه معناه الامر بالعبادة فصار
التقدير لما ثبت انه لا مستحق للعبادة الا هو فاعبدوه ولا تعبدوا غيره **المسئلة التاسعة**
القوم كانوا معترفين بوجود الله كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله
على احد سوى الله سبحانه كما قال تعالى هل تعلم له سميا فقال ذلكم الله اي الشيء الموصوف بالصفات التي تقدم
ذكرها هو الله ثم قال ربكم يعني الذي رباكم وحسن اليكم باصناف التربية ووجوه الاحسان وهي اقسام
تبلغ في حد الكثرة الى حيث يعجز العقل عن ضبطها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا
هو يعني انكم لما عرفتم وجوه الاله المحسن المفضل المكرم فاعلموا انه لا اله سواه ولا معبود الا اياه ثم قال
خالق كل شيء يعني انما صح قولنا لا اله سواه لانه لا خالق للخلق سواه ولا مدبر للعالم الا هو فهذا الترتيب ترتيب
مناسب مفيد **قوله تعالى**

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير

في هذه الآية مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تجوز رؤيته وعلى ان
المؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه الاول في تقرير هذا المطلوب ان نقول هذه الآية تدل على انه تعالى
تجوز رؤيته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة اما المقام الاول فتقريره
ان الله تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما ساعد الخصم عليه وعليه بنوا استدلالهم في اثبات مذهبهم
في نفي الرؤية واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا
ترى ان المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والارادات والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها
ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جائز
الرؤية وتمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح
وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت
هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الآية دالة على انه تعالى جائز الرؤية بحسب
ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة والدليل عليه ان القائل قائلان قائل قال
يجوز الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته فاما القول بانه تعالى تجوز رؤيته
مع انه لا يراه احد من المؤمنين فهو قول لم يقل به احد من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على

انه تع جائز الرؤية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المؤمنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه
الاية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الاية الوجه الثاني ان نقول المراد بالابصار في قوله
لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب
القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه
وهو يدرك المبصرين ومعتزلة البصرة يوافقونا على انه تعالى يبصر الاشيا فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله تع
وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته فكان تعالى
مرئيا لنفسه وكل من قال انه تعالى جائز الرؤية في نفسه فان المؤمنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الاية دالة على
انه جائز الرؤية وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة وان اردنا ان نزيد هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى
وهو يدرك الابصار المراد اما نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه وكونه مبصرا
لذات نفسه اذا ثبت هذا وجب ان يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة انه لا قائل بالفرق الوجه الثالث في الاستدلال
بالاية ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله تدركه الابصار يفيد ان جميع
الابصار تدركه واذا كان كذلك فقوله لا تدركه يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب
اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل
اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما امن به كل الناس
افاد انه امن به بعض الناس فكذا قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه يدركه بعض
الابصار اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا
يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث انه مجموع عبثا وصون كلام الله عن العبث واجب
الوجه الرابع في التمسك بهذه الاية ما نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى
بحاسة سادسة يخلقها الله يوم القيامة واحتج عليه بهذه الاية وقال دلت هذه الاية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر
وتخصيص الحكم بالشي يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله بغير البصر جائزا في الجملة ولما ثبت ان سائر
الحواس الموجودة الان لا تصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه
فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه الاية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة ه

المسئلة الثانية في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الاية في نفي الرؤية اعلم انهم يحتجون بهذه الاية
من وجهين الاول قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رايته او قال
رايته وما ادركته ببصري فانه يكون كلاما متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلا لو قال
ادركته ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته ببصري فانه يكون كلاما متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة
عن الرؤية اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شي من الابصار في شي من الاحوال والدليل
على صحة هذا العموم وجهان الاول انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر
فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فثبت ان عموم هذه الاية يفيد عموم النفي
عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شي من الاحوال والوجه الثاني في بيان
ان هذه الاية تفيد العموم ان عائشة رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس في ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه ليلة المعراج
تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الاية ولو لم تكن هذه الاية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك
الاستدلال ولا شك انها كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الاية الى هذا الموضع مشتملة على المدح والثنا
وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار ايضا مدح وثنا فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثنا والا لزم ان يقال
ان ما ليس بمدح وثنا وقع في خلال ما هو مدح وثنا وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله اذا ثبت هذا
فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالى والنقص على الله محال فوجب ان
يقال كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم
عن نفسه في قوله وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا
القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب عن الوجه الاول من وجوه الاول
لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان لفظ الادراك في اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال
تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا

وادرك الغلام الحلم اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشي اذا عرفت هذا فنقول
المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار كان ذلك الابصار احاط به فسمي هذه الرؤية
ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع
الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة والذي مع الاحاطة هو المسمى بالادراك فنفي الادراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية
ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض
على كلام الخصم فان قالوا لما بينتم ان الادراك امر مغاير للرؤية فقد افسدتم على نفوسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم
بها في هذه الاية في اثبات الرؤية على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص يوجب
اثبات الاعم اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا الوجه الثاني
في الاعتراض ان نقول هب ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي
وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص وهو الذي قررناه في وجه الاستدلال واما قولهم ان عائشة تمسكت بهذه
الاية في نفي الرؤية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب عن علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه
الى التقليد بالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير
لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الاية على عموم النفي فسقط كلامهم والوجه الثالث ان نقول صيغة الجمع كما تحمل
على الاستغراق فكذا تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة
في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي
موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول
هذه التغيرات لا تدرك الله تعالى الوجه الرابع سلمنا ان الابصار البتة لا تدرك الله فلم لا يجوز حصول ادراك الله
تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما قال ضرار بن عمرو وهو على هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الاية
فائدة والوجه الخامس ثبت ان هذه الاية عامة الا ان الايات الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص
مقدم على العام وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول رؤية الله تع
ام لا والوجه السادس ان نقول بموجب الاية فنقول سلمنا ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون
الله تع فهذا مجموع الاسولة على الوجه الاول واما الوجه الاستدلال الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح
بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث يمتنع رؤيته بل انما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ثم انه تعالى
يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثنا
وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثنا والعلم به ضروري بل اذا كان النفي دليلا على
حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثنا قيل بان ذلك النفي يوجب المدح ومثاله ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم
لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي فان الجماد لا تاخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه
عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته
لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثنا الا اذا دل على
معنى موجود يفيد المدح والثنا وذلك هو الذي قلناه انه يفيد كونه تعالى قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه
ورؤيته فبهذا التقدير فان الكلام ينقلب عليهم فسقط استدلال المعتزلة بهذه الاية من كل الوجوه **المسئلة
الثالثة** اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الاية
ومنفصلة عن علم التفسير والخوض في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها
دالة على صحة الرؤية واما القاضي فانه تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت سليمة وكان المرئي حاضرا
وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهو ان لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا
او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز ان يكون بحضرتنا بوقات
وطبلات ولا نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد
والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تع ممتنع فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة
الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت فلو كان الله بحيث تصح رؤيته لوجب
ان تحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم تحصل الرؤية علمنا انه ممتنع الرؤية والحجة الثانية ان كل ما كان مرئيا
كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان يمتنع رؤيته والحجة الثالثة قال القاضي يقال لهم

كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما بان يقرب منهم او بمقابلهم فيكون حاله معهم بخلاف اهل النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب والحجة الرابعة قال اهل السنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو باطل او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا باطل لانه يوجب انه تعالى مرة يقرب واخرى يبعد وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه في غاية الضعف اما الوجه الاول فيقال لهذا المصنف ان رؤية الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصول سائر الشرائط واجبة فلم قلتم انه يلزم منه ان يكون رؤية الله عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث تصح رؤيته واجبة الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب من هؤلاء المعتزلة ان اولهم واخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة العظيمة التامة والكياسة الشديدة ولم يتنبه احد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال له النزاع بيننا وبينك وقع في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل تجوز رؤيته ام لا فاما ان تدعوا بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او تقولوا انه علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة وان كان الثاني فقولكم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل اعادة لعين الدعوى لان حاصل الكلام انكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل لا تجوز رؤيته لان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى واما الوجه الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لانه تعالى يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها واما الوجه الرابع فيقال له لم لا يجوز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها يقال ان المؤمنين يرون الله في حال دون حال اما قوله فهذا يفضي الى ان يقال انه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا عند الشرائط المذكورة وهو عود الى الطريق الاول وقد سبق جوابه وقوله ثانيا الرؤية اعظم اللذات فيقال له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال فقد اهاهنا فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب **المسئلة الرابعة** في تعديد الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها هاهنا عدا ونحيل في تقريرها الى المواضع اللائقة بها فالاول ان موسى صلوات الله عليه طلب رؤية الله تعالى وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان سيأتي تقريرهما ان شاء الله في سورة الاعراف والحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة الحجة الرابعة التمسك بقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس الحجة الخامسة التمسك بقوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء ربه وكذا القول في جميع الايات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا الحجة السادسة التمسك بقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا فان احد القراءات في هذه الاية ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله سبحانه وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك بغيرها الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله الحجة الثامنة التمسك بقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى وتقرير هذه الحجة سيأتي في تفسير سورة والنجم الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب ان تكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس الحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الاية على انه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار على النزل لا يجوز بل لابد وان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالا من ذلك النزل وما ذاك الا الرؤية الحجة الحادية عشر قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق

الدليل

من هذا الكتاب واما الاخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ستروون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق عليه الجمهور من انه صلى الله عليه وسلم قرا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هي الجنة والزيادة النظر الى وجه الله ومنها ان الصحابة اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى الله ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع عقلا في رؤية ذي الجلال تعالى فهذا جملة الكلام في سمعيات مسئلة الرؤية **المسئلة الخامسة** دل قوله تعالى وهو يدرك الابصار على انه تعالى يرى الاشياء ويبصرها ويدركها وذلك لانه اما ان يكون المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين واذا كان الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائي ولابصار المبصرين وكل من قال ذلك قال انه تعالى يرى جميع المبصرات وان كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين وكل من قال ذلك قال انه يرى جميع المرئيات والمبصرات فعلى كل التقديرات تدل هذه الاية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات **المسئلة السادسة** قوله تعالى وهو يدرك الابصار يفيد الحصر معناه انه تعالى هو يدرك الابصار ولا يدركها غير الله والمعنى ان الامر الذي به يصير الحي رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات امر عجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل بكنهها ومع ذلك فان الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها فيكون المعنى من قوله لا تدركه الابصار هو ان شيئا من القوة المدركة لا تحيط بحقيقته فان عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته فكلت الابصار عن ادراكه وارتعدت العقول عن الوصول الى ميادين عزته وكما ان شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل وادراكه متناول للكل فهذا كيفية نظم هذه الاية **المسئلة السابعة** قوله وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع فوجب المصير فيه الى التاويل وهو من وجوه الاول المراد لطف صنعه في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله الثاني انه سبحانه لطيف في الانعام والرافة والرحمة الثالث انه لطيف بعباده حيث يثني عليهم عند الطاعة ويامرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين او كانوا عصاة والرابع انه لطيف بهم حيث لا يامرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح وقال صاحب الكشاف اللطيف معناه انه يلطف عن ان تدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن

قوله تعالى

قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما قرر هذه البيانات الباهرة والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوى والتبليغ والرسالة فقال قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع البصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الراس فالبصيرة اسم للادراك الكامل التام الحاصل في القلب قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا انها لقوتها وجلائها توجب البصائر لمن عرفها ووقف على حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول البصائر سميت هذه الايات انفسها بالبصائر والمقصود من هذه الاية بيان ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم وما لا يتعلق به اما القسم الاول وهو الذي يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلائل والبينات فيها وانه صلى الله عليه وسلم ما قصر في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات عنها وهو المراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم والقسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم فاقدامهم على الايمان وترك الكفر فان هذا لا يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم بل يتعلق باختياره ونفعه وضره عائد اليه والمعنى من ابصر الحق وامن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه فعلى نفسه عمي واياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم **المسئلة الثانية** في احكام هذه الاية وهي اربعة ذكرها القاضي فالاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا ليستحق بها الثواب لا ان تحمل عليها او يلجا اليها لان ذلك يبطل هذا الغرض والثاني

انه جل جلاله انما دلنا وانما بين لنا لمنافع واغراض تعود الينا لا لمنافع تعود الى الله والثالث ان المراد تبعيد وله عن النظر والتدبر مضر بنفسه ولم يوت الا من قبلها لا من قبل نفسها دبه والرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق وفي انه تعالى يكلف بلا قدرة واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي فلا طريق في الا معارضته بسوال الداعي فانه يهدم كل ما يذكرونه **المسئلة الثالثة** المراد من الابصار العلم ومن العمى الجهل ونظيره قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **المسئلة الرابعة** قال المفسرون فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه اني لا اخذكم بالايمان اخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول اية القتال ناسخة لهذه الاية وهو بعيد وان كان هولاء المفسرون مشغوفين بتكثير النسخ من غير حاجة اليه والحق ما ذهب اليه اصحاب اصول الفقه لان الاصل عدم النسخ فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان والله اعلم

قوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون

اعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع في اثبات النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القران الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من الله ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف الآيات معنى انه تعالى ياتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا درست وفيه مباحث الاول حكى الواحدي في قولهم درست قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه فيخف على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق دريس لانه قد لان والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا القول قريب مما قاله الاصمعي بل هو نفسه لان المعنى يعود فيه الى التذليل والتليين البحث الثاني قرأ ابن كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء وهي قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قارأت على اليهود وقرأوا عليك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى وقالوا ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم اخرون وقرأ ابن عباس درست اي هذه الاخبار التي تتلوها علينا قديمة قد درست وانمحت ومضت من الدرس الذي هو تعفي الاثر وامحاء الرسم قال الازهري من قرأ درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي تتلوه علينا قد تطاول ومر من قولهم درس الاثر يدرس دروسا واعلم ان صاحب الكشاف روى ههنا قراءات اخرى فاحدها ودرست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتد دروسها وثانيها ودرست على البناء للمفعول بمعنى قرئت اي عفيت وثالثها دارست وفسروها بدارست اليهود محمدا ورابعها ودرس اي درس محمد وخامسها دارسات على معنى هي دارسات اي قديمات او ذات درس كعيشة راضية البحث الثالث الواو في قوله وليقولوا درست عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الايات لنلزمهم الحجة وليقولوا فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه البحث الرابع اعلم انه تعالى قال وكذلك نصرف الايات ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الايات وهو امران احدهما قوله وليقولوا درست والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما الوجه الثاني فلا اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف ان يظهر منه البيان والفهم والعلم وانما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا درست لان قولهم للرسول صلى الله عليه وسلم دارست كفر منهم بالقران والرسول وعند هذا الكلام عاد بحث مسئلة الجبر والقدر واما اصحابنا فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال فيقول بعضهم دارست ويزداد كفرا على كفر وتنبيه لبعضهم فيزدادوا ايمانا على ايمان ونظيره قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم واما المعتزلة فقد تحيروا قال الجبائي والقاضي ليس فيه الا احد الوجهين الاول انا نحمل هذه الاثبات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الايات لئلا يقولوا درست ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ومعناه لئلا تضلوا والثاني ان نحمل هذه اللام على لام العاقبة مع التعذر ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الاية ان يقولوا هذا القول عادلين عما يلزم من النظر في هذه الدلائل على هذا

غاية كلام القوم في هذا الباب وللقائل ان يقول اما الجواب الاول فضعيف من وجهين الاول حمل الاثبات على النفي تحريف لكلام الله وتغيير له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا باثباته وذلك يخرجه عن كونه حجة وانه باطل والثاني انه بتقدير ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا انه غير لائق بهذا الموضع وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر ايات القران نجما نجما والكفار يقولون ان محمدا يضم هذه الايات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها اية فاية ثم يظهرها ولو كان هذا بوحي نازل اليه ثم لم ياته بهذا القران دفعة واحدة اذا عرفت هذا فنقول ان تصريف هذه الايات حالا فحالا هو الذي اوقع الشبهة للقوم في ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما ياتي بهذا القران على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام اخرين وعلى ما يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه الايات حالا بعد حال يوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا انما ياتي بهذا القران على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت ان الجواب الذي ذكروه انما يصح لو جعلنا تصريف الايات علة لان يمتنعوا من ذلك القول لانا بينا ان تصريف الايات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا القول واما الجواب الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو ايضا بعيد لان حمل هذا اللام على لام العاقبة مجاز وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا درست لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لقوم يعلمون لام الغرض فقد حصل تقدم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وان الحق ما ذكرنا ان المراد منه عين المذكور في قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ومما يوكد هذا التاويل قوله تعالى ولنبينه لقوم يعلمون يعني انا ما بيناه الا لهولاء فاما الذين لا يعلمون فما بينا الايات لهم ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بيانا الا للمومنين ثبت انه جعله ضلالا للكافرين وهذا ما قلناه والله اعلم

قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين

اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم ينسبونه في اظهار هذا القران الى الافتراء والى انه يدارس اقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرانا ويدعي انه نزل عليه من الله اتبعه بقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه سبحانه لما كان واحدا في الالهية فانه يجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين فاما قوله واعرض عن المشركين فقيل المراد ترك المقاتلة ولذلك قالوا انه منسوخ وهذا ضعيف لان الامر بترك المقاتلة في الحال لا يفيد الامر بتركها دائما واذا كان الامر كذلك لم يجب التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما ياتونه من سفه وان يعدل صلوات الله عليه الى الطريق الذي يكون اقرب الى القبول وابعد عن التنفير والتغليظ

قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل

اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقولهم للنبي صلى الله عليه وسلم انما جمعت هذا القران من مدارسة الناس ومذاكرتهم فكانه تعالى يقول لا تلتفت الى سفاهات هولاء الكفار ولا يثقل عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم فلا ينبغي ان تشغل قلبك بكلامهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمت انه لا يحصل الشرط فعلمنا ان مشية الله تعالى لعدم اشراكهم غير حاصلة قالت المعتزلة ثبت بالدليل انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر والشرك وهذه الاية تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فنحمل مشية الله لايمانهم على مشية الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ونحمل عدم مشيته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الاول لا شك انه تعالى هو الذي اقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه كان مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا عند حصول داع يدعوه الى الايمان والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال

موسى فذلك محض الجهالة والتقليد ولهذا التقدير يبطل الجواب عن السؤالين الاولين واما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بان سبب نزول هذه الاية هو مناظرة اليهود قلنا القائلون بهذا القول قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة الا هذه الاية فانها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه والقول الثاني ان قائل هذا القول اعني ما انزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا الكلام القول قد ذكره بعضهم وهو ان يقال كفار قريش ينكرون نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليه السلام وايضا فما بعد هذه الاية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا تليق الا باليهود وقول من يقول ان اول الاية خطاب مع الكفار واخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب تفكيك نظم الاية وفساد تركيبها وذلك لا يليق باحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بامثال هذه المعجزات لامنا بك فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما السؤال الثاني فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا متشاركين في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى فهذا ما لخصنا في هذا البحث الصعب وبالله التوفيق **المسئلة الرابعة** مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله البتة ثم ان كثيرا من اهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي وما عرفوه حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لانه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها وردت في حق الكفار فهاهنا وردت في حق اليهود او كفار مكة وكذا القول في الموضعين الاخرين وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة والله اعلم **المسئلة الخامسة** في هذه الاية احكام الحكم الاول ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه هذه الاية فان قوله ما انزل الله على بشر من شيء نكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه هذه الاية فان قوله ما انزل الله لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ابطالا له ونقضا عليه ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ولما كان ذلك باطلا ثبت ان النكرة في موضع النفي تعم والله اعلم الحكم الثاني النقض يقدح في صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان من يقول ابدا الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الاية لان اليهودي كان يقول معجزات موسى اظهر واقهر من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثبات النبوة هاهنا ولو كان هذا الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل والله اعلم الحكم الثالث تفلسف الغزالي وزعم ان هذه الاية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وذلك لان حاصله يرجع الى ان موسى انزل الله عليه شيئا وواحد من البشر ما انزل عليه شيء ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الاولى فلم يبق الا انه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فوجب القول بكونها كاذبة فثبت ان دلالة هذه الاية على المطلوب انما يصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف والله اعلم واعلم انه تعالى لما قال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وصف بعده كتاب موسى بصفات فالصفة الاولى كونه نورا وهدى للناس واعلم انه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به يبين الطريق فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الاخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احداهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه تعالى وصف القرآن ايضا بهذين الوصفين في اية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا الصفة الثانية قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأه ابن كثير وابو عمرو يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا فلما وردت هذه الالفاظ على لفظ المغايبة فكذلك القول في البواقي ومن يقرأ بالتاء على

الخطاب فالتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون والدليل عليه قوله وعلمتم ما لم تعلموا فجاء على الخطاب فكذلك ما قبله **المسئلة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله تجعلونه ذات قراطيس اي تودعونه اياها فان قيل فان كل كتاب فلا بد وان يكون يودع في القراطيس فاذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب في ان حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لهم قلنا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لا جرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التورية كتاب وصل الى اهل المشرق والمغرب وعرفه اكثر اهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه ان الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التورية قلنا قد ذكرنا في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير ايات التورية بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بايات القرآن فان قيل هب انه حصل في التورية ايات دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا انها قليلة وما كانوا يخفون من التورية الا تلك الايات فلم قال ويخفون كثيرا قلنا القوم كما يخفون الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك يخفون الايات المشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا اخفاء الاية المشتملة على رجم الزاني المحصن الصفة الثالثة قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم واعلم انه تعالى لما وصف التورية بهذه الصفات الثلاثة قال قل الله والمعنى انه تعالى قال في اول الاية قل من انزل الكتاب الذي من صفته كذا وكذا فقال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاهرة القاطعة لا جرم قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم قل المنزل لذلك الكتاب هو الله ونظيره قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يحاول اقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من احدث الحيوة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل بعينه يقول الله والمقصود انه بلغت هذه الدلالة والبينة الى حيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها سواء اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا هاهنا ثم قال تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من امرهم شيء البتة ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ **المسئلة الثانية** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الاية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الاية فلم يحصل النسخ فيه والله اعلم **قوله تعالى**

وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون

اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قول من قال ما انزل الله على بشر من شيء ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله تعالى على محمد صلعم واعلم ان قوله وهذا اشارة الى القرآن واخبر عنه بانه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة الصفة الاولى قوله انزلناه والمقصود ان تعلم انه من عند الله لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله محمدا صلى الله عليه وسلم بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى انه ليس الامر على هذه الصفة وانه تعالى هو الذي تولى انزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلم الصفة الثانية قوله مبارك قال اهل المعاني كتاب مبارك اي كثير خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية واقول العلوم اما نظرية واما عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه ولا ترى هذه العلوم اكمل واشرف مما تجده في هذا الكتاب ثم قد جرت سنة الله بان الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الاخرة يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي وانا قد نقلت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل بسبب شيء من العلوم شيء من انواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بخدمة هذا العلم الصفة الثالثة قوله مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر في الحقيقة كذلك لان الموجود في سائر الكتب الالهية اما علم الاصول واما علم الفروع اما علم الاصول فيمتنع وقوع التفاوت

اعلم انه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وهي توهم ان هذا الذي جئتنا به لانك تدارس العلماء وتباحث الاقوام الذين عرفوا التورية والانجيل ثم تجمع السور والايات بهذا الطريق ثم انه اجاب عن هذه الشبهة بما سبق ثم ان هذه الاية مشتملة على شبهة اخرى وهي توهم ان هذا القران كيف ما كان امره فليس من جنس المعجزات البتة ولو انك يا محمد جئتنا بمعجزة قوية باهرة لامنا بك وحلفوا على ذلك وبالغوا في تاكيد ذلك الحلف فالمقصود من هذه الاية تقرير هذه الشبهة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما مثبتا للشيء واما نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر الى طريق به يتوسل الى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة الى ذكر الحلف انما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الى مصدق به ومكذب به سموا الحلف بالقسم وبنوا تلك الصيغة على افعل فقالوا اقسم فلان يقسم اقساما وارادوا انه اكد القسم الذي اختاره واحال الصدق الى القسم الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين

المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها الاول قالوا لما نزل قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين اقسم المشركون بالله لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها فنزلت هذه الاية الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم خبرنا ان موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء وان عيسى احيا الاموات وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فائتنا انت ايضا باية لنصدقك فقال صلى الله عليه وسلم ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل لنا الصفا ذهبا وحلفوا لئن فعل ليتبعونه كلهم اجمعون فقام صلى الله عليه وسلم يدعو فجاء جبريل عليه السلام وقال ان شئت كان ذلك ولئن كان ولم يصدقوا عنده ليعذبنهم وان تركتهم تاب على بعضهم فقال صلى الله عليه وسلم بل يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الاية

المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير قوله جهد ايمانهم وجوها قال الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم اية اختلفوا في المراد بهذه الاية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان عذاب الاستيصال كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها وقوله انما الايات عند الله ذكروا في تفسير لفظة عند وجوها يحتمل ان يكون المعنى ان الله تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الايات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد الا الله تعالى ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم باحداث هذه المعجزات هل تقتضي اقدام هؤلاء الكفار على الايمان او لا ليس الا عند الله ولفظ العندية كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احداثها احدثها فهي جارية مجرى الاشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عند في هذا المعنى كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم ما والمعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير ان تجيئهم هذه الايات فهم لا يؤمنون وقوله انها اذا جاءت لا يؤمنون قرأ ابن كثير وابو عمرو انها بكسر الهمزة على الاستئناف وهي القراءة الجيدة لان الكلام تم عند قوله وما يشعركم اي وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون قال سيبويه سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير ما يدريك انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ذلك ههنا لانه لو قال وما يشعركم انها بالفتح لصار ذلك عذرا لهم هذا كلام الخليل رحمه الله وتفسيره انما يظهر بالمثال فاذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد ان يحضر فلم يحضر فقيل لك لو ذهبت انت بنفسك اليه لحضر كان المعنى انه لو ذهبت اليه بنفسي فانه لا يحضر ابدا وكذا ههنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون معناه انها اذا جاءت امنوا وذلك يوجب مجيء هذه الاية فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون انها بالفتح وفي تفسيره وجوه الاول قال الخليل ان بمعنى لعل تقول العرب ائت السوق انك تشتري لنا شيئا اي لعلك فكانه تعالى قال لعلها اذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم قال

اريني جوادا مات هزلا لانني ارى ما ترين او بخيلا مخلدا

وقال آخر

هل انتم عائجون بنا لانا نرى العرصات ام اثر الخيام

وقال عدي بن حاتم

اعاذل ما يدريك ان منيتي الى ساعة في اليوم او في صباح من الغد

قال الواحدي وفسر على لعل منيتي ويروى صاحب الكشاف في هذا المعنى قول امرئ القيس

عوجا على الطلل المحيل لاننا نبكي الديار كما بكى ابن حزام

قال صاحب الكشاف وتقوي هذا الوجه قراءة لعلها اذا جاءتهم لا يؤمنون الوجه الثاني في هذه القراءة ان تجعل لا صلة ومثاله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكذلك قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون والمعنى انها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج وهذا الوجه ضعيف لان ما كان لغوا كان لغوا على جميع التقديرات ومن قرأ انها على الكسر فكلمة لا في هذه القراءة ليست بلغو فثبت انه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوا قال ابو علي الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون معتدا على الوجه التقدير الثاني واختلف القراء ايضا في قوله لا يؤمنون قرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما يراد به قوم مخصوصون والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وليس كل الناس بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم الاية التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ ابن عامر وحمزة بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة الى الخطاب والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغائبون المقسمون الذين اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون وذهب مجاهد وابن زيد الى ان الخطاب في قوله وما يشعركم للكفار والذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم انكم لا تؤمنون اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرأ تؤمنون بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في قوله يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم تمنوا نزول الاية ليؤمن المشركون

المسئلة الرابعة حاصل الكلام ان القوم طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم معجزات قوية وحلفوا انها لو ظهرت لامنوا فبين تعالى انهم وان حلفوا على ذلك الا انه تعالى عالم بانها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا كان الامر كذلك لم يجب في الحكمة اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الاية تدل على احكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال فالاول انها تدل على انه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لا محالة اذ لو جاز ان لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة لانه اذا كان تعالى لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء امنوا او لم يؤمنوا لم يكن تعليق ترك الاجابة بانهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما فهذه الاية تدل على انه تعالى يجب عليه ان يفعل كل ما في الفعل وهو مجموع القدرة مع الداعي وعلى هذا التقدير فيكون لهذا اللطف اثر في حصول الفعل

قوله تعالى

ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون

وهذا ايضا من الدلائل الدالة على قولنا ان الكفر والايمان بقضاء الله وقدره والتقليب والقلب واحد وهو تحويل الشيء عن وجهه ومعنى تقليب الافئدة والابصار هو انه اذا جاءتهم الايات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم الا انه تعالى اذا قلب قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الايات والمقصود من هذه تقرير ما ذكره في الاية الاولى من ان تلك الايات القاهرة لو جاءتهم لما امنوا بها ولما انتفعوا بها البتة اجاب الجبائي بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به اول مرة في دار الدنيا واجاب الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم من هذا الحد بسبب كفرهم واجاب القاضي بان المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في الايات التي قد ظهرت عندهم يؤمنون بها اخرا كما لم يؤمنوا بها اولا واعلم ان كل هذه الوجوه في نهاية الضعف وليس لاحد ان يعيبنا فيقول انكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع فانا نقول ان هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تاويل ايات الجبر فهم يكررونها في كل اية فنحن ايضا نكرر الجوابات عنها في كل اية فنقول ان القدرة الاصلية صالحة للضدين والطرفين على السوية فاذا لم ينضم الى تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان واذا انضمت الداعية المرجحة اما الى جانب الفعل او الى جانب الترك ظهر الرجحان وتلك الداعية ليست الا من الله تعالى قطعا للتسلسل وتقرير هذه المقدمة بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا يشك فيها عاقل وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف شاء فالقلب كالموقوف بين

داعية الفعل وبين داعية الترك فان حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل وان حصل فيه داعي الترك ترجح
جانب الترك وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان الا بايجاد الله وتكوينه عبر عنهما باصبعي الرحمن والسبب في حسن
هذه الاستعارة ان الشيء الذي يحصل بين اصبعي الانسان يكون كامل القدرة عليه فان شاء امسكه وان شاء اسقطه
فها هنا ايضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة وكان صلى الله
عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك والمراد من قوله مقلب القلوب انه تارة يقلبه من
داعي الخير الى داعي الشر وبالعكس اذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم محمول
على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة فيما ذكروه من التاويلات
المستكرهة وانما قدم الله تعالى ذكر تقليب الافئدة على تقليب الابصار لان موضع الدواعي والصوارف هو القلب
فاذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر اليه شاء ام ابى واذا حصلت الصوارف في القلب انصرف عنه البصر
وان كان يبصره في الظاهر الا انه لا يصير ذلك الابصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله
تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا فلما كان المعمول هو القلب
واما السمع والبصر فهما التان للقلب كانا لا محالة تابعين للقلب فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلب في هذه
الاية ثم اتبعه بذكر تقليب البصر وفي الاية الاخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم اتبعه بذكر
السمع فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القران فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ
على التكلفات التي ذكروها ونرجع الى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول اما الوجه الذي ذكره الجبائي
فمدفوع لانه تعالى قال ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه فقال ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولا شك
ان قوله ونذرهم انما يحصل في الدنيا فكان هذا سوء النظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير
فائدة واما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف ايضا لانه انما استحق الحرمان من تلك الالطاف والفوائد
بسبب اقدامه على الكفر فهذا هو الذي اوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف يحسن اضافته الى الله
في قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم فتقليب القلب من حالة الى حالة ومن صفة الى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس
الامر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة الا انه لم يدخل التقليب والتبديل في الدليل فثبت ان الوجوه
التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية اما قوله تعالى كما لم يؤمنوا به اول مرة فقال الواحدي رحمه الله فيه وجهان
الاول دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الايات كما لم يؤمنوا بظهور الايات اول مرة
اتتهم الايات مثل انشقاق القمر وغيره من الايات والتقدير فلا يؤمنون في المرة الثانية بظهور الايات كما لم يؤمنوا
به في المرة الاولى واما الكناية في به فيجوز ان يكون عائدا على القران وعلى محمد صلى الله عليه وسلم او على
ما طلبوا من الايات الوجه الثالث قال بعضهم الكاف في قوله كما لم يؤمنوا بمعنى الجزاء ومعنى الاية ونقلب افئدتهم
وابصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان في المرة الاولى يعني كما لم يؤمنوا اول مرة فكذلك نقلب افئدتهم وابصارهم
في المرة الثانية وعلى هذا الوجه فليس في الاية محذوف ولا حاجة فيها الى الاضمار واما قوله تعالى ونذرهم في
طغيانهم يعمهون فالجبائي قال ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك
وغيره لكن نمهلهم فان اقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب تاكيد الحجة عليهم وقال اصحابنا لما قلب
افئدتهم من الحق الى الباطل تركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه ولقائل ان يقول للجبائي انك
تقول اله العالم ما اراد بعباده الا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين في طغيانه ولم لا يخلصه منه على سبيل
الالجاء والقهر اقصى ما في الباب انه ان فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن يسلم
من العقاب اما اذا تركه في ذلك العمه مع علمه بانه يموت عليه فانه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب
العظيم الدائم فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجاء مفسدة واحدة وفي فوات استحقاق
الثواب مع حصول العقاب والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وان يرجح الجانب الذي هو اكثر صلاحا واقل
فسادا فعلمنا ان ابقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان

قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون اعلم انه تعالى بين في هذه الاية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال
بقوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون فبين انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من انزال الملائكة واحياء الموتى حتى

يكلمهم

يكلمهم بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بان يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفي الاية
مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس المستهزئون بالقران كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي
والعاص بن وائل السهمي والاسود بن عبد يغوث الزهري والاسود بن المطلب والحارث بن حنظلة ثم انهم
اتوا الرسول صلى الله عليه وسلم في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملائكة يشهدوا بانك رسول الله او ابعث لنا بعض
موتانا حتى نسالهم احق ما تقول ام باطل او ائتنا بالله والملائكة قبيلا اي كفيلا بما تدعيه فنزلت هذه الاية وقد ذكرنا
مرارا انهم لما اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بان هذه الاية نزلت في الواقعة
الفلانية مشكلا صعبا فاما الذي قررناه وهو ان المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو انهم اقسموا
بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وانه لا فائدة في انزال
الايات واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب فاما الزيادة
عليها فتحكم محض ولا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم
ان لا تستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد باب النبوات **المسئلة الثانية**
قرا نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقرا عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما
في السورتين وقرا ابن كثير وابو عمرو ههنا بالضم وبالفتح وبالكسر قال الواحدي رحمه الله تعالى
قال ابو زيد لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبيلا كله واحد وهو المواجهة قال الواحدي فعلى قول ابي زيد
المعنى في القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ومن الناس من اثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال
اما من قرا قبلا بكسر القاف وفتح الباء فقال ابو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا اي
معاينة روي عن ابي ذر انه قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم اكان ادم نبيا قال نعم كان نبيا كلمه الله قبلا
واما من قرا قبلا فله ثلاثة اوجه احدها ان يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال قبلت بالرجل اقبل
قبالة تكفلت به ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شيء فكفلوا بصحة ما يقول ما امنوا وموضع الاعجاز ان الاشياء
المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فاذا انطق الله الكل واطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من
اعظم المعجزات وثانيها ان يكون قبلا جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا وموضع الاعجاز
هو حشرها بعد موتها ثم انها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موضع واحد وثالثها ان يكون
قبلا بمعنى قبلا اي مواجهة ومعاينة كما فسره ابو زيد اما قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله
المراد من الاية انه تعالى لو اظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لا يؤمنون الا ان
يشاء الله ايمانهم قال اصحابنا فلما لم يؤمنوا دل ذلك على انه تعالى ما شاء منهم الايمان وهذا نص في المسئلة
قالت المعتزلة دل الدليل على انه تعالى اراد الايمان من جميع الكفار والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي في هذه
المسئلة اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما امرهم وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا
لله بفعل الكفر وثالثها لو جاز ان يريد منهم الكفر لجاز ان يامرنا بان نريد منهم الكفر قالوا فثبت بهذه الدلائل
انه تعالى شاء الايمان منهم والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب وطريقه ان نقول انه تعالى شاء من الكل
الايمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ما شاء منهم الايمان على سبيل الالجاء والقهر وبهذا
الطريق يزول الاشكال واعلم ان هذا الكلام ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الايمان الذي سموه بالايمان
الاختياري ان عنوا به ان قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ثم انه يصدر عنها الايمان دون الكفر
لا لداعية مرجحة ولا لارادة مميزة فهذا قول برجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وايضا
فبتقدير ان يكون ذلك معقولا في الجملة الا ان حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا
لمؤثر اصلا لان الحاصل هناك ليس الا القدرة وهو بالنسبة الى الضدين على السوية ولم يصدر من هذا
القادر تخصيص لاحد الطرفين بالوقوع والرجحان فان احد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا
منه بل يكون صادرا لا عن سبب البتة وذلك القول بالفعل والفاعل والتاثير والمؤثر لا يقوله عاقل
واما ان كان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت صالحة الا انه لا تصير مصدرا
للايمان الا اذا انضم الى تلك القدرة حصول داعية الايمان فهذا قول بان مصدر الايمان هو مجموع القدرة
مع الداعي وذلك المجموع يوجب الايمان فهذا اعتراف بالجبر وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه
بالايمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت ان هذا الكلام في غاية القوة

و

والوجه الثاني سلمنا أن الإيمان الاختياري متميز عن الإيمان الحاصل بتكوين الله إلا أنا نقول ولو أننا نزلنا عليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا معناه ما كانوا ليؤمنوا إيمانا اختياريا بدليل أنه عند ظهور هذه الأشياء لا يبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الإلجاء والقهر فثبت أن قوله ما كانوا ليؤمنوا المراد ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال إلا أن يشاء الله والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى منه والإيمان الحاصل بالإلجاء والقهر ليس من جنس الإيمان الاختياري فثبت أنه لا يجوز أن يكون المراد منه الإيمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية.

المسألة الثالثة قال الجبائي قوله تعالى إلا أن يشاء الله يدل على حدوث مشيئة الله تعالى لأنها لو كانت قديمة لم يجز أن يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد إلى البصرة إلا أن يوجد الله وتقريره أنا إذا قلنا لا يكون كذا إلا أن يشاء الله فهذا يقتضي حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة كان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط فيلزم كون الجزاء قديما والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا وإذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير هذا الكلام والجواب أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها بإحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفي في صحة هذا الكلام ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بقوله ولكن أكثرهم يجهلون قال أصحابنا المراد يجهلون بأن الكل من الله وبقضائه وقدره وقالت المعتزلة المراد أنهم جهلوا أنهم يبقون كفارا عند ظهور الآيات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها فكان أكثرهم يظنون

قوله تعالى

وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قوله تعالى وكذلك منسوق على شيء وفي تعيين ذلك الشيء قولان الأول أنه منسوق على قوله كذلك زينا لكل أمة عملهم أي كما فعلنا ذلك كذلك جعلنا لكل نبي عدوا والثاني معناه وجعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الأنبياء فيكون قوله وكذلك عطفا على ما تقدم من الكلام لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء

المسألة الثانية ظاهر قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي أنه تعالى هو الذي جعل أولئك الأعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي أن خالق الخير والشر والطاعة والإيمان والكفر هو الله تعالى أجاب الجبائي عنه بأن المراد بهذا الجعل الحكم والبيان فإن الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل إنه كفره وإن أخبر عن عدالته قيل عدله فكذا ههنا أنه تعالى لما بين للرسول صلى الله عليه وسلم كونهم أعداء له لا جرم قال إنه جعلهم أعداء له وأجاب أبو بكر الأصم عنه بأنه تعالى لما أرسل محمدا إلى العالمين وخصه بتلك المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له ونظيره قول المتنبي

وأنت الذي صيرتهم لي حسدا

وأجاب الكعبي عنه بأنه تعالى لما أمر الأنبياء بعداوتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم وذلك يقتضي صيرورتهم أعداء للأنبياء لأن العداوة لا تحصل إلا من الجانبين فلهذا الوجه جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم أعداء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدا لما بينا أن الأفعال مستندة إلى الدواعي والدواعي حادثة من قبل الله تعالى ومتى كان الأمر كذلك فقد صح مذهبنا ثم ههنا بحث آخر وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الإنسان فإن الرجل قد يبلغ في عداوة غيره إلى حيث لا يقدر البتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه بل قد لا يقدر على إخفاء آثار تلك العداوة ولو أتى بكل تكليف وكل حيلة لعجز عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الإنسان لوجب أن يكون الإنسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد فكيف لا يقول ذلك والشعراء عرفوا أن ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي

يراد من القلب نسيانكم ... وتأبى الطباع على الناقل

والعاشق الذي يشتد عشقه يحتال بجميع الحيل في إزالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن إزالته **المسألة الثالثة** النصب في قوله شياطين فيه وجهان الأول أنه منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني أن يكون قوله عدوا منصوبا

على أنه مفعول ثان والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الإنس والجن عدوا وقوله شياطين الإنس والجن فيه قولان الأول أن المعنى مردة الإنس والجن والشياطين كل عات متمرد من الإنس والجن وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء قالوا إن من الجن شياطين ومن الإنس شياطين وإن الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متمرد من الإنس وهو شيطان الإنس فأغراه بالمؤمن ليفتنه والدليل عليه ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي ذر هل تعوذت بالله من شياطين الجن والإنس قلت هل للإنس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن القول الثاني أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الإنس والقسم الثاني إلى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الإنس والجن ومن الناس من قال القول الأول أولى لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الذين هم الأعداء وهم الشياطين ومنهم من يقول القول الثاني أولى لأن لفظ الآية يقتضي المغايرة وعلى هذا التقدير الشيطان نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس

المسألة الرابعة قال الزجاج وابن الأنباري قوله عدوا بمعنى الأعداء وأنشد ابن الأنباري

إذا أنا لم أنفع صديقي بوده ... فإن عدوي لم يضرهم بغضي

أراد أعدائي فأدى الواحد عن الجمع وله نظائر في القرآن منها قوله ضيف إبراهيم المكرمين وهو جمع وصف للضيف وهو واحد وثانيها قوله والنخل باسقات وثالثها قوله تعالى أو الطفل الذين لم يظهروا ورابعها قوله إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وخامسها قوله كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل أكد الفرد بما يؤكد به الجمع وللقائل أن يقول لا حاجة إلى هذا التكلف والتقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الأنبياء عدوا واحدا إذ لا يجب أن يحصل لكل نبي واحد من الأنبياء الأعداء واحدا أما قوله تعالى يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا فالمراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا واعلم أنه لا يجب أن يكون كل معصية تصدر عن إنسان فإنها تكون بسبب وسوسة الشياطين وإلا لزم التسلسل أو الدور في هؤلاء الشياطين فوجب الاعتراف بانتهاء القبائح والمعاصي إلى قبيح أول ومعصية سابقة حصلت لا بواسطة شيطان آخر إذا ثبت هذا الأصل فنقول إن أولئك الشياطين كما أنهم يلقون الوساوس إلى الإنس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا وللناس فيه مذاهب منهم من قال الأرواح الأرضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة شريرة آمرة بالمعاصي والقبائح وهم الشياطين ثم إن الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بالطاعات والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بتلك القبائح والزيادة فيها وما لم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفس البشرية وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام فالنفس البشرية إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطيبة وكذلك النفوس الخبيثة من جنس الأرواح الخبيثة تنضم إليها ثم إن صفات الطهارة كثيرة وصفات الخبث والنقصان كثيرة وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس إلى جنسه فإن كان في أفعال الخير كان الحاصل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر إلهاما وإن كان في باب الشر كان الحاصل عليها شيطانا وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة إذا عرفت هذا الأصل فنقول إنه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا فيجب علينا تفسير ألفاظ ثلاثة الأول الوحي وهو عبارة عن القول بالإيماء والقول السريع والثاني الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه إذا زينه بالباطل والكذب وكل شيء حسن مموه فهو مزخرف واعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الإنسان ما لم يعتقد في أمر من الأمور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زائد فإنه لا يرغب فيه ولذلك سمي الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم إن كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد فهو الحق والصدق والإلهام وكان صادرا من الملك وإن لم يكن مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مزينا لأنه في اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ويكون باطنه فاسدا باطلا لأن هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا فهذا تحقيق هذا الكلام والثالث قوله غرورا قال الواحدي رحمه الله غرورا منصوب على المصدر وهذا المصدر محمول على المعنى لأن معنى إيحاء الزخرف من القول معنى الغرور فكأنه قال يغرون غرورا والتحقيق فيه أن الغرور هو الذي يعتقد في الشيء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع أنه في نفسه ليس كذلك والغرور إما أن يكون عبارة عن هذا الجهل وظهر مما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن أن يعبر عنه بعبارة أليق ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله تعالى يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وأصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن الكفر والإيمان بإرادة الله والمعتزلة يحملونه على مشيئة الإلجاء وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء فلا فائدة في الإعادة ثم قال تعالى فذرهم وما يفترون قال ابن عباس يريد ما زين لهم

ابليس وغيره قال القاضي هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر والترغيب الكامل في الايمان ويقتضي زوال الغم من قلب الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث يتصور ما اعد الله للقوم على كفرهم من انواع العذاب وما اعد له من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم **قوله تعالى**

وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الصغو في اللغة معناه الميل يقال صغى في المستمع اذا مال بحاسته الى ناحية الصوت انه يصغي ويقال اصغى الاناء اذا اماله وحتى انصب بعضه في البعض ويقال للعمرة اذا امالت العرب صغى واصغى فقوله ولتصغى اليه اي ولتميل **المسئلة الثانية** اللام في قوله ولتصغى لا بد له من متعلق فقال اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شياطين الجن والانس ومن صفته انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة اي انما اوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار قالوا واذا حملنا الاية على هذا الوجه يظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافر اما المعتزلة اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول وهو الذي ذكره الجبائي قال ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب وكذلك قوله وليرضوه وليقترفوا وتقدير الكلام كانه قال للرسول صلى الله عليه وسلم فذرهم وما يفترون ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى اليه افئدتهم وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون والوجه الثاني وهو الذي اختاره الكعبي ان هذه اللام لام العاقبة اي سيؤول عاقبة امرهم الى هذه الاحوال قال القاضي ويبعد ان يقال ان هذه العاقبة تحصل في الاخرة فلا يجوز ان تميل قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان تحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا تؤول الى ان يقبلوا الاباطيل ويرضوا بها والوجه الثالث وهو الذي اختاره ابو مسلم قال اللام في قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة متعلق بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحي الى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون من الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعاني فهذا جملة ما ذكروه في هذا الباب اما الوجه الاول وهو الذي عول عليه الجبائي فضعيف من وجوه ذكرها القاضي فاحدها ان الواو في قوله ولتصغى تقتضي تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام الله وانه لا يجوز واما الوجه الثاني وهو ان يقال هذه اللام لام العاقبة فلانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على حقيقته اولى واما الوجه الثالث وهو الذي ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير فاذا عطفنا عليه قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فهذا ايضا عين التغرير ولا معنى للتغرير الا انه يستميله الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة عين هذه الاستمالة فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه انه يوحي زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى **المسئلة الثالثة** زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحيوة فالحي هو الجزء الذي قامت به الحيوة والعالم هو الجزء الذي قام به العلم وقالت المعتزلة الحي والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي وذلك يدل على قولنا **المسئلة الرابعة** قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا فمنهم من قال المتعلق الاول هو القلب وبواسطته يتعلق النفس بسائر الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق بالنفس الحيوانية والدماغ متعلق بالنفس الناطقة والكبد متعلق بالنفس الطبيعية والاولون تعلقوا بهذه الاية فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة القلب وذلك يدل على ان المتعلق للنفس هو القلب **المسئلة الخامسة** الكناية في قوله ولتصغى اليه عائدة الى زخرف القول وكذلك في قوله وليرضوه واما قوله وليقترفوا ما هم مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب في الاعراف يقال الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة وقال الزجاج ليقترفوا اي ليختلقوا وليكذبوا والاول اصح **قوله تعالى**

أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه لا فائدة في اظهار تلك الايات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه تعالى بين في هذه الاية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه وانما قلنا ان الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين الاول انه تعالى قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن معارضته فظهور هذا المعجز عليه يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته فقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انتم تتحكمون في طلب سائر المعجزات فهل يجوز في العقل ان يطلب غير الله حكما بل كل احد يقول ان ذلك غير جائز ثم قال انه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ الى حد الاعجاز والوجه الثاني من الامور الدالة على نبوته اشتمال التورية والانجيل على الايات الدالة على ان محمدا رسول حق وعلى ان القرآن حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه الاول ان هذا من باب التهييج والالهاب كقوله تعالى ولا تكونن من المشركين والثاني التقدير فلا تكونن من الممترين في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل بالحق والثالث يجوز ان يكون قوله فلا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد والرابع قيل الخطاب وان كان في الظاهر للرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه امته **المسئلة الثانية** قوله والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق قرأ ابن عامر وحفص منزل بالتشديد والباقون منزل بالتخفيف والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مرارا **المسئلة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله افغير الله ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التأويل قال الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق والمعنى انه تعالى حكم حق ولا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة ولا مرتبة فوق حكمه فوجب القطع بصحة هذه النبوة فاما انه هل يظهر سائر المعجزات ام لا فلا تأثير له في هذا الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة المعجز الواحد **قوله**

وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي كلمة ربك بغير الف على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال اهل المعاني الكلمة والكلمات معناها ما جاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب ولا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال ما يبدل القول لدي ومن قرأ كلمات بالجمع قال ان معناها الجمع فوجب ان يجمع في اللفظ ومن قرأ على الواحد فلانهم قالوا الكلمة قد يراد بها الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير في كلمته يعني خطبته فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه صدقا ومعجزا **المسئلة الثانية** في تعلق هذه الاية بما قبلها انه تعالى لما بين في الاية السابقة ان القرآن معجز فذكر في هذه الاية انه تمت كلمة ربك والمراد بالكلمة القرآن اي تم القرآن في كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وقوله صدقا وعدلا اي تمت تماما صدقا وعدلا وقال ابو علي الفارسي صدقا وعدلا مصدران ينتصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة وعادلة فهذا وجه تعلق الاية بما قبلها **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الاية تدل على ان كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة فالصفة الاولى كونها تامة واليه الاشارة بقوله وتمت كلمة ربك وفي تفسير هذا التمام وجوه الاول ما ذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم والثاني انها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون اليه الى يوم القيامة علما وعملا والثالث ان حكم الله هو الذي حصل في الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء فذلك الذي حصل في

الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء ~~فذلك الذي حصل في الازل~~ هو التمام والزيادة عليه ممتنعة وهذا الوجه هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة الصفة الثانية من صفات كلمة الله كونها صدقا والدليل عليه ان الكذب نقص والنقص على الله محال ولا يجوز اثبات ان الكذب على الله محال بالدلائل السمعية لان صحة الدلائل السمعية موقوفة على ان الكذب على الله محال فلو اثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال فهو ايضا يدل على ان الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدي في تفسير قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده كلمة الله فلما دلت هذه الاية على ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم ان الخلف كما امتنع في الوعد فكذلك هو ممتنع في الوعيد الصفة الثالثة من صفات كلمة الله كونها عدلا وفيه وجهان الاول كل ما حصل في القران نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كل ما اخبر الله عن وجوده او عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته اعني كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله لم يلد ولم يولد وقوله لا تاخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن احكام الله في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ويدخل فيه الخبر عن اقسام الله ويدخل فيه الخبر عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة فكل هذه الاقسام داخلة تحت الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي توجه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا او بشرا او جنا او شيطانا وسواء كان ذلك في شرعنا او في شرع الانبياء المتقدمين او في شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم احوالهم الا الله اذا عرفت انحصار مباحث القران في هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمة ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب التكليف وهذا ضبط في غاية الحسن والقول الثاني في تفسير قوله وعدلا ان كل ما اخبر الله عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لانه لا بد وان يكون واقعا وهو بعد وقوعه عدل لان الله منزه عن وصف الظلم الصفة الرابعة من صفات كلمة الله قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال لا مبدل لكلماته والمعنى هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال لا مبدل لكلماته والمعنى ان هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم الا ان تلك الشبهات لا تاثير لها في هذه الدلالة لان تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات اولئك الجهال والوجه الثاني ان يكون المراد انها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والوجه الثالث ان يكون المراد انها مصونة عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوجه الرابع ان يكون المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل التبدل والزوال لانها ازلية والازلي لا يجوز عليه الزوال واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا مبدل لكلمات الله يلزم امتناع ان ينقلب السعيد شقيا وان ينقلب الشقي سعيدا فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه

قوله تعالى

وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين

اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوته بين ان بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان الاضلال لا بد وان يكون مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلاثة اولها المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل ففيه كثرة ومنها القول بالشرك اما كما يقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله تعالى عنه في قوله وجعلوا لله شركاء الجن واما كما يقوله عبدة الكواكب واما كما يقوله عبدة الاصنام وثانيها المباحث المتعلقة بالنبوات اما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا او كما يقوله من ينكر النشور او كما يقوله من ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد وثالثها المباحث المتعلقة بالاحكام وهي كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع اكثر من في الارض فيما يعتقدون من الحكم على الباطل بانه حق او على الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي

عن الطريق الحق والمنهج الصدق ثم قال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم في اثبات مذاهبهم الى تقليد اسلافهم **المسئلة الثانية** تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا رأينا ان الله تعالى ذم الكفار في كثير من ايات القران بسبب كونهم متبعين للظن والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وان يكون في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس موجب لاتباع الظن فوجب الحكم بكونه مذموما محرما لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون عقليا واما ان يكون سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جائز او غير جائز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت الفاظه غير محتملة لوجه اخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع الخلاف فيه بين الامة حيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود الثاني هب انه وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا انه مع ذلك فلا يتم العمل بالقياس الا مع اتباع الظن وبيانه ان التمسك بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان كان مجموعهما او كان احدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن وحينئذ يندرج تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة والجواب لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو مثل ظن الكفار اما لو كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال ثم قال تعالى ان ربك ~~تعلم انك تقوم~~ هو اعلم من ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسيره قولان احدهما ان يكون المراد انك بعد ما عرفت ان الحق ما هو وان الباطل ما هو فلا تكن في قيدهم بل فوض امرهم الى خالقهم لانه تعالى عالم بان المهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد بما يليق بعمله والثاني ان يكون المراد ان هؤلاء الكفار وان اظهروا من انفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون والله تعالى عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل **المسئلة الثانية** قوله ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله فيه قولان الاول قال بعضهم اعلم ههنا بمعنى يعلم والتقدير ان ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين فان قيل هذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله وهو محال قلنا لا شك ان حصول التفاوت في علم الله محال الا ان المقصود من هذا اللفظ ان العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني موضع من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء

قوله تعالى

فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين

في الاية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول الفاء في قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه تقتضي تعلقا بما قبله فما ذلك الشيء والجواب قوله فكلوا مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تاكلوا مما قتلتموه انتم فقال الله للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى بيسم الله السؤال الثاني القوم كانوا يبيحون اكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه وانما النزاع في انهم ايضا كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه والجواب فيه وجهان الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد احلوا الاكل مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط السؤال الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة

ان في قوله ان كنتم بآياته مؤمنين يفيد الاشتراط والجواب التقدير لتكن اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين والمراد انه لو حكم باباحة اكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمنا **قوله تعالى**

وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون الاية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح في الحرفين وقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر بالضم في الحرفين وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح حرم بالضم لمن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه تمسك في فتح قوله فصل بقوله فصلنا الآيات وفي قوله حرم بقوله اتل ما حرم والوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فيجب ان يكون الفعل مسندا الى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى واما الذين قرأوا بالضم في الحرفين فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل لما اجمل في هذه الاية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ما حرم عليكم ولما ثبت وجوب حرم بضم الحاء فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المجمل بعينه وايضا فانه تعالى قال وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا وقوله مفصلا يدل على فصل واما من قرأ فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله فصل قوله قد فصلنا الآيات وفي قوله حرم حرمت عليكم الميتة **المسئلة الثانية** قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اكثر المفسرين قالوا ~~وهو الذي انزل اليكم الكتاب~~ المراد منه قوله تعالى في اول سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من آخر ما انزل الله بالمدينة وقوله فصل يجب ان يكون ذلك المفصل مقدما على هذا المجمل والمدني متاخر عن المكي فيمتنع كونه متقدما بل الاولى ان يقال قوله تعالى بعد هذه الاية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وهذه الاية وان كانت مذكورة بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التاخر لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب شدة المجاعة ثم قال وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير وابو عمرو ليضلون بفتح الياء وكذلك في يونس ربنا ليضلوا وفي ابراهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي لقمان لهو الحديث ليضل وفي الزمر اندادا ليضل وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء وقرأ نافع وابن عامر هاهنا وفي يونس بفتح الياء وفي سائر المواضع بالضم من قرأ بالفتح اشار الى كونه ضالا ومن قرأ بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهذا اقوى في الذم لان كل مضل فانه يجب كونه ضالا وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال **المسئلة الثانية** قوله ليضلون قيل انه عمرو ابن لحي فمن دونه من المشركين لانه اول من غير دين اسماعيل واتخذ البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما حل ما تذبحونه انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاصنام والطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ولا بصيرة عندهم ولا علم **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان القول في الدين بمجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة والاية دلت على ان ذلك حرام ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف **قوله تعالى**

وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون

اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بما يجب تركها بالكلية بقوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجوها الاول ان ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاستسرار به قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا فحرم الله تعالى بهذه الاية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد ما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما عملتم وما نويتم وقال ابن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا يريد ما اخذته بوجه من الوجوه وقال آخرون معنى الاية النهي عن الاثم مع

بيان انه لا يخرج عن كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن ان يقال المراد من قوله وذروا ظاهر الاثم النهي عن الاقدام على الاثم ومن قوله وباطنه ان يطهر بذلك الداعي الى ترك ذلك الاثم خوف الله لا خوف الناس وقال آخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وارادة السوء للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني والندم على الخيرات وهذا ايضا يفسد قول من يقول ان ما يوجد في القلب لا يؤاخذ به اذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن كل هذه الاقسام بهذه الاية ثم قال تعالى ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره فظاهر النص يدل على انه لا بد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واصحابنا زادوا شرطا ثانيا وهو انه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **قوله تعالى**

ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم الاية

اعلم انه تعالى لما بين انه يحل اكل ما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر اسم الله عليه ويدخل فيه الميتة ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكره المشركون وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** نقل عن عطاء انه قال كل ما لم يذكر عليه اسم الله من طعام او شراب فهو حرام تمسكا بعموم هذه الاية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر اسم الله عليه فهو حرام سواء ترك هذا الذكر عمدا او نسيانا وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة ان ترك الذكر عمدا حرم وان ترك نسيانا حل وقال الشافعي يحل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطأ اذا كان الذابح اهلا للذبح وقد ذكرنا هذه المسئلة على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى الا ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعي هذا النهي مخصوص بما ذبح على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون على انه لا يفسق اكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية وثانيها قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسئلة الميتة روي ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب تاكلونه وما يقتله الله فلا تاكلونه وعن ابن عباس انهم قالوا تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله فهذه المناظرات مخصوصة باكل الميتة وثالثها قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الهة الاوثان فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك قال الشافعي فاول الاية وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا ان المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص ومما يؤكد هذا المعنى انه تعالى قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهي مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهي قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار الفسق في هذه الاية مفسرا بما اهل لغير الله به واذا كان كذلك كان قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق مخصوصا بما اهل لغير الله به والمقام الثاني ان نترك التمسك بهذه المخصصات لكن نقول لم قلتم انه لم يوجد ذكر الله هاهنا والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكر الله مع المسلم سواء قال او لم يقل ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب والمقام الثالث وهو ان نقول هب ان هذا الدليل يوجب الحرمة الا ان سائر الدلائل المذكورة في هذه المسئلة توجب الحل ومتى تعارضت وجب ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في الماكولات الحل وايضا يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله كلوا واشربوا ولانه مستطاب بحسب الحس فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل اليه فوجب ان لا يحرم لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اضاعة المال فهذا تقرير الكلام في المسئلة ومع ذلك فنقول الاولى بالمسلم ان يحترز عنه لان ظاهر هذا النص قوي **المسئلة الثانية** الضمير في قوله وانه لفسق الى ماذا يعود فيه قولان الاول ان قوله لا تاكلوا يدل على الاكل لان الفعل يدل على المصدر فهذا الضمير عائد الى هذا المصدر والثاني انه جعل ما لم يذكر اسم الله في نفسه فسقا على سبيل المبالغة واما قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم ففيه قولان الاول ان المراد من الشياطين هاهنا ابليس وجنوده وسوسوا الى اوليائهم من المشركين ليخاصموا محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه في اكل الميتة الثاني قال عكرمة وان الشياطين يعني مردة المجوس ليوحون الى اوليائهم

من مشركي قريش وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس فكتبوا الى قريش وكانت بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم متبعون امر الله ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام فوقع في انفس ناس من المسلمين من ذلك شي فانزل الله هذه الاية ثم قال وان اطعتموهم يعني في استحلال الميتة انكم لمشركون قال الزجاج فيه دليل على ان كل من احل شيئا مما حرم الله او حرم شيئا مما احل الله فهو مشرك وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما سوى الله وهذا هو الشرك **المسئلة الثانية** قال الكعبي الاية حجة على ان الايمان اسم لجميع الطاعات وان كان معناه في اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى وان كان في اللغة مختصا بمن يعتقد ان لله شريكا بدليل انه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في اباحة الميتة شركا وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد من الشرك هاهنا اعتقاد ان لله شريكا في الحكم والتكليف وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط

قوله تعالى

او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المؤمن المهتدي بمنزلة من هو في الظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها فيكون متحيرا على الدوام قال تعالى كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون وعند هذا عادت مسئلة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى ويدل عليه ما سبق ذكره من ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصوله لا بد وان يكون بخلق الله تعالى والداعي عبارة عن علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح فهذا الداعي لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى وقالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه والله لهم الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجوه الاول الدليل القاطع الذي ذكرنا والثاني ان هذا المثل مذكور لتمييز حال المؤمن عن الكافر فيدخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان اخر لزم الذهاب الى غير النهاية فلا بد من مزين اخر للشيطان الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس هو فيما قبل هذه الاية وما بعدها اما ما قبلها فقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم واما ما بعدها فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها **المسئلة الثانية** قوله او من كان ميتا فاحييناه قرا نافع ميتا مشددا والباقون مخففا وقال اهل اللغة الميت مخففا تخفيف ميت ومعناهما واحد ثقل او خفف **المسئلة الثالثة** قال اهل المعاني قد وصف الجماد بانهم اموات في قوله اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وايضا في قوله لينذر من كان حيا وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله وما يستوي الاعمى والبصير وما يستوي الاحياء ولا الاموات فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا جعل الهدى حيوة والمهتدي حيا وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة ~~والوقفة~~ فهو كالموت الذي يوجب السكون وايضا الميت لا يهتدي الى شي والجاهل كذلك والهدى علم وبصيرة والعلم والبصيرة سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة وقوله وجعلنا له نورا يهتدي به في ظلمات الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون هذا النور مغايرا لتلك الحيوة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية لها اربع مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الاصلي مختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط هي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي ان تحصل العلوم البديهية الكلية فيه فهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي ان تركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات النظرية فهي قوله تعالى وجعلنا له نورا والمرتبة الرابعة وهي قوله يمشي به في الناس اشارة الى انه يستحضر لتلك الجلايا القدسية ناظرا اليها فعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ويمكن ان يقال ايضا الحيوة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة عن اتصال نور الوحي والتنزيل به فانه لا بد في

الابصار من امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة لا بد فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا النور القران ومنهم من قال هو نور الدين ومنهم من قال نور الحكمة والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق ما ذكرناه واما مثل الكافر فهو كمن في الظلمات وليس بخارج منها وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشي اذا دام حصوله مع الشي صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة له فاذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية له يعسر ازالتها عنه نعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدي الى وجه خلاصه فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز والوقوف **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين او هو عام في كل مومن وكافر فيه قولان الاول انه خاص بانسانين على التعيين ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس ان ابا جهل رمى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة يومئذ كافر فاخبروا حمزة فجاء حمزة وكان رجع من الصيد وبيده قوس فلقي ابا جهل فضرب راسه بقوسه فقال ابو جهل اما ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب الهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسوله فنزلت هذه الاية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت هذه الاية في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به الا ان ياتينا وحي كما ياتيه فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة قال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل والرواية الرابعة نزلت في عمر بن الخطاب وابي جهل والقول الثاني ان هذه الاية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص محض التحكم وايضا قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الاية المعينة كذا وكذا مشكل الا اذا قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان مراد الله من هذه الاية العامة فلان بعينه **المسئلة الخامسة** هذه الاية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما تحصل من الله وبالله والدلائل العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعي على ما لخصناه وايضا فالعاقل لا يختار الكفر والجهل لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره فان قالوا انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل هذا الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب الى غير النهاية والا وجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا بايجاده وتكوينه وهو المطلوب

قوله تعالى

وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون الاية

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الكاف في قوله وكذلك توجب التشبيه وفيه قولان الاول فكما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها الثاني انه معطوف على ما قبله اي كما زينا للكافرين اعمالهم كذلك جعلنا **المسئلة الثانية** الاكابر جمع الاكبر الذي هو اسم والاية على التقديم والتاخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الاكابر مضافا لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او دليلا او ما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين **المسئلة الثالثة** صار تقدير الاية وجعلنا في كل قرية مجرميها اكابر ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذه الصفة لانه اراد منهم ان يمكروا بالناس وهذا ايضا يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى اجاب الجبائي عنه بان حمل هذه اللام لام العاقبة وذكر غيره انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر **المسئلة الرابعة** قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر والغدر وترويج الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه تحمل الانسان على المبالغة في حفظهما وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من الغدر والمكر والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى ان الله تعالى

حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى
وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون والمراد ما ذكره الله تعالى في اية اخرى وهي قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله
وقد ذكرنا حقيقة ذلك في اول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون
قالت المعتزلة لا شك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه
الاية يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالحكيم الرحيم ان يريد منهم المكر ويخلق فيهم المكر ثم يهددهم
عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة ذكرناها مرارا

قوله تعالى وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالاته الاية

اعلم انه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم
انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من
عند الله وهذا يدل على نهاية حسدهم وانهم انما هم مصرون على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل بل لنهاية الحسد
قال المفسرون قال الوليد بن المغيرة والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فاني اكثر منه مالا
وولدا فنزلت هذه الاية وقال الضحاك اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر الله تعالى
عنه في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر الاية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك ايضا
لانه تعالى قال واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وهذا يدل على ان جماعة منهم
كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الاية يدل على ذلك ايضا وهو قوله وكذلك جعلنا
في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها ثم ذكر عقيب تلك الاية اخبر فقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل
الله وظاهره يدل على ان المكر المذكور في الاية الاولى هو هذا الكلام الخبيث واما قوله تعالى لن نؤمن
حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله ففيه قولان الاول وهو المشهور ان القوم ارادوا ان تحصل لهم النبوة والرسالة
كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم وان يكونوا متبوعين لا تابعين ومخدومين لا خادمين والقول الثاني وهو قول
الحسن ومنقول عن ابن عباس ان المعنى واذا جاءتهم اية من القران تامرهم باتباع النبي صلى الله عليه وسلم قالوا
لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وهو قول مشركي العرب لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله
حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم ما طلبوا
النبوة وانما طلبوا ان تاتيهم ايات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين كي تدل على صحة
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المحققون والقول الاول اقوى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق الا
بالقول الاول ولمن ينصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الايات القاهرة فلو اجابهم الله اليها واظهر
تلك المعجزات على وفق التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة وحينئذ يصلح ان يكون قوله الله اعلم
حيث يجعل رسالاته ~~كالمعنى ان للرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح ان يكون قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته~~ والمعنى
ان للرسالة ~~موضعا مخصوصا~~ لا يصلح وضعها الا فيه فمن كان موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة
فيه كان رسولا والا فلا والعالم بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه واعلم ان من الناس من اختلفوا في هذه
المسالة فقال بعضهم النفوس والارواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض
تشريف من الله واحسان وتفضل وقال اخرون بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها
حرة طاهرة عن علائق الجسمانيات مشرقة بالانوار الالهية مستعلية مؤثرة وبعضها خسيسة كدرة محبة
للجسمانيات فالنفس ما لم تكن من القسم الاول لم تصلح لقبول الوحي والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف
فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف الى مراتب لا نهاية لها فلا جرم كانت مراتب الرسالة مختلفة
فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ومنهم من حصلت له معجزة واحدة او اثنتان وحصل له تبع
قليل عظيم ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا النوع من البحث فيه
استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته تنبيه على دقيقة اخرى وهي ان اقل
ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر والغل والحسد ~~والحقد~~ فكيف يعقل حصول النبوة
والرسالة ~~البراءة~~ مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم
صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم الا بامرين التعظيم والمنفعة والعقاب ايضا لا يتم

الا

يريدون كتابا

جواب عن هذا الكلام واما قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته

الا بامرين الاهانة والضرر وقد ذكرهما في هذه الاية اما الاهانة فقوله سيصيبهم صغار عند الله وانما قدم
ذكر الصغار على ذكر الضرر لان القوم انما تمردوا عن طاعة محمد صلى الله عليه وسلم طلبا للعز والكرامة والله تعالى بين
انه يقابلهم بضد مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان وفي قوله صغار عند الله وجوه
الاول ان يكون المراد ان هذا الصغار انما يحصل في الاخرة حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه الثاني انه يصيبهم صغار
حكم الله وايجابه في دار الدنيا فلما كان ذلك الصغار هو امثله جاز ان يضاف عند الله الثالث ان يكون المراد
سيصيب الذين اجرموا صغار ثم استانف فقال عند الله اي معدهم ذلك والمقصود منه التاكيد الرابع ان يكون
المراد صغار من عند الله وعلى هذا التقدير فلا بد من اضمار كلمة واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد وتحصل
فيهذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد ثم بين ان ذلك انما يصيبهم لاجل مكرهم وكذبهم وحسدهم

قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء الاية

وفي الاية مسائل **المسالة الاولى**
تمسك اصحابنا بهذه الاية في بيان ان الهداية والضلال من الله تعالى واعلم ان هذه الاية كما ان لفظها يدل على قولنا فكذلك
لفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسالة وبيانه ان العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر
فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين ان كانت حاصلة على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر والكفر بدلا من
الايمان الا اذا حصل في القلب داعية اليه وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الباب وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه او
اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فانه ان حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك
الى فعل ذلك الشيء فان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه
ذلك الى تركه وبينا بالدليل ان حصول هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل
اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة
زائد المصلحة واذا حصل الكلام في القلب هذا الاعتقاد مال القلب وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله وهذا
هو انشراح الصدر للايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثلا واذا حصل في القلب انه سبب للمفسدة العظيمة في الدين والدنيا
وانه يوجب المضار الكثيرة فعند هذا ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان لمحمد صلى الله عليه وسلم
وبنبوة عظيمة عنه وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا فصار تقدير الاية ان من اراد الله منه الكفر
قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلي ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القران مشتمل
على هذه الدلالة العقلية واذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القران فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة
لنا في هذه الاية مقامان المقام الاول بيان انه لا دلالة في هذه الاية على قولكم والمقام الثاني مقام التاويل المطابق
لمذهبنا وقولنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان مدار الاية ليس فيها انه تعالى اضل قوما او يضلهم
لانه ليس فيها الا انه متى اراد ان يهدي انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل به كيت وكيت وليس في الاية
انه تعالى يريد ذلك او لا يريد والدليل عليه انه تعالى قال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين تعالى
انه كيف يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله والوجه الثاني انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله
عن الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يرد ان يضله عن الايمان والوجه الثالث انه تعالى بين في اخر الاية انه انما يفعل
هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس ذلك على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون و
والوجه الرابع ان قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهذا يشعر بان جعل الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله
على حصول الضلال وان لحصول ذلك المتقدم اثرا في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول به
واما عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال هو ان الله تعالى يخلقه فيه بقدرته فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه
الاية لا تدل على قولكم اما المقام الثاني وهو ان نفسر هذه الاية على وجه يليق بقولنا فتقريره من وجوه الاول وهو الذي
اختاره الجبائي ونصره القاضي فنقول تقدير الاية ومن يرد الله ان يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه
ولا يزول عنه وتفسير هذا الشرح هو ان الله تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه وهذا النوع
من الالطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا وهي بعد ان يصير الرجل مؤمنا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه
واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا امن عبد واراد ثباته
فحينئذ يشرح صدره اي يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند اراد الله تعالى ان

يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج ثم سال الجبائي نفسه فقال وكيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم بهم ولا حزن واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر انه يفعل بهم ذلك في كل الاوقات فلا يمتنع كونهم في بعض الاوقات طيبي النفوس وسال القاضي نفسه على هذا الجواب سوالا اخر فقال فيجب ان يقطعوا في كل كافر بانه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب عنه بان قال وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة الله وعند ظهور نصرة الله للمومنين وعند ظهور الذلة والصغار فيهم هذا غاية تقرير هذا الجواب والوجه الثاني في التاويل قالوا لم لا يجوز ان يقال فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما راي ان بسببه الايمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة تزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار قالوا فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له فوجب حمل اللفظ عليه والوجه الثالث في التاويل ان يقال حصل في الكلام تقديم وتاخير فيكون المعنى من شرح صدره وثبته بالايمان فقد اراد الله ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان او يهديه الى الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان فقد اراد الله ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان فهو مجموع كلامهم في هذا الباب والجواب عما قالوه اولا من انه تعالى لم يقل في هذه الاية انه يضله بل المذكور فيه انه لو اراد ان يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الاضلال لان حرف الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك جعل الله الرجس على قلوب الذين لا يومنون والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله ومن يرد ان يضله ليس فيه بيان انه يضله عن الدين فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله عن الدين والجواب عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون يدل على انه تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد وكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بانهم لا يومنون فاذا حملنا هذه الاية على هذا الوجه سقط ما ذكروه والجواب عما قالوه رابعا من ان ظاهر الاية يقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس وانزعاج القلب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر الداخل ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه جاز اطلاق لفظ الضيق والحرج عليه فقد سقط هذا الكلام اما الوجه الاول من التاويلات التي ذكروها فالجواب عنه ان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير الضيق والحرج فلما كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر وجب ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المومن زيادة يعرفها كل احد ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل الامر في حزن الكافر والمومن على السوية بل كان الحزن والبلاء في حق المومن اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وقال صلى الله عليه وسلم خص البلاء بالانبياء ثم بالاولياء ثم الامثل فالامثل واما الوجه الثاني من التاويلات الثلاثة فهو ايضا مدفوع لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله الى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح في ذلك الوقت وكذلك القول في قوله المراد ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الاية عليه اخراج الاية من الفائدة واما الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة فهو يقتضي تفكيك الاية وذلك لان الاية تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الله اولا ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل ولا منشرح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية له الى الثبات على الايمان والدلايل اللفظية انما يمكن التمسك بها اذا ابقيناها على ما فيها من التركيبات والترتيبات فاما اذا ابطلناها وازلناها لم يمكن التمسك بشيء منها اصلا وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشيء من الايات وانه طعن في القران واخراج له عن كونه حجة فهذا هو الكلام المفصل على هذه السوالات ثم انا نختم الكلام في هذه المسلة بهذه الخاتمة القاهرة وهي انا بينا ان فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الاية منطبق على هذا المعنى لان تقدير الاية فمن يرد الله ان يهديه قوي في قلبه ما يدعوه الى الايمان ومن يرد ان يضله قوي في قلبه ما يصرفه عن الايمان ويدعوه الى الكفر وقد ثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون كذلك

وعلى هذا التقدير يجميع ما ذكروه من السوالات ساقط **المسلة الثانية** في التفسير الفاظ الاية اما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان الاول قال الليث يقال شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع واقول ان الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ولا شك انه ليس المراد منه ان يوسع صدره فنذكر ما فيما تقدم ولا باس باعادته فنقول اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زايد وخيره راجح مال طبعه اليه وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله فسمي هذه الحالة بسعة النفس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان شره زايد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ومعلوم ان الطريق اذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل اعتقاد ان الامر الفلاني زايد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في القلب فقيل اتسع الصدر له واذا حصل اعتقاد انه زايد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه فقيل ضاق الصدر بسببها كالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه والوجه الثاني في تفسير الشرح يقال شرح فلان امرا اذا اظهره واوضحه وشرح مسلة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق لانه وارد في الاسلام في قوله افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال المفسرون لما نزلت هذه الاية سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له كيف يشرح الله صدره فقال صلى الله عليه وسلم يقذف نورا فيه حتى ينفسح وينشرح فقيل وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال صلى الله عليه وسلم الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت واقول هذا الحديث من ادل الدلايل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الصدر وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال بعمل الدنيا زايد الضرر والشر فاذا حصل الجزم بذلك اما بالبرهان او التجربة او التقليد لا بد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الاخرة وهو المراد عن الانابة الى دار الخلود والنفرة عن الدنيا وهو المراد من التجافي عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل الموت فهو مشتمل على الامرين اعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الاخرة واذا عرفت هذا فحصول الداعي الى الفعل لا بد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فلهذا المعنى اشعر ظاهر الاية بان شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام وكذا القول في جانب الكفر واما قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ففيه مباحث البحث الاول قرا ابن كثير ضيقا ساكن اليا وكذلك في كل القران والباقون مشددة اليا مكسورة فيحتمل ان يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد وهين وهين ولين ولين وميت وميت وقرا نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها قال الفراء هو في كسره وفتحه بمنزلة الوحد والوحد والفرد والفرد والدنف والدنف وقال الزجاج الحرج في اللغة اضيق الضيق ومعناه ذو حرج في صدره ومن قال حرج جعله فاعلا وكذلك رجل دنف بمعنى ذو دنف ودنف نعت البحث الثاني قال بعضهم الحرج بالكسر الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهي الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكى الواحدي في هذا الباب حكايتين احداهما روى عن عبيد بن عمير عن عبد الله بن عباس انه قرا هذه الاية وقال هاهنا احد من بني بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادي الكثير الشجر المستمسك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب الكافر والثانية روى الواحدي رحمه الله عن ابي الصلت الثقفي قال قرا عمر بن الخطاب هذه الاية ثم قال ائتوني رجلا من كنانة واجعلوه راعيا فاتوا به فقال يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار فلا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال عمر كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير اما قوله تعالى كانما يصعد في السماء ففيه بحثان البحث الاول قرا ابن كثير يصعد ساكنة الصاد وقرا ابو بكر عن عاصم يصاعد بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد والباقون يصعد مشددة الصاد والعين بغير الف اما قراة ابن كثير يصعد فهي من الصعود والمعنى انه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود الى السماء فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر واما قراة ابي بكر يصاعد فهو مثل يتصاعد واما قراة الباقين يصعد فهو بمعنى يتصعد فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه البحث الثاني في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا كلف الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وعجز عنه وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان ويعظم نفرته عنه الثاني ان يكون التقدير ان قلبه يتباعد عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السما اما قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون ففيه بحثان البحث الاول الكاف في قوله كذلك تفيد التشبيه وفيه وجهان الاول التقدير ان جعل الرجس عليهم كجعل ضيق الصدر في قلوبهم والثاني قال الزجاج التقدير مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس البحث الثاني اختلفوا في تفسير الرجس فقال ابن عباس هو الشيطان سلطه الله عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطا

الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة وختم تفسير هذه الآية بما روي عن
محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا في امر القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم فاذا كان يوم القيامة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية
وقد اورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى
ما يدل على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لان الذين يقولون هذا القول
هم خصماء الله لانهم يقولون المعاصي خلق الله فاي ذنب لنا حتى تعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته
علينا ولم تخلقنا الا له وما يسرت لنا غيره فهؤلاء لابد وان يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله
مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه فكلامه موافق لما يعامل به من انزال العقوبة فلا يكونون خصماء
الله بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال له سيد منك انك ما عرفت من هذا
خصومات انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة
وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله
اما الذين يكونون خصماء الله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه الاول انه يدعي عليه وجوب الثواب والعوض
ويقول لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء فهذا الذي مذهبه
واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى والثاني ان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في آخر زمن حياته قال
لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات ثم ان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة الى الف
الف سنة ثم اراد ان يقطع عنه تلك النعم لحظة واحدة فلذلك ان يقول الهنا الاله اياك ثم اياك ان تترك ذلك
لحظة واحدة فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية والحاصل ان اقدام ذلك العبد على ذلك الايمان
لحظة واحدة اوجب على الاله ايصال تلك النعم مدة لا آخر لها ولا طريق له البتة الى الخلاص عن هذه العهدة فهذا
هو الخصومة اما من يقول لا حق لاحد من الملائكة والانبياء على الله وكل ما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل واحسان
من الله فهذا لا يكون خصما والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة ما حكي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري لما فارق
مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان يوما من الايام
عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب
مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من العجائز اني اعلمك مسألة فاذكرها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة
من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا
على هذه الحال فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات
النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له ان الصبي لو اراد ان يذهب الى تلك الدرجات العالية التي حصل
فيها اخوه الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لان الله يقول له انما وصل اخوك الى تلك الدرجات العالية بسبب
اتعب نفسه في العلم والعمل وانت ليس معك ذلك فقال ابو الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس
الذنب لي لانك امتني قبل البلوغ فلو امهلتني فربما زدت على اخي الزاهد في الزهد والدين فقال الجبائي يقول
الله تعالى له علمت انك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجب النار فقبل ان تصل الى تلك الحالة راعيت مصلحتك
وامتك حتى تنجو من العقاب فقال ابو الحسن قولي له لو ان الاخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الاسفل من النار
فقال يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين كما علمت من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ كفر علمت مني ذلك فلم راعيت
مصلحته وما راعيت مصلحتي قال الراوي فلما وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائي فلما نظر
الى ابي الحسن علم ان هذه المسألة منه لا من العجوز ثم ان ابا الحسين البصري جاء بعد ازمنة واكثر من بعد الجبائي
فاراد ان يجيب عن هذا السؤال فقال نحن لا نرضى في حق هؤلاء الاخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم
بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم فقال هو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيه وهو انه هل يجب على الله
ان يكلف العبد ام لا قال البصريون التكليف محض التفضل والاحسان وهو غير واجب على الله وقال البغداديون
انه واجب على الله قال فان فرعنا على قول البصريين فلله تعالى ان يقول لذلك الصبي اني طولت عمر الاخ الزاهد
وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلا على اخيك الزاهد بهذا الفضل ان اكون متفضلا عليك بمثله
واما ان فرعنا على قول البغداديين فالجواب ان يقال له ان اطالة عمر اخيك وتوجيه التكليف عليه كان احسانا في حقه
ولم يلزم منه عود مفسدة الى الغير فلا جرم فعلته اما اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة

الى

الى غيرك فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق فهذا تلخيص كلام ابي الحسين البصري سعيا منه في تلخيص
كلام شيخه المتقدم عن سؤال الاشعري بل سعيا منه في تخليص الهه عن سؤال العبد وقال مولانا افضل
العالم امام الدنيا فخر الملة والدين الداعي الى الله رضي الله عنه اقول قبل الخوض في الجواب عن كلام ابي الحسين صحة هذه
المناظرة الدقيقة بين الله وبين العبد انما لزمت على قول المعتزلة فاما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد
وبين الرب فليس للعبد ان يقول لربه لم فعلت كذا ولم ما فعلت كذا فثبت ان خصماء الله هم المعتزلة لا اهل السنة و
ذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول ان الجواب الاول وهو ان اطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل
فيجوز ان يخص به بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع لانه يقال لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع
من ايصاله الى الثاني قبيح من الله تعالى لان الايصال الى هذا الثاني ليس فعلا شاقا على الله ولا يوجب دخول نقصان
في ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثاني محتاج الى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد
الا ترى ان من منع غيره من النظر الى مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك الا ترى ان من منع غيره من الشمع
من غير ان اندفاع ضرر اليه ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا فليكن مقبولا ههنا
وان لم يكن مقبولا البتة في شيء من المواضع فبطل كلية مذهبكم فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب
الثاني فهو ايضا فاسد وذلك لان قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه ان هذا التكليف يوجب لذاته حصول
المفسدة والا لزم ان يحصل هذه المفسدة ابدا في حق الله وانه باطل بل معناه ان الله تعالى علم انه اذا كلف هذا
الشخص فان انسانا آخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فان اقتضى هذا الفعل ان يترك الله تكليفه فلذلك قد
علم من ذلك الكافر انه اذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف
من علم الله من حاله انه يكفر وان لم يجب ههنا لم يجب هناك فاما القول بانه يجب عليه تعالى ترك التكليف
اذا علم ان غيره يختار فعلا قبيحا عند هذا التكليف فلا يجب عليه تركه اذا علم تعالى ان ذلك الشخص يختار
القبيح عند ذلك التكليف فهذا محض التحكم فثبت ان الجواب الذي استخرجه ابو الحسين بلطيف فكره وتنوقه
بعد خمسة ادوار ضعيف وظهر ان خصماء الله هم المعتزلة لا اصحابنا والله اعلم

قوله تعالى

وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون

وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قوله وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الاول
وهو الاقوى عندي انه اشارة الى ما قرره في الآية المتقدمة وهي ان الفعل يتوقف على الداعي وحصول
تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدأ لجميع الكائنات
والممكنات وانما سماه صراطا لان العلم به يؤدي الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه بكونه مستقيما لان قول المعتزلة
غير مستقيم وذلك لان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان توقف على المرجح
لزم ان يقال الفعل لا يصدر عن القادر الا عند انضمام الداعي اليه وحينئذ يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره
ويبطل قول المعتزلة واما ان يتوقف رجحان احد طرفي الممكن على الآخر على مرجح فوجب ان يحصل هذا الاستغناء
في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وابطال القول بالفعل والفاعل والقادر والمؤثر فاما
القول بان هذا الرجحان لا يحتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما تقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير
مستقيم انما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق وذلك يوجب عين مذهبنا فهذا القول هو المختار عندي
في تفسير هذه الآية والقول الثاني ان قوله وهذا صراط ربك اشارة الى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس
يريد هذا الذي انت عليه يا محمد من دين ربك وقال ابن مسعود يعني القرآن والقول الاول اولى لان عود الاشارة
الى اقرب المذكورات اولى واذا ثبت هذا فنقول لما امر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة وجب ان يكون هو
من المحكمات لا من المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ في الامر بالتمسك به والرجوع اليه والتعويل عليه
وجب ان يكون من المحكمات فثبت ان الآية المتقدمة من المحكمات وانه يجب اجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف
فيها بالتأويل **المسألة الثانية** قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه معنى هذا
وذلك ان هذا يتضمن معنى الاشارة كقولك هذا زيد قائما معناه اشير اليه في حال قيامه واذا كان العامل
في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقدم الحال عليه لا يجوز قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد اما قوله قد
فصلنا الآيات لقوم يذكرون فنقول اما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها

بالآخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة في هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة . وأما قوله لقوم يذكرون فالذي أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر في عقل كل أحد أن أحد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر فكأنه تعالى يقول للمعتزلي أيها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر

قوله تعالى **لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون**

اعلم أنه تعالى لما بين عظم نعمه في الصراط المستقيم وبين أنه معدها لقوم يذكرون بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام عند ربهم وفي هذه الآية تشريفات النوع الأول قوله تعالى لهم دار السلام وهذا يوجب الحصر ومعناه لهم دار السلام لا لغيرهم وفي قوله دار السلام قولان الأول أن السلام من أسماء الله تعالى فدار السلام هي الدار المضافة إلى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله والقول الثاني أن السلام صفة الدار ثم فيه وجهان الأول المعنى دار السلامة والعرب تلحق هذه الهاء في كثير من المصادر وتحذفها تقول ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ورضاع ورضاعة الثاني أن السلام جمع السلامة وإنما سميت الجنة بهذا الاسم لأن أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها إذا عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الأول قالوا إنه أولى لأن إضافة الدار إلى الله نهاية في تشريفها وتعظيمها وإكبار قدرها فكان ذكر هذه الإضافة مبالغة في تعظيم الأمر والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين الأول أن وصف الدار بكونها دار السلامة أدخل في الترغيب من إضافة الدار إلى الله والثاني أن وصف الله تعالى بأنه السلام في الأصل مجاز وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام وإذا أمكن حمل هذا الكلام على حقيقته كان أولى النوع الثاني من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله تعالى عند ربهم وفي تفسيره وجوه الأول المراد أنه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة ونظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم إليها وكونهم على ثقة من ذلك الوجه الثاني وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله عند ربهم يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على أن ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين الوجه الثالث أنه قال في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون وقال في صفة المؤمنين في الدنيا أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي وقال أيضا أنا عند ظن عبدي بي وقال في صفتهم يوم القيامة في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال في دارهم لهم دار السلام عند ربهم وقال في ثوابهم جزاؤهم عند ربهم وذلك يدل على حصول كمال صفة العندية بواسطة صفة العبدية النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه الآية وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله سبحانه عند ربهم يدل على قربهم من الله وقوله وهو وليهم يدل على قرب الله منهم ولا نرى في العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة وأيضا فقوله وهو وليهم يفيد الحصر أي لا ولي لهم إلا هو وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور بقوله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهؤلاء الأقوام قد عرفوا من هذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو وأن النافع والضار ليس إلا هو وأن المسعد والمشقي ليس إلا هو وأنه لا مبدأ للكائنات والممكنات إلا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فما كان رجوعهم إلا إليه وما كان توكلهم إلا عليه وما كان أنسهم إلا به وما كان خضوعهم إلا له فلما صاروا بالكلية له لا جرم قال سبحانه وهو وليهم وهذا إخبار بأنه تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبليات ثم قال تعالى بما كانوا يعملون وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فإن العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه أن بين النفس والبدن تعلقا شديدا فكما أن الهيآت الإنسانية قد تنزل من النفس إلى البدن مثل ما إذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر في البدن فيسخن البدن ويحمى فكذلك الهيآت البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس فإذا واظب الإنسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة

قوله تعالى

ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم

خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك ليكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل **المسألة الأولى** ويوم يحشرهم منصوب بمحذوف أي واذكر يوم يحشرهم أو يوم يحشرهم وقلنا يا معشر الجن كان ما لا يوصف لفظاعته **المسألة الثانية** الضمير في قوله ويوم يحشرهم إلى ماذا يعود فيه قولان الأول أنه عائد إلى المعلوم لا إلى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم الله بعثهم والثاني أنه عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا **المسألة الثالثة** في الآية محذوف والتقدير ويوم يحشرهم جميعا فيقول يا معشر الجن ثم يكون هذا القائل هو الله كما أنه هو الحاشر لجميعهم وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون إلا تبكيتا وبيانا لجهة إجرامهم وأن تمردهم في الدنيا ثم تنتهي حالهم في الآخرة إلى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالحق قال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر الجن لا يبعد أن يكلمهم الله بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم ولا ينظر إليهم أما قوله تعالى قد استكثرتم من الإنس فنقول هذا لا بد فيه من التأويل لأن الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الإنس لأن القادر على الجسم وعلى الإحياء والعقل ليس إلا الله فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول أما قوله وقال أولياؤهم من الإنس فالأقرب أن فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قال للإنس توبيخا لأنه حصل من الجن الدعاء ومن الإنس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض المراد منه استمتاع الجن بالإنس والإنس بالجن ثم على هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع وجهان الأول أن معنى هذا الاستمتاع أن الرجل إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت آمنا في نفسه فهذا استمتاع الإنس بالجن وأما استمتاع الجن بالإنس فهو أن الإنسان إذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجن يقول قد سدت الجن والإنس لأن الإنسي قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع أن الإنسان كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء والإنس كالأتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رؤساءهم ومخدوميهم في قليل ولا كثير ولا شك أن هذا الرئيس قد استمتع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالإنس وأما استمتاع الإنس بالجن فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال وهذا أولى من الوجه المتقدم والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الإنس ومن كان يقول من الإنس أعوذ بسيد هذا الوادي قليل والقول الثاني أن قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الإنس خاصة لأن استمتاع الجن بالإنس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر أما استمتاع بعض الإنس ببعض فهو أمر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وأيضا قوله تعالى وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الإنس الذين هم أولياء الجن فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم استمتاع بعض أولئك الأقوام ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا والمعنى أن ذلك الاستمتاع كان حاصلا إلى أجل معين ووقت محدود ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا تنفع واختلفوا في ذلك الأجل أي الأوقات هو قال بعضهم هو وقت الموت وقال آخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم ثالث المراد وقت المحاسبة في القيامة والذين قالوا بالقول الأول قالوا إنه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فإنه يموت بأجله لأنهم أقروا أنا بلغنا أجلنا الذي أجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى قال النار مثواكم أي قال الله تعالى النار مثواكم المقام والمقر والمصير ثم لما كان يبعد أن يكون للإنسان مقام ومقر ثم يموت فيتخلص بالموت عن ذلك المثوى فبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله خالدين فيها ثم قال تعالى إلا ما شاء الله وفيه وجوه الأول أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة لأن في تلك الأحوال ليسوا بخالدين في النار الثاني المراد الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير روي أنهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله تعالى قوما سبق في علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول يجوز أن يكون ما بمعنى من قال الزجاج والقول الأول أولى لأن معنى الاستثناء إنما هو من يوم القيامة إلى قوله ويوم يحشرهم جميعا هو يوم القيامة ثم قال خالدين فيها مثل سعون إلا ما شاء الله من

مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم قال ابو مسلم هذا الاستثناء غير راجع الى الخلود وانما هو راجع الى الخلود وانما هو راجع الى الاجل الموجل لهم فكانهم قالوا وبلغنا الاجل الذي اجلت الذي سميته لنا الامن اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو امنوا لبقوا الى الوصول اليه فتلخيص الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل الا من سبقت ان تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلالته واعلم ان هذا الوجه وان كان محتملا الا انه ترك لترتيب الفاظ هذه الاية ولما امكن اجراء الاية على ظاهرها فلا حاجة الى هذا التكلف ثم قال ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة فكانه يقول انما حكمت لهولاء الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك **المسئلة الرابعة** قال ابو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون المكان لان قوله خالدين فيها حال واسم المصدر يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار اهل ان تقيموا فيها خالدين

قوله تعالى

وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في الاية مسايل فوايد الفايدة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الجن والانس ان بعضهم يتولى بعضا بين ان ذلك انما حصل بتقديره وقضايه فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل على ان الامر كذلك ان القدرة صالحة للطرفين اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت الصداقة وتلك الداعية لا تحدث الا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان انه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وهذا التقدير فصير هذه الاية دليلا لنا في مسئلة الجبر والقدر الفايدة الثانية انه تعالى بين في اهل الجنة ان لهم دار السلام وبين ذلك تعالى انه وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال اهل النار ذكر ان مقرهم ومثواهم النار ثم بين ان اولياهم من يشبههم في الظلم والخزي والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة الفايدة الثالثة كاف التشبيه في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره والتقدير كانه قال كما انزلت بالجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب الدايم الذي لا مخلص منه كذلك نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الفايدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة تنضم الى ما يشاكلها في الخبث وكذا القول في الطاهر فكل احد يهتم بشان من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية **المسئلة الثانية** الاية تدل على ان الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فان ارادوا ان يتخلصوا من ذلك الامير الظالم فليتركوا الظلم وايضا الاية تدل على انه لا بد في الخلق من امير وحاكم لانه تعالى اذا كان لا يخلي الظلمة من امير ظالم فبان لا يخلي اهل الصلاح من امير يحملهم على زيادة الصلاح كان اولى قال عليه السلام لا يصلح للناس الا امير عادل او جاير فانكروا قوله او جاير فقال نعم يؤمن السبيل ويمكن من اقامة الصلوات وحج البيت روي ان ابا ذر سال النبي صلى الله عليه وسلم الامارة فقال انك ضعيف وانها امانة وهي في القيامة خزي وندامة الا من اخذها بحقها وادى ما عليه فيها وعن مالك بن دينار قال جاء في بعض كتب الله انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة فلا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الي اعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون فالمعنى نولي بعض الظالمين بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم والمراد منه ما بينا ان الجنسية علة الضم **قوله تعالى**

يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى شهدنا على انفسنا الاية

اعلم ان هذه الاية من بقية ما يذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيامة وبين تعالى انه لا يكون لهم الى الجحود على ذلك سبيل فيشهدون على انفسهم بانهم كانوا كافرين والمقصود لم يعذبوا الا بالحجة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال اهل اللغة المعشر كل جماعة كان امرهم واحدا ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر وقوله رسل منكم اختلفوا هل كان من الجن رسول ام لا فقال الضحاك الكل من الجن رسولا كالانس وتلا هذه الاية وتلا قوله وان من امة الا خلا فيها نذير ويمكن ان يحتج الضحاك بوجه اخر وهو قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا قال المفسرون والسبب فيه ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فوجب في حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس ليكمل الاستيناس اذا

ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون الجن من الجن والقول الثاني وهو قول الاكثرين انه ما كان من الجن رسول البتة وانما كانت الرسل من بني ادم وما رايت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين واجمعوا على ان المراد بهذا الاصطفاء النبوة فوجب ان النبوة مخصوصة بهولاء القوم فقط واما تمسك الضحاك بظاهر هذه الاية فالكلام عليه من وجوه الاول انه تعالى قال يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم فهذا يقتضي ان رسل الجن والانس يكون بعضا من ابعاض هذا المجموع واذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من ابعاض ذلك المجموع فكان هذا القدر كافيا من حمل هذا اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الاية اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال ان الرسل كانوا من الانس الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبروهم بما سمعوه من الرسل وينذروهم به كما قال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن فاولئك الجن كانوا رسل الله تعالى والدليل عليه انه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم اثنين وتحقيق القول فيه انه تعالى انما بكت الكفار بهذه الاية لانه تعالى ازال العذر وازاح العلة بسبب انه ارسل الرسل الى الكل مبشرين ومنذرين فاذا وصلت البشارة والنذارة الى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من ازاحة العذر وازالة العلة فكان المقصود حاصلا الوجه الثالث في الجواب قال الواحدي قوله تعالى رسل منكم اراد من احدكم وهو الانس وهو كقوله يخرج منهما اللولو والمرجان اي من احدهما وهو الملح الذي ليس بعذب واعلم ان الوجهين الاولين لا حاجة معهما الى ترك الظاهر ولا يجوز المصير الا بدليل منفصل اما قوله تعالى يقصون عليكم اياتي فالمراد التنبيه على الادلة والتاويل وقوله وينذرونكم لقاء يومكم هذا اي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على انفسنا وان قالوا انما السبب في انهم اقروا في هذه الاية بالكفر وجحدوه في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيامة يوم طويل فالاحوال فيه مختلفة فتارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا والمعنى انهم لما اقروا على انفسهم بالكفر فكانه تعالى يقول وانما وقعوا في ذلك الكفر بسبب انهم غرتهم الحيوة الدنيا ثم قال تعالى وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين والمراد انهم وان بالغوا في عداوة الانبياء والطعن في شرايعهم ومعجزاتهم الا ان عاقبة امرهم انهم اقروا بالكفر على انفسهم ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين بانه تشهد عليهم الجوارح الشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار عن الاية وكيف ما كان فالمقصود من شرح احوالهم في القيمة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية والله اعلم واعلم ان اصحابنا يتمسكون بقوله تعالى الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا على انه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العذاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فايدة **قوله تعالى**

ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون

اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا بعد ما بعث اليهم الانبياء والرسل بين بهذه الاية ان هذا هو العدل والحق والواجب وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعثة الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلك واما قوله ان لم يكن ربك مهلك القرى ففيه وجوه احدها انه تعليل والمعنى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة ان هاهنا هي التي تنصب الافعال وثانيها يجوز ان يكون مخففة من الثقيلة والمعنى لانه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لانه ضمير الشان والحديث والتقدير لان الشان والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وثالثها ان يجعل قوله ان لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هولاء مقطوع مصبحين واما قوله بظلم ففيه وجهان الاول ان يكون المعنى وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم اقدموا عليه والثاني ان يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى ظالما لهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون في سورة هود فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الثاني يكون عايدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول اليق بقول اصحابنا لان القول الثاني يوهم انه تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يريد ويفعل ما يريد ولا اعتراض لاحد في شيء من افعاله واما المعتزلة فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم وموافق لمعتقدهم واما اصحابنا فمن فسر الاية بهذا الوجه الثاني قال انه تعالى اذا فعل ذلك لم يكن ظالما ولكنه يكون في صورة الظالم فيما بيننا فوصف بكونه ظالما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون

فليس المراد من هذه الغفلة ان يتغافل المرء عما يوعظ به بل معناه انه لا يبين الله لهم كيفية الحال وانه لا يزيل عذرهم وعللهم
واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل المحض لا يدل على الوجوب
البتة قالوا لانها تدل على انه تعالى لا يعذب احدا على امر من الامور الا بعد بعثة الرسل والمعتزلة قالوا انها تدل من وجه
اخر على ان الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع قال فان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم اما ان يكون
عائدا الى العبد او الى الله تعالى فان كان الاول فهذا يدل على امكان ان يصدر منه الظلم قبل البعثة وانما يكون الفعل ظلما
قبل البعثة الرسل وذلك هو المطلوب وان كان الثاني فهذا يقتضي ان يكون هذا الفعل قبيحا من الله وذلك لا يتم الا مع
الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه

قوله تعالى

وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** قرا ابن عامر وحده بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة **المسلة الثانية** اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال
ولكل درجات مما عملوا وفي الاية قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عام في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل عمل
فله في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة واخرى يترقى منها الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل التام فرتب
على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثاني ان قوله ولكل درجات مما عملوا
مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب
هو الاول **المسلة الثالثة** ان هذه الاية تدل ايضا على صحة قولنا في مسلة الجبر والقدر وذلك لانه تعالى
حكم لكل واحد في وقت معين بفعل معين بدرجة معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبت تلك الدرجة في اللوح المحفوظ
واشهد عليه زمرا من الملايكة المقربين فلو لم تحصل تلك الدرجة لذلك الانسان ليطل ذلك الحكم ولصار ذلك العلم جهلا ولصار
ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون واذا كان الامر كذلك فقد جف
القلم بما هو كاين الى يوم القيامة والسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه **قوله تعالى**

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ

في الاية مسايل **المسلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب
الطاعات وعقاب اصحاب المعاصي والمحرمات وذكر ان لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب
والمذنبين بالعذاب ليس لاجل انه يحتاج الى طاعة المطيعين او ينتقص بمعصية المذنبين فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين
ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ولا سبيل الى تربية هذه الارواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجات
السعداء الابرار الا بترتيب الترغيب للطاعات والترهيب على المحظورات فقال وربك الغني ذو الرحمة ومن رحمته على
الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فنفتقر ههنا الى بيان امرين الاول بيان كونه تعالى غنيا فنقول
انه تعالى غني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل والمستكمل بغيره
ناقص بذاته وهو على الله محال وايضا فكل ايجاب او سلب يفرض فان كانت ذاته كافية في تحققه وجب دوام ذلك الايجاب
او ذلك السلب بدوام ذاته فان لم تكن كافية فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل او عدمه
فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل او عدمه والموقوف على الموقوف على
الشيء موقوف على الشيء فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال
فثبت انه تعالى غني على الاطلاق واعلم ان قوله وربك الغني يفيد الحصر معناه انه لا غني الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود
لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه
وربك الغني اما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات اما بحسب الاحوال
الروحانية وثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما يدخل في الوجود بايجاده وتكوينه وتخليقه
فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهي من الحق وبايجاده وتكوينه ثم ان الاستقرا
دل على ان الخير غالب على الشر فان المريض وان كان كثيرا فالصحيح اكثر منه والجايع وان كان كثيرا لكن الشبعان اكثر والاعمى
وان كان كثيرا الا ان البصير اكثر منه فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة وثبت انها اغلب من الشر والالم والافة
وثبت ان مبدا تلك الخيرات والراحات باسرها هو الله فثبت بهذا البرهان انه تعالى ذو الرحمة واعلم ان قوله تعالى وربك

الغني ذو الرحمة يفيد الحصر معناه انه لا رحمة الا منه والامر كذلك لان الوجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته
والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه والرحمة داخلة فيما سواه فثبت انه لا رحمة الا من الحق فثبت بهذا البرهان
صحة هذا الحصر وثبت انه لا غني الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو فان قال قايل كيف يمكننا انكار رحمة الوالدين
على الولد والمولى على عبده وكذلك ساير انواع الرحمة والجواب ان كلها عند التحقيق من الله ويدل عليه وجوه الاول
لولا انه تعالى القى في قلب هذا الرحيم داعية الرحمة والا لما اقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو الله
كان الرحيم هو الله الا ترى ان الانسان يكون شديد الغضب على انسان قاسي القلب عليه ثم ينقلب رووفا رحيما
عطوفا فانقلابه من الحالة الاولى الى الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعي وثبت ان مقلب القلوب هو الله بالبرهان
قطعا للتسلسل وبالقران وهو قوله ونقلب افيدتهم وابصارهم فثبت انه لا رحمة الا من الله والثاني هب ان ذلك
الرحيم اعطى الطعام والشراب والذهب ولكن لولا صحة المزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الاشياء والا فكيف كان يصح
الانتفاع فالذي اعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة والثالث ان كل من اعطى غيره شيا فهو انما
يعطي لطلب عوض وهو اما الثناء في الدنيا والثواب في الاخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب وهو تعالى يعطي لا لغرض
اصلا فكان هو الرحيم الكريم فثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه
لا غني ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت
انه ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الرحمة والفضل والكرم والجود
والاحسان كما قال في اية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب
واما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام فمما لا يليق بهذا الموضع **المسلة الثانية** اما المعتزلة
فقالوا هذه الاية اشارة الى تلك الدليل الدال على كونه منزها عن فعل القبيح وعلى كونه رحيما محسنا بعباده اما
المطلوب الاول قالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبايح وعالم بكونه غنيا عنها وكل من كان كذلك فانه متعال عن فعل القبيح
اما المقدمة الاولى فتقريرها انما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة اولها ان في الحوادث ما يكون قبيحا نحو الظلم والسفه والكذب
والعبث وهذه المقدمة غير مذكورة في الاية لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات واليه الاشارة بقوله
قبل هذه الاية وما ربك بغافل عما يعملون وثالثها كونه تعالى غنيا عن الحاجات واليه الاشارة بقوله وربك
الغني ذو الرحمة واذا ثبت مجموع هذه المقدمات الثلاثة ثبت انه تعالى عالم بقبح القبايح وعالم بكونه غنيا عنها
واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح اما لعدم علمه واما لجهله بكونه قبيحا واما لاحتياجه
فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبايح وذلك يدل على كونه تعالى منزها عن فعل القبايح متعاليا عنها فحينئذ
نقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال الشاقة وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العقاب والعذاب على
المعاصي وجب ان يكون عادلا فيها فهذا الطريق ينفي الظلم عنه تعالى ثم الفايدة في التكليف الجواب ان التكليف احسان
ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام فقوله وربك الغني اشارة الى المقام الاول وقوله ذو الرحمة اشارة الى المقام
الثاني فهذا تقرير الدلايل التي استنبطها طوايف العقلاء من هذه الاية على صحة قولهم واعلم يا اخي ان الكل
لا يحاولون الا التقديس والتعظيم وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله عليه قال سمعت
الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري كان يقول نظر اهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشية ونظر
المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم
والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطا ومنهم من اصاب ورجا الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله تعالى وربك
الغني ذو الرحمة ثم قال ان يشا يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشا والمعنى انه تعالى لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة
فقد كان يجوز ان يظن ظان انه وان كان ذو الرحمة الا ان لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى انه قادر
على وضع الرحمة في هذا الخلق وقادر على ان يخلق قوما اخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغنا
عن العالمين اكمل واتم والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهولاء ليس لانه لا يمكنه اظهار رحمته الا بخلق هولاء
اما قوله ان يشا يذهبكم فالاقرب ان المراد به الاهلاك ويحتمل الاماتة ايضا ويحتمل ان لا يبلغهم مبلغ التكليف واما
قوله ويستخلف من بعدكم يعني من بعد اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل من فايت واما قوله ما يشا
فالمراد منه خلق ثالث ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا اخر من امثال الجن والانس قال القاضي وهذا
الوجه اقرب لان القوم يعلمون بالعادة انه تعالى قادر على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع
يكون اقوى في دلالة القدرة فكانه تعالى نبه على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين

يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب فمن بعد الظهور انه تعالى لرحمته بهؤلاء الاقوام الحاضرين ابقاهم وامهلهم
ولو شاء لاماتهم وافناهم وابدل بهم سواهم ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال كما انشأكم من ذرية قوم اخرين
لان المرء اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير فوجب ان يكون ذلك لمحض
القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر الله تعالى على تصوير هذه الاجسام بهذه الصورة الخاصة فكذلك
يقدر على تصويرهم مخالفة لها وقرأ القراء كلهم ذرية بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت ذرية بكسر الذال قال الكسائي
هما لغتان ثم قال تعالى انما توعدون لات قال الحسن اي من مجي الساعة لانهم كانوا منكرين واقول فيه احتمال
اخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله انما توعدون لات يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو ات لا
محالة فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك ويقوي هذا الوجه بوجه اخر وهو انه قال
وما انتم بمعجزين يعني لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا فالحاصل انه لما ذكر الوعد جزم بكونه اتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على
قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب

قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون

اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لات امر رسوله صلى الله
عليه وسلم من بعده ان يهدد من ينكر البعث من الكفار فقال يا قوم اعملوا على مكانتكم وفيه مباحث البحث الاول
قرأ ابو بكر عن عاصم مكاناتكم بالالف على الجمع في كل القران والباقون مكانتكم قال الواحدي والوجه الافراد
لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر مفردة وقد تجمع ايضا في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول البحث
الثاني قال صاحب الكشاف المكانة تكون مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان
يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم
وامكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حالة على مكانتك
يا فلان اي اثبت على ما انت عليه ولا تنحرف عنه وقوله انى عامل اي انا عامل على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا
على كفركم وعداوتكم لي فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف تعلمون انا له العاقبة المحمودة وطريقة هذا
الكلام طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهي تفويض الامر اليه على سبيل التهديد البحث الثالث في قوله فسوف تعلمون
من تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء في موضعين من الاعراب وجهين الاول انه نصب لوقوع الامر عليه الثاني
ان يكون رفعا على معنى تعلمون اينا تكون له عاقبة الدار كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين البحث الرابع قوله فسوف
تعلمون من تكون له عاقبة الدار يوهم ان الكافر ليس له عاقبة وذلك مشكل قلنا العاقبة تكون على الكافر ولا
تكون له كما يقول لهم الكرم لا لهم الطفر وفي ضده يقال عليهم الكرم والطفر البحث الخامس قرأ حمزة والكسائي
من يكون بالياء وفي القصص ايضا والباقون بالتاء في السورتين قال الواحدي العاقبة مصدر كالعافية
وتانيثه غير حقيقي فمن انث فكقوله فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة وقال
قد جاءتكم موعظة وفي اية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال انه لا يفلح الظالمون والغرض منه بيان ان قوله
اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف لا انه امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة

قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون

اعلم انه تعالى لما بين قبح طريقتهم في انكار البعث والقيامة
ذكر عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكتهم تنبيها على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم
فمن جملتها انهم يجعلون لله من حروثهم كالتمر والقمح ومن انعامهم كالضان والمعز والابل والبقر نصيبا فقالوا هذا
لله بزعمهم يريد بكذبهم فان قيل اليس ان جميع الاشياء لله فكيف نسبوا الى الكذب في قولهم هذا لله فلنا افرازهم
النصيب نصيبا لله ونصيبا للشيطان هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل
على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد وهو قوله هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وجعل الاوثان شركاءهم لانهم جعلوا
لها نصيبا من اموالهم ينفقونها عليها ثم قال تعالى فما كان لشركائهم وفي تفسيره وجوه الاول قال ابن عباس كان المشركون
يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاوثان نصيبا فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه الصبيان والمساكين

ولا ياكلون منه البتة ثم ان سقط مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه وقالوا ان الله غني عن هذا وان سقط مما جعلوه
للاوثان في نصيب الله اخذوه وردوه الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير الثاني قال الحسن والسدي كان اذا هلك
لاوثانهم شيء اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل والثالث قال مجاهد المعنى اذا انفجر من سقي
ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع قال قتادة اذا اصابتهم القحط
استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم الخامس قال مقاتل ان زكا ونما نصيب الالهة ولم يزك نصيب الله
تركوا نصيب الالهة وان كان بالعكس قالوا لا بد لالهتنا من نفقة فاخذوا نصيب الله واعطوه السدنة فذلك
قوله فما كان لشركائهم يعني من تمام الحرث والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم كانوا
يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال ساء ما يحكمون
وذكر العلماء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة الاول انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب
الله وهو سفه الثاني انهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى الخالق للجميع وهذا
ايضا سفه الثالث ان ذلك الحكم حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع فكان ايضا سفها
الرابع انه لو حسن افراد نصيب للاصنام لحسن افراد النصيب لكل حجر ومدر الخامس انه لا تاثير للاصنام في حصول
الحرث والانعام ولا قدرة لها ايضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان افراد النصيب لها عبثا فثبت بهذه
الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكاية امثال هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول
القائلين بهذه المذاهب وان يصير ذلك سببا في تحقيرهم في عين العقلاء وان لا يلتفت الى كلامهم احد البتة

قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر او من التزويج وهو المراد من هذه
الاية واختلفوا في المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يقتلوا اولادهم خشية العيلة
وسميت الشياطين شركاء لانهم اطاعوهم كقوله اين شركائي الذين كنتم تزعمون من دون الله وقال الكلبي
كان لالهتهم سدنة وخدام وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل اولادهم وكان الرجل يقوم في الجاهلية
فيحلف بالله ان ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله وعلى هذا
القول الشركاء هم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد **المسئلة الثانية**
قرأ ابن عامر وحده زين بضم الزاي وكسر الياء قتل بضم اللام اولادهم بالنصب شركائهم بالجر وقرأ الباقون
زين بفتح الزاي والياء قتل بنصب اللام اولادهم بالجر شركاؤهم بالرفع اما وجه قراءة ابن عامر
فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل شركائهم اولادهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به
وهو الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله فزججتها بمزجة زج القلوص ابي مزادة واذا كان ذلك مستكرها
في الشعر فكيف في القران الذي هو معجز في الفصاحة قالوا والذي حمل ابن عامر على هذه القراءة انه راى في المصاحف
شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك
مندوحة من هذا الارتكاب واما القراءة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله
تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله واذ ابتلى ابرهيم ربه والسبب في تقديم المفعول هو انهم يقدمون
الاهم والذي هم بشانه اعنى وموضع التعجب ههنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل
هذا التقديم ثم قال تعالى ليردوهم والارداء في اللغة الاهلاك وفي القران ان كدت لتردين قال
ابن عباس ليردوهم في النار واللام ههنا محمول على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا قوله وليلبسوا عليهم دينهم اي ليخلطوا لانهم كانوا على دين اسمعيل صلى الله عليه وسلم فهذا الذي
اتاهم بهذه الاوضاع الفاسدة اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه
قال اصحابنا يدل على ان كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشيئة
الالجاء وقد سبق ذكره ثم قال فذرهم وما يفترون وهذا يدل على انهم كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين في ذلك القول

قوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء

بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون اعلم ان هذا النوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهي انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها ان قالوا هذه انعام وحرث حجر فقوله حجر بمعنى محجور كالذبح والطحن ويستوي فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات واصل الحجر المنع سمي العقل حجرا لمنعه عن القبائح وفلان في حجر القاضي اي في منعه وقرا الحسن وقتادة حجر بضم الحاء وعن ابن عباس حرج وهو من التضييق وكانوا يعينون اشياء من حرثهم وانعامهم لالهتهم قالوا لا يطعمها الا من نشاء يعنون خدمة الاوثان والرجال دون النساء والقسم الثاني من انعامهم الذي قالوا فيه وانعام حرمت ظهورها وهي البحائر والسوائب والحوامي وقد مر تفسيره في سورة المائدة والقول الثالث وانعام لا يذكرون اسم الله عليها في الذبح وانما يذكرون عليها اسماء الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال تعالى افتراء عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر مؤكد لان قولهم ذلك في معنى الافتراء ثم قال تعالى سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد قوله تعالى

وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا ياكل منه الاناث وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسئلة الثانية ذكر ابن الانباري في تانيث خالصة ثلاثة اقوال قولين للفراء وقولا للكسائي احدها ان الهاء ليست للتانيث وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية وعلامة ونسابة والداهية والطاغية كذلك يقول هو خالصة لي وخالص لي وهذا قول الكسائي والقول الثاني ان ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مؤنث جاز تانيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ كما في هذه الاية فانه انث خبره الذي هو خالصة لمعناه وذكر قوله ومحرم على اللفظ والثالث ان يكون مصدرا والتقدير ذو خالصة كقولهم عطاء الله عافية والمطر رحمة والرخص نعمة المسئلة الثالثة قرا ابن عامر وان تكن بالتاء ميتة بالرفع وقرا ابن كثير يكن بالياء ميتة بالرفع وقرا ابو بكر عن عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب والباقون يكن بالياء ميتة بالنصب اما قراءة ابن عامر فوجهها انه الحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ واما قراءة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم يكن وخبره مضمر والتقدير وان يكن لهم ميتة وان يكن هناك ميتة وذكر لان الميتة في معنى الميت وقال ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل المسند اليه تانيثه غير حقيقي ولا يحتاج الى اضمار الخبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب والتقدير وان تكن المذكورة ميتة فانث الفعل لهذا السبب واما قراءة الباقين وان يكن بالياء ميتة بالنصب فتاويلها وان يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام وهو مذكر وانتصب قوله ميتة لما كان الفعل مسندا الى الضمير

قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين في الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع بين هذين الامرين في هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فاذا سعى في ابطاله فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الاخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان ياكل طعامه وليس في الدنيا بلاء اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الولادة اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب

لاهلهم

ن

مناك

فكان موجبا لاعظم انواع العقاب والنوع الثاني السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة وذلك لان قتل الولد انما يكون خوفا من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر موهوم لا شك انه سفاهة والنوع الثالث قوله بغير علم فالمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبائح والنوع الرابع تحريم ما احل الله لهم وهو ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يستحق اعظم انواع العذاب والعقاب والنوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم ان الجراءة على الله والافتراء عليه من اعظم الذنوب واكبر الكبائر والنوع السادس الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا والنوع السابع انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق الا انه يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وتحريم ما احله الله لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة قوله تعالى

وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين في الاية مسائل المسئلة

الاولى اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسائل ان تعد والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفير الناس من الالتفات الى قولهم والاغترار بشبهاتهم فلما تمم هذه الاشياء عاد بعدها الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال وهو الذي انشا جنات معروشات واعلم انه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون فالاية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لانه ذكر العنب ثم ذكر النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية المتقدمة متشابها وغير متشابه ثم ذكر في الاية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر تعالى هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وذكر في هذه الاية كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع سعادة جسمانية سريعة الانقضاء والاول اولى بالتقديم فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع المسئلة الثانية وهو الذي انشا جنات اي خلق يقال نشا الشيء ينشا نشاة ونشاء اذا ظهر وارتفع والله ينشيه انشاء اي يظهره ويرفعه وقوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان التي ترسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في قوله معروشات وغير معروشات اقوال الاول ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما للكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه الارض منبسطا والثاني المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ والثالث المعروشات ما يحتاج ان يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجري مجراه وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغني باستوائه وذهابه علوا وقوته عن التعريش والرابع المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه وغير معروشات مما انبته الله وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش وقوله والنخل والزرع قال ابن عباس الزرع هاهنا جميع الحبوب التي تقتات مختلفا اكله اي لكل شيء

منها طعم غير طعم الاخر والاكل كل ما اكل وهاهنا المراد ثمر النخل والزرع ومضى القول في الاكل عند قوله فآتت اكلها
ضعفين وقوله مختلفا نصب على الحال اي انشاه في حال اختلاف اكله فان قيل كيف يعقل انشاه حال
اختلاف اكله وقد انشاه من قبل ظهور اكله واكله ثمره والجواب انه تعالى انشاها حال اختلاف ثمرها
وصدق وهذا الابنا في صدق وانه تعالى انشاها قبل ذلك ايضا وايضا انما نصب على الحال مع انه يوكل بعد
ذلك بزمان لان اختلاف اكله مقدر كما تقول مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا للصيد به غدا
وقرا ابن كثير ونافع اكله بضم الكاف في كل القران واما توحيد الضمير في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه
انه اكتفى باعادة الذكر على احدهما من اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها
والمعنى اليهما وقوله والله ورسوله احق ان يرضوه واما قوله متشابها وغير متشابه فقد سبق تفسيره في الاية
المتقدمة ثم قال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى لما ذكر كيفية
خلقه لهذه الاشياء ذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين بها فقال كلوا من ثمره واختلفوا
ما الفائدة فيه فقال بعضهم الاباحة وقال اخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق
لانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه بل هذا
هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال
بعضهم بل اباح تعالى ذلك ليبين ان المقصد بخلق هذه النعم الاكل وانما قدم ذكر الاكل على التصدق
لان رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله
اليك البحث الثاني تمسك بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر بان الاصل في المنافع الاباحة والاطلاق لان قوله كلوا
خطاب عام يتناول الكل فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وايضا يمكن التمسك به
على ان الاصل عدم وجوب الصوم وان من ادعى ايجابه كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في
اثناء الشهر لا يلزمه قضاء ما مضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام البحث الثالث قوله كلوا يدل
على ان صيغة الامر قد ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع الندب وعند هذا قال بعضهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر فلهذا قالوا الامر يقتضي الاباحة الا انا نقول نعلم بالضرورة
من لغة العرب ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل وان حملها على الاباحة لا يصار اليه الا بدليل منفصل اما
قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ففيه ابحاث البحث الاول قرا ابو عمرو وابن عامر وعاصم حصاده بفتح الحاء والباقون
بكسر الحاء قال الواحدي قال جميع اهل اللغة يقال حصاد وحصاد وجداد وجداد وقطاف وقطاف وجذاذ
وجذاذ قال سيبويه جاؤا بالمصادر حين ارادوا انتهاء الزمان على مثال فعال وربما قالوا فيه فعال البحث الثاني
في تفسير قوله واتوا حقه ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس في رواية عطا يريد به العشر ونصف العشر فيما سقي
بالسواقي وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك فان قالوا كيف تؤدى الزكوة يوم الحصاد والحب في
السنبل وايضا هذه السورة مكية وايجاب الزكوة مدني قلنا لما تعذر اجراء قوله واتوا على ظاهره بالدليل الذي
ذكرتم لا جرم حملناه على تعلق حق الزكوة به في ذلك الوقت والجواب عن السوال الثاني لا نسلم ان الزكوة ما كانت
واجبة في مكة بل النزاع ان الاية مدنية وردت باتحادها الا ان ذلك لا يمنع انها كانت واجبة بمكة وقيل ايضا هذه
مدنية والقول الثاني ان هذا حق في المال سوى الزكوة وقال مجاهد اذا حصدت فحضرك المساكين فاطرح لهم منه
واذا دسته وذريته فاطرح لهم منه واذا كدسته فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكاته والقول الثالث
ان هذا كان قبل وجوب الزكوة فلما فرضت الزكاة نسخ هذا وهو قول سعيد بن جبير والاصح هو القول الاول والدليل
عليه ان قوله تعالى واتوا حقه انما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوما قبل ورود هذه الاية لئلا تبقى هذه الاية مجملة
وقد قال صلى الله عليه وسلم ليس في المال حق سوى الزكوة فوجب ان يكون المراد بهذا الحق حق الزكوة البحث الثالث
قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده بعد ذكر الانواع الخمسة العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان
يدل على وجوب الزكوة في الكل وهذا يقتضي وجوب الزكوة في الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة فان قالوا لفظ الحصاد
مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في اللغة غير مخصوص بالزرع والدليل عليه ان الحصد في اللغة عبارة عن القطع
وذلك يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان
فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الرابع قال ابو حنيفة العشر واجب في القليل والكثير وقال الاكثرون
انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال قوله واتوا حقه يقتضي ثبوت الحق في القليل والكثير

فاذا كان ذلك الحق هو الزكوة وجب القول بوجوب الزكوة في القليل والكثير اما قوله تعالى ولا تسرفوا فاعلم ان لاهل اللغة
في تفسير الاسراف قولان الاول قال ابن الاعرابي السرف تجاوز ما حد لك قال شمر سرف المال ما ذهب منه من غير
منفعة اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئا فقد
اسرف لانه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروي ان ثابت بن قيس بن شماس عمد الى خمسمائة نخلة فجذها ثم قسمها
في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيئا فانزل تعالى واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اي لا تعطوا كله الثاني قال
سعيد بن المسيب لا تسرفوا اي لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان
الاول مجاوزة في الاعطاء والثاني مجاوزة في المنع الثالث قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وهذا
ايضا من باب المجاوزة لانه من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز ما حد له الرابع قال الزهري معناه لا تنفقوا
في معصية الله قال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل في طاعة سبيل الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله كان مسرفا
وهذا المعنى اراد حاتم الطائي حين قيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير وهذا على القول الثاني في معنى السرف فان
من انفق في معصية فقد انفق فيما لا نفع فيه ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف لا يحبه
الله فهو من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل
على ان كل من احبه الله فليس هو من اهل النار وذلك يفيد من بعض الوجوه ان من لا يحبه الله فهو من اهل النار ٥

قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين الاية

اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعها
بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال ومن الانعام حمولة وفرشا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الواو في قوله
تعالى حمولة وفرشا يوجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والتقدير انشا جنات
وانشا من الانعام حمولة وفرشا وذكر اهل اللغة في تفسير الحمولة والفرش واقربها الى التحصيل وجهان الاول ان الحمولة ما تحمل الاثقال
والفرش ما يفرش للذبح او ينسج من صوفه ووبره وشعره للفرش والثاني الحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان
والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد
ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام ثم قال تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشيطان اي في التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه بضم الطاء
وفتحها واسكانها ومعناه طرق الشيطان اي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال تعالى انه لكم عدو مبين اي
بين العداوة باخراج ادم من الجنة وهو القائل لاحتنكن ذريته الا قليلا ثم قال تعالى ثمانية ازواج وفيه بحثان الاول في انتصاب
قوله ثمانية وجهان الاول قال الفراء بالبدل من قوله حمولة وفرشا والثاني ان يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج
البحث الثاني الواحد اذا كان وحده فهو فرد فاذا كان معه غيره من جنسه سمي كل واحد منهما زوجا وهما زوجان بدليل قوله تعالى خلق الزوجين
الذكر والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ثم
قال من الضان اثنين يعني الذكر والانثى والضان ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج وهو جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر
وجمع الضان ايضا الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ومن المعز بفتح العين وسكونها والمعز والمعزى ذوات الشعر ويقال للواحد
ماعز وللجمع معزى فمن قرا المعز بفتح العين فهو جمع ماعز ومعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرا بسكون العين
فهو ايضا جمع ماعز كصاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما انتصاب اثنين فلان تقدير الاية انشا ثمانية ازواج انشا
من الضان اثنين ومن المعز اثنين وقوله قل الذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل
فيه ما قبله قال المفسرون ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بان ذكر الضان
والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب ان يكون كل اناثها حراما
وقوله ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين تقديره وان كان حرم ما اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام
تشتمل على الذكور والاناث هذا ما اطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الاية وهو عندي بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه
الانواع الاربعة اعني الضان والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث الا انه لا يجب ان تكون علة ما حكموا بحرمته محصورة
في الذكورة والانوثة بل علة تحريمها لكونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر الاعتبارات كما انا اذا قلنا انه تعالى حرم

ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه
انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه
الاية وعجب على العاقل ان يذكره في تفسير كلام الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد لا يجوز والاقرب عندي فيه
وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار
يعني انكم لا تقرون بنبوة نبي ولا تعرفون بشريعة شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وذلك يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة
والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة فلما
لم يحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين فهذا
ما عندي في هذه الاية ثم قال تعالى ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا اذ كنتم لا تؤمنون
برسول وحاصل الكلام في هذه الاية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبياء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ولما بين ذلك
قال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسمعيل
والاقرب ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة والتخصيص تحكم محض
قال المحققون اذا ثبت ان من افترى الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد فمن افترى على الله الكذب في مسائل
التوحيد ومعرفة الذات والصفات وفي النبوات والمقالات ومباحث المقالة كان وعيده اشد واشد قال القاضي ودل
ذلك على ان الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله لانه تعالى اذا ذم الضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي هو اعظم منه
اولى بالذم وجوابه انه ليس كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله الا ترى ان الجمع بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة
عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم منا وليس بمذموم من الله ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا
يهديهم الى ثوابه والى زيادات الهدى التي يختص المهتدي بها وقال اصحابنا المراد منه الاخبار بانه تعالى لا يهدي اولئك
المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان والكلام في ترجيح احد القولين على الاخر معلوم **قوله تعالى**

قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد باسه عن القوم المجرمين

اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية
فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب فقال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة الا ان تكون بالتاء ميتة بالنصب على تقدير الا ان تكون العين او النفس
او الجثة ميتة وقرا ابن عامر الا ان تكون بالتاء ميتة بالرفع بمعنى الا ان تقع ميتة او تحدث ميتة اي الا ان تكون المأكول
او الا ان تكون الموجود ميتة **المسئلة الثانية** لما بين الله تعالى ان التحريم والتحليل لا يثبت الا بالوحي قال
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه اي على اكل ياكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من الماكولات
ثم ذكر امورا اربعة اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها الفسق وهو الذي
اهل لغير الله به فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة
وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى معرفة المحللات والمحرمات الا بالوحي وثبت انه لا وحي من الله تعالى الا الى محمد صلى الله عليه
وسلم وثبت انه تعالى امره ان يقول لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة واعلم
ان هذه السورة مكية فبين تعالى في هذه السورة المكية انه لا يحرم الا هذه الاربعة ثم اكد هذا بان قال في سورة النحل
انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد
حصلت لنا ايتان مكيتان تدلان على حصر المحرمات في هذه الاربعة ثم ذكر تعالى في سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا
ما يتلى عليكم اجمع المفسرون على ان المراد من قوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الاية بقليل وهو قوله حرمت عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم
وهذه الاشياء اقسام الميتة وانه تعالى اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل فثبت ان سورة البقرة وهي سورة

مدنية

مدنية ايضا انه لا يحرم الا هذه الاربعة فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وكلمة انما تفيد
الحصر فصارت هذه الاية المدنية مطابقة لتلك الاية المكية لان كلمة انما تفيد الحصر فكلمة انما في الاية المدنية مطابق لقوله
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا وكذا في الاية المكية فثبت ان الشريعة من اولها الى اخرها كانت مستقرة على هذا الحكم
وعلى هذا الحصر فان قال قائل فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه تحليل الخمر وايضا
فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه
الاول انه تعالى قال في هذه الاية او لحم خنزير فانه رجس ومعناه انه تعالى انما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا
فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب ان يكون كل نجس فانه يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا في الاية كان
السؤال ساقطا والثاني انه تعالى قال في اية اخرى ويحرم عليهم الخبائث وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث والنجاسات
توجب القول بتحريمها الثالث ان الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا التزمنا تخصيص هذه الصورة
بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في باب النجاسات فوجب ان يبقى فيما سواها على وفق الاصل تمسكا
بعموم كتاب الله تعالى في الاية المكية والاية المدنية فهذا اصل مقرر كامل في باب ما يحل ويحرم من المطعومات واما
الخمر فالجواب عنه انها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله فانه رجس وتحت قوله ويحرم عليهم الخبائث وايضا
ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في تحريمه وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله واثمهما اكبر
من نفعهما والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص فتبقى هذه الاية فيما عداها حجة واما قوله يلزم تحليل الموقوذة
والمتردية والنطيحة فالجواب عنه من وجوه اولها انها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الاية بتلك الاية
وثالثها ان نقول انها ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الاية وان لم يكن ميتة فنخصصها بتلك الاية فان قال قائل المحرمات
من المطعومات اكثر مما ذكر في هذه الاية فما وجهها اجابوا عنه من وجوه احدها ان المعنى لا اجد محرما مما كان اهل
الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها الا ما ذكر في هذه الاية وثانيها ان المراد من وقت نزول هذه الاية لم
يكن محرم غير ما نص عليه في هذه الاية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها هب ان اللفظ عام الا ان تخصيص
هذا العموم باخبار الاحاد ورابعها ان مقتضى هذه الاية ان نقول انه لا نجد في القران ويجوز ان يحرم الله ما سوى
هذه الاربعة على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ولقائل ان نقول هذه الاجوبة ضعيفة واما الجواب الاول فضعيف
لوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما كان يحرمه اهل الجاهلية من البحائر والسوائب
وغيرها اذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته ولو لم تكن هذه الاشياء
داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن استثناؤها منه ولما رايناه ان هذه الاشياء مستثناة على تلك الكلمة علمنا
انه في هذه الاية حصر المحرمات في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشياء التي حرمها اهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها فوجب
ابقاء هذه الاية على عمومها لان تخصيصها يوجب الحمل بعمومها من غير دليل وثانيها انه تعالى قال في سورة البقرة
انما حرم عليكم هذه الاشياء الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الاية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال
اهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر واما جوابهم الثاني وهو ان المراد وقت نزول هذه
الاية لم يكن محرم الا هذه الاربعة فجوابه من وجوه اولها ان قوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير وما اهل لغير الله به مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة وكلمة انما تفيد الحصر فدل هاتان الايتان على ان الحكم
الثابت في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم من اولها الى اخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاشياء وثانيها لما ثبت بمقتضى
هاتين الايتين حصر المحرمات في هذه الاربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ولا شك
ان مدار هذه الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ
لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في اثبات شيء من الاحكام لاحتمال ان يقال انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق
الكل على ان الاصل عدم النسخ وان القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا السؤال
واما جوابهم الثالث وهو انا نخصص عموم القران بخبر الواحد فنقول ليس هذا من باب التخصيص بل هذا صريح النسخ لان
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه مبالغة فيما انه لا يحرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة
في قوله انما حرم عليكم الميتة وكذا وكذا تصريح بحصر المحرمات في هذه الاية لان كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر
كذلك يكون رفعا لهذا الحصر الذي ثبت بمقتضى هاتين الايتين انه كان ثابتا في اول الشريعة بمكة وفي اخرها بالمدينة
ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي يتناول
كل ما كان وحيا سواء كان ذلك الوحي قرانا او غيره وايضا فقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة يزيل هذا

الاحتمال فثبت بما ذكرنا قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس رضي الله عنه وهو من
السؤالات الصعبة ان كثيرا من الفقها خصصوا عموم هذه الاية بما نقل انه صلى الله عليه وسلم قال ما استخبثه العرب
فهو حرام وقد علم ان الذي تستخبثه العرب غير مضبوط فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلى الله عليه وسلم لما راهم ياكلون
الضب قال يعافه طبعي ثم ان هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب واما سائر العرب فمنهم من لا يستقذر شيئا
وقد يختلفوا في بعض الاشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها اخرون فعلمنا ان الامر بالاستقذار غير مضبوط بل هو
يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الامر الذي ليس له ضابط معين ولا
قانون معلوم **المسئلة الرابعة** اعلم انا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الاشيا الاربعة في سورة البقرة
على سبيل الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة فاولها الميتة ودخلها التخصيص في قوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان
السمك والجراد وثانيها المسفوح والسفح والسفوح كالصب يقال سفح الدم والدمع سفحا وسفوحا اذا سال وانشد ابو عبيد

اقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس يريد ما خرج من الانعام وهي احيا وما خرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير فلا يدخل فيه الكبد
والطحال لجمودهما ولا يختلط باللحم من الدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم وعن القدر يرى فيه حمرة
الدم فقال لا باس به انما هي من الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا اهل لغير الله به وهو
منسوق على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فسمى ما اهل به لغير الله فسقا لتوغله في باب الفسق كما يقال فلان
كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق اما قوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم والمعنى انه تعالى لما بين في هذه الاربعة انها محرمة بين ان عند الاضطرار يزول ذلك
التحريم وهذه الاية قد استقصينا في تفسيرها في سورة البقرة وقوله عقيب ذلك فانه غفور رحيم يدل على حصول الرخصة
ثم بين تعالى انه حرم على اليهود اشيا اخرى سوى هذه الاربعة وهي نوعان فالاول انه تعالى حرم عليهم كل ذي ظفر
وفيه مباحث الاول قال الواحدي في الظفر لغات ظفر بضم الفاء وهو اعلاها وظفر بسكون الفا وظفر بكسر الظاء
وسكون الفاء وهو قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهو قراءة ابن السماك البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل
ذي ظفر الذي حرمه الله تعالى على اليهود فروى عطا عن ابن عباس انه الابل فقط وفي رواية اخرى عن ابن عباس انه
الابل والنعامة وهو قول مجاهد قال عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب ثم قال كذلك
قال المفسرون قال وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة واقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد
يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الاية
تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا القول فنقول وجب حمل الظفر على المخالب
والبراثن لان المخالب الات الجوارح الصيد في الاصطياد والبراثن الات السباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير
يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس فاذا ثبت
هذا فقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول
ان قوله وعلى الذين هادوا حرمنا ذلك وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل
لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا تكون محرمة
على المسلمين فصارت هذه الاية دالة على حل هذه الحيوانات على المسلمين وعند هذا نقول روي انه صلى الله عليه وسلم
حرم كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور وهو ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون
مقبولا وهذا التقدير يقوي قول مالك رحمه الله في هذه المسئلة النوع الثاني من الاشيا التي حرمها الله على اليهود
خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما فبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ثم في الاية قولان
الاول انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة انواع فاولها قوله الا ما حملت ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق بالظهر من
الشحم فاني لم احرمه وقال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما واقول ليس على الظهر والجنب شحم الا اللحم
الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فذلك اللحم السمين يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف لا ياكل الشحم وجب
ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى او الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين و
واحدها حاوية وحوية وقال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي الدوارة التي في بطن الشاة وقال ابن السكيت
يقال حاوية وحوايا مثل راوية وروايا اذا عرفت هذا فالمراد ان الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة
والاستثناء الثالث قوله او ما اختلط بعظم قالوا انه شحم الالية في قول جميع المفسرين وقال ابن جريج في القوائم

والجنب والراس والعينين والاذنين يقولون انه اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم الذي حرمه الله
عليهم هو الثرب وشحم الكلية القول الثاني في الاية ان قوله او الحوايا غير معطوف على المستثنى بل على المستثنى منه
والتقدير حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت الظهور فانه غير محرم قالوا ودخول كلمة او كدخولها
في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى فاعص هذا واعص هذا فكذا ههنا المعنى
حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم
وعلى قتلهم الانبيا واخذهم الربوا واستحلالهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم ثم قال تعالى وانا لصادقون في الاخبار عن بغيهم وفي الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم
قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر منهم لان تكليف جزاء على الجرم المتقدم والجواب
ان المنع من الانتفاع يمكن ان يكون لمزيد استحقاق الثواب ويمكن ايضا ان يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما
غير مستبعد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الاحكام
فقل ربكم ذو رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد باسه اي عذابه اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين
الذين كذبوك فيما تقول

قوله تعالى

سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين

اعلم ان الله تعالى لما حكى عن اهل الجاهلية اقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه
من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه يريد لذلك واذا
اراد منا ذلك امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المعتزلة
زعموا ان هذه الاية تدل على قولهم في مسئلة ارادة الكائنات من سبعة اوجه فالاول انه تعالى حكى عن الكفار
صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شاء الله منا ان لا نشرك وانما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والقبح فوجب كون هذا
المذهب مذموما باطلا والثاني انه تعالى قال كذب وفيه قراءتان بالتخفيف وبالتثقيل اما القراءة بالتخفيف
فهي تصريح بانهم كذبوا في ذلك القول وذلك يدل على ان الذي يقوله المجبرة في هذه المسئلة كذب واما القراءة بالتشديد
فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا هذا المذهب لانا لو حملنا الاية عليه لكان المعنى
ضدا للمعنى الذي يدل عليه قراءة كذب بالتخفيف وحينئذ تصير احدى القراءتين ضدا للقراءة الاخرى وذلك يوجب دخول
التناقض في كلام الله تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد ان كل من كذب نبيا من الانبيا في الزمان المتقدم فانما كذبه
بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشية الله فهذا الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشية الله تعالى فلم يمنعني عنه فهذا
طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتاخرين في تكذيب الانبيا وفي دفع دعوتهم عن انفسهم واذا حملنا الاية على هذا
الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالا على ابطال قول المجبرة الوجه الثالث
في دلالة الاية على قولنا قوله تعالى حتى ذاقوا باسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله تعالى في ذهابهم
الى هذا المذهب الوجه الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ولا شك انه استفهام على سبيل الانكار
وذلك يدل على ان القائلين بهذا القول ليس لهم به حجة وهذا يدل على فساد هذا المذهب لان كل ما كان حقا
كان القول به علما الوجه الخامس قوله تعالى ان تتبعون الا الظن مع انه تعالى في سائر الايات قال ان الظن
لا يغني من الحق شيئا الوجه السادس قوله وان انتم الا تخرصون والخرص اقبح انواع الكذب وايضا قال تعالى قتل
الخراصون والوجه السابع قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وتقريره ان المجبرة احتجوا في دفع دعوة الانبيا
والرسل عن انفسهم بان قالوا كل ما حصل فهو بمشية الله تعالى واذا شاء الله منا ذلك فكيف يمكننا تركه واذا كنا
عاجزين عن تركه فكيف يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله فهذا هو الحجة
للكفار على الانبيا فقال تعالى قل فلله الحجة البالغة من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما
وافية واذانا سامعة وعيونا باصرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار والموانع بالكلية عنكم فان شئتم
ذهبتم الى عمل الخيرات وان شئتم ذهبتم الى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت

بالضرورة وزوال الموانع والعوائق ايضا معلوم الثبوت بالضرورة واذا كان كذلك كان ادعائكم انكم عاجزون عن الايمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بالغة بل لله الحجة البالغة عليكم والوجه الثاني انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه عاجزا ضعيفا وذلك يقدح في كونه الها فاجاب تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم اذا لم اكن قادرا على حملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء وانا قادر على ذلك وهو المراد من قوله ولو شاء لهداكم اجمعين الا اني لا احملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان ان الذي تقولونه من انا لو اتينا بعمل على خلاف مشيئة الله فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا كلام باطل فهذا اقصى ما يمكن ان يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الاية والجواب المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل اية ما يذكرونه من التاويلات واجبنا عنها باجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الاية ما ذكره لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله وتقديره كان التكليف عبثا فكانت دعوى الانبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل وذلك لانه اله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض لاحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث اليه الانبياء ويامره بالايمان وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في ابطال نبوة الانبياء ثم انه تعالى بين ان هذا الاستدلال فاسد باطل وانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى هذا الطريق فقد سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين تمايل الى تمسكهم بثبوت المشيئة لله تعالى على دفع دعوى الانبياء فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل على ان القول بالمشيئة باطل فان قالوا هذا العذر انما يستقيم اذا قرانا قوله تعالى كذلك كذب بالتشديد اما اذا قراناه بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل على قولنا فلو كانت هذه الاية دالة على قولهم لوقع التناقض وخرج القران عن كونه كلاما لله تعالى ويندفع هذا التناقض بان لا تقبل هذه القراءة فوجب المصير اليه والثاني انا ان سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشيئة الله في كل افعال العباد سقوط نبوة الانبياء وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الاية تمسك البتة والحمد لله الذي اعاننا على الخروج عن هذه العهدة القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس انه قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت احد منهم اتيت عليه ويله ما يقول الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم وقال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون الى يوم القيامة الساعة وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة

المسئلة الثانية

زعم سيبويه ان عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان يقال قمت وزيد وذلك لان المعطوف عليه اصل والعطف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف لا يجوز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان جاء الكلام في جانب الاثبات وجب تاكيد الضمير فتقول قمت انا وزيد وان جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد اذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فعطف قوله ولا اباؤنا على الضمير في قوله ما اشركنا الا انه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال جامع الاصفهاني ان حرف العطف يجب ان يكون متاخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود انما يحصل اذا قلنا ما اشركنا ولا اباؤنا حتى يكون كلمة لا مقدمة على حرف العطف اما هاهنا حرف العطف مقدم على كلمة لا وحينئذ يعود المحذور المذكور والجواب ان كلمة لا لما دخلت على قوله اباؤنا كان ذلك موجبا لاضمار فعل هناك لان حرف النفي الى ذوات الاباء محال بل يجب صرف هذا النفي الى فعل يصدر منهم وهو ذلك الاشراك فكان التقدير ما اشركنا وما اشرك اباؤنا وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل

المسئلة الثالثة

احتج اصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله فلو شاء لهداكم اجمعين وكلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل هذا على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بحسب الدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة على الايمان فالله تعالى على هذا التقدير ما اقدره على الايمان فلو شاء الايمان منه فقد شاء

الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان ترجيح رجحان احد الطرفين على حصول الداعية فان قلنا انه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما موجب الفعل بحيث لم يحصل الفعل علمنا ان تلك الداعية لم تحصل واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع ذلك منه امتنع ان يريده الله منه لان ارادة المحال محال ممتنع فثبت ان ظاهر القران دل على انه تعالى ما اراد الايمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه واما قوله نحمل هذه الاية على مشيئة الالجاء فنقول هذا التاويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما قام البرهان العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار الى التاويل ثم نقول التاويل باطل لوجوه الاول ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم فاضماركم اكثر فكان قولكم مرجوحا الثاني انه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازما الثالث ان هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية الحاصلة التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان تكون بحيث يجب ترتب الفعل او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل تارة متخلفا عنها وتارة غير متخلف فامتياز احد الطرفين الوقتين عن الاخر لا بد وان يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد الزائد ان وجب الفعل لم يبق بين الضرورة فرق وان لم يجب افتقر الى قيد زائد ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وان كان في الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول

دية

قوله تعالى

قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا باياتنا والذين لا يؤمنون بالاخرة وهم بربهم يعدلون

اعلم انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود البتة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه قولان الاول انه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والذكر والانثى قال تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون وقال والقائلين لاخوانهم هلم الينا واللغة الثانية يقال للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمراة هلمي وللاثنين هلما وللجمع هلممن والاول افصح

المسئلة الثانية

في اصل هذه الكلمة قولان قال الخليل وسيبويه انها هاء ضمت اليها لم اي اجمع وتكون بمعنى ادن ويقال لفلان لمة اي دنو ثم جعلتا كالكلمة الواحدة والفائدة في قولها استعطاف المامور واستدعاء اقباله على الامر الا انه لما كثر استعماله حذف منه الالف على سبيل التخفيف كقولك لم ابال ولم ادر ولم يك وقال الفراء اصلها هل ام اراد واتصل حرف الاستفهام كقولنا ام اي قصد والتقدير هل قصد والمقصود من هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصد وفيه وجه اخر وهو ان يقال كان الاصل ان قالوا هل لك في الطعام اي اقصد ثم شاع في الكل كان كلمة تعالى مخصوصة بصورة معينة ثم عمت

المسئلة الثالثة

امر تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم باستدعاء اقامة الشهداء من الكافرين ليظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه ومعنى هلم احضروا واتوا بهم ثم قال فان شهدوا فلا تشهد معهم تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فامر نبيه صلى الله عليه وسلم ان لا يتبع اهواءهم ثم زاد في تقبيح ذلك بانهم لا يؤمنون بالاخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد في تقبيحه بانهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء

قوله تعالى

قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن الى قوله تعقلون

اعلم انه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار ان الله حرم علينا كذا وكذا اردفه تعالى ببيان الاشياء التي حرمها عليهم وهي الاشياء المذكورة في هذه الاية وفيها مسائل

المسئلة الاولى

قال صاحب الكشاف تعالى من الخاص الذي صار عاما واصله ان يقوله من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم وما في قوله ما حرم ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الاول انه منصوب بقوله اتل والتقدير اتل الذي حرمه عليكم والثاني انه منصوب بحرم والتقدير اتل انه حرم اي الاشياء

عليكم فان قيل قوله الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله في قوله ما حرم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعل له حريما معينا وذلك بان بينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل عليكم ما بينه بيانا شافيا بحيث جعل له حريما معينا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والثاني ان الكلام تم وانقطع عند قوله تعالى اتل ما حرم ربكم ثم ابتداء فقال عليكم الا تشركوا بمعنى لئلا تشركوا والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا الثالث ان يكون في قوله ان لا تشركوا مفسرة بمعنى اي وتقدير الاية اتل ما حرم ربكم عليكم اي لا تشركوا اي ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيئا فان قيل فقوله وبالوالدين احسانا معطوف على قوله ان لا تشركوا به شيئا فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل قلنا لما اوجب الاحسان اليهما فقد حرم الاساءة اليهما والله اعلم

المسئلة الثانية انه تعالى اوجب في هذه الاية امورا خمسة اولها قوله ان لا تشركوا به شيئا واعلم انه تعالى قد شرح فرق المشركين في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابرهيم واذ قال ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن ابرهيم عليه السلم انه ابطل قولهم بقوله لا احب الافلين والطائفة الثالثة الذين حكى الله عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة الرابعة الذين اثبتوا لله تعالى بنين وبنات واقام الدلائل على فساد اقوال هؤلاء الطوائف والفرق فلما بين هاهنا قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف لان اعظم النعم على الانسان نعمة الله تعالى ويتلوها نعمة الوالدين لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله سبحانه وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهي نعم التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر والنوع الثالث قوله ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الموؤدة اذ كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم خوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقكم واياهم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الوالد والولد والاتكال في رزقهما على الله فكذلك القول في حال الولد قال شمر املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر فهذا لازم واملق الدهر ما عنده اذا افسده والاملاق الافساد والنوع الرابع قوله ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسرا والاولى ان لا يخصص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي هو كونه فاحشة وهذا المعنى قائم ايضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه يخشى عليه اما من ترك المعصية ظاهرا وباطنا دل ذلك على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه ورغبة في عبوديته والنوع الخامس قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين احداهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله وملائكته وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتاتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقران دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب والقبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرافة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا

قوله تعالى

اعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر تعالى في هذه الاية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج المرء في معرفتها بمقدارها الى العدل الى التفكر والتامل والاجتهاد فالنوع الاول من التكاليف

المذكورة في هذه الاية قوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن الا بان يسعى في تنميته وتحصيل الربح له ورعاية وجوه الغبطة له ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا اكل بالمعروف وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى فقوله الا بالتي هي احسن معناه كمعنى قوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره قال الليث الاشد مبلغ الرجل الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد قال ابو الهيثم واحد الاشد شدة كما ان واحد الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ الاشد في هذه الاية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد استقصينا في هذا الفصل في اول سورة النساء والنوع الثاني قوله واوفوا الكيل والميزان بالقسط اعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم يقال درهم واف وكيل واف واوفيته حقه ووفيته اذا اتممته واوفى الكيل اي اتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله والميزان اي الوزن بالميزان وقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في هذا التكرير قلنا امر الله المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اي الواجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن في ايفاء الكيل اما التحقيق فغير واجب قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف على المكلف مع ان ما هو التضييق مقدور له فكيف يتوهم انه تعالى يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا يخلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسئلة العلم ومسئلة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق والنوع الثالث من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى واعلم ان هذا ايضا من الامور الخفية التي اوجب الله تعالى فيها اداء الامانة والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط او الامر والنهي فقط قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله المرء في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل ملخصا عن الحشو والزيادة بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ونقصان عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل لا يزيد ولا ينقص عنها ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوى فيه بين القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد والرابع من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا من خفيات الامور لان ذلك الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل فما السبب في ان جعل خاتمة الاية الاولى بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الاية بقوله لعلكم تذكرون قلنا لان التكاليف الخمسة المذكورة في الاية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الاية امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا السبب قال لعلكم تذكرون قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم تذكرون بالتخفيف والباقون تذكرون بتشديد الذال في كل القران وهما بمعنى واحد

قوله تعالى

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وان هذا بفتح الالف وسكون النون وقرا حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون والباقون بفتح الالف وتشديد النون اما قراءة ابن عامر فاصلها وانه هذا صراطي والهاء ضمير الشان والحديث وعلى هذا الشرط تخفف قال الاعشى

في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل

اي قد علموا انه هالك واما الكسر فالتقدير اتل ما حرم واتل ان هذا صراطي بمعنى اقول وقيل على الاستئناف واما

فتح ان فقال الفراء تفتح ان من وقوع اتل عليها يعني واتل عليهم ان هذا صراطي مستقيما قال وان شئت جعلتها خفضا والمعنى ذلكم وصاكم به وبان هذا صراطي مستقيما وقال ابو علي من فتح ان فقياس قول سيبويه انه حملها على قوله فاتبعوه والتقدير ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله وان هذه امتكم امة واحدة قال سيبويه لان هذه امتكم وقال في قوله وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا المعنى ولان المساجد لله

المسئلة الثانية القراء اجمعوا على سكون الياء من صراطي وعن ابن عامر انه فتحها وقرا ابن كثير وابن عامر سراطي بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافية وكلها لغات قرا الاعمش في مصحف عبد الله وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف ابي وهذا صراط ربك

المسئلة الثالثة انه تعالى بين في الايتين المتقدمتين ما وصى به ثم اجمله في اخره اجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فيه فقال وان هذا صراطي مستقيما فدخل فيه كل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم من دين الاسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم فاتبعوه جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الاية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وعن ابن عباس هذه الايات محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار ثم قال تعالى ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون المعاصي والضلالات

المسئلة الرابعة هذه الاية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم منه ان يقال ان كل ما كان واحدا فهو حق فاذا كان الحق واحدا كان كل ما سواه باطلا وما سوى الحق اشياء كثيرة فيجب الحكم بان كل كثير باطل ولكن لا يلزم ان يكون كل باطل كثيرا بعين ما قررناه في القضية الاولى

قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون

اعلم ان في قوله ثم اتينا وجوها الاول التقدير ثم اني اخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الاحكام انا اتينا موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتاخير الخبر عن الخبر لا لتاخير الواقعة ونظيره قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والثاني ان التكاليف التسعة المذكورة في الاية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكليف الى قيام القيامة واما الشرائع التي كانت التوراة مختصة بها فهي انما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الاية انه تعالى لما ذكرها قال ذلكم وصاكم به يا بني ادم قديما وحديثا ثم بعد ذلك اتينا موسى الكتاب فتقديره اتل ما اوحي اليك ثم اتل عليهم خبر ما اتينا موسى

اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه الاول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن اي على كل من كان محسنا صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله على الذين احسنوا الثاني تماما على الذي احسن موسى من العلم والشرائع من احسن الشيء اذا احاط بمعرفته اي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرا يحيى بن يعمر على الذي احسن اي على الذي هو احسن بحذف المبتدا كقراءة من قرا مثلا ما بعوضة بالرفع وتقدير الاية على الذي هو احسن دينا وارضاه او يقال المراد اتينا موسى الكتاب تماما اي تاما كاملا على احسن ما تكون عليه الكتب اي على الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول الكلبي اتم له الكتاب على احسنه ثم بين تعالى ما في التوراة من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء وسائر الادلة والاحكام الا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف وفي الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اي لكي يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب

قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن اظلم ممن كذب بايات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون

اعلم ان قوله وهذا كتاب لا شبهة ان المراد هو القران وفائدة وصفه بانه مبارك انه لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين والمراد انه كثير الخير والنفع ثم قال فاتبعوه والمراد ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون اي لكي ترحموا وفيه ثلاثة اوجه قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة وقيل اتقوا لترحموا اي ليكون الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل لترحموا جزاء على التقوى ثم قال تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال

موسى

يؤمنون

الكسائي

الكسائي والفراء التقدير انزلناه لان لا تقولوا ثم حذف الجار وحرف النفي كقوله يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا والوجه الثاني وهو قول البصريين معناه انزلناه كراهة ان تقولوا ولا يجوز اضمار لا فانه لا يجوز ان يقال جئت ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في اخر سورة النساء الوجه الثالث قال الفراء يجوز ان يكون ان متعلقة بالتقوى والتاويل واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب البحث الثاني قوله ان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى كراهة ان تقول اهل مكة انزل الكتاب وهو التورية والانجيل على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى وان كنا ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل وانه كنا عن دراستهم غافلين والمراد من هذه الاية اثبات الحجة عليهم بانزال القران على محمد صلى الله عليه وسلم كيلا يقولوا يوم القيامة ان التورية والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله عذرهم بانزال القران عليهم وقوله وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ليس بلغتنا ومعنى او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم مسائل الاول في ان معناه لئلا تقولوا وتحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو القران وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وهدى ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد فما الفائدة في التكرير قلنا القران بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف وقد بينا ان كونه رحمة انه نعمة في الدين ثم قال تعالى فمن اظلم ممن كذب بايات الله وصدف عنها اي منع لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب

قوله تعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون

قرا حمزة والكسائي ياتيهم بالياء وفي النحل مثله والباقون تاتيهم بالتاء واعلم انه تعالى لما بين انه انما انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا يؤمنون البتة وشرح احوالا توجب الياس من دخولهم في الايمان فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة ونظير هذه الاية في سورة البقرة هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفي وتقدير الاية انهم لا يؤمنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة وهي مجيء الملائكة او مجيء الرب او مجيء الايات القاهرة من الرب فان قيل قوله او ياتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا حكاية عنهم وهم كانوا كفارا واعتقاد الكافر ليس بحجة والثاني ان هذا مجاز ونظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله والثالث قيام الدلائل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله محال واقربها قول الخليل عليه السلام في الرد على عبدة الكواكب لا احب الافلين فان قالوا قوله او ياتي ربك لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باثبات قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او ياتي بعض ايات ربك فوجب حمله على ان المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون حجة وقيل ياتي ربك بالعذاب او ياتي بعض ايات ربك وهو المعجزات القاهرة ثم قال تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل واجمعوا على ان المراد بهذه الايات علامات القيامة عن البراء بن عازب قال كنا نتذاكر امر الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما تتذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات الدخان ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسى ونارا تخرج من عدن وقوله لم تكن امنت من قبل صفة لقوله نفسا او كسبت في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما امنت قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك ثم قال تعالى قل انتظروا انا منتظرون وعيد وتهديد

قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون

قرا حمزة والكسائي فارقوا دينهم بالالف والباقون فرقوا ومعنى القراءتين

عند التحقيق واحد لان الذي فرق دينه بمعنى انه اقر ببعض وانكر بعضا فقد فارقه في الحقيقة وفي الاية اقوال الاول المراد سائر الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبدون الاصنام ويقولون هولاء شفعاونا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا اي فرقا واحزابا في الضلالة وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل كتاب واحد واليهود تكفر النصارى والنصارى تكفر اليهود والقول الثاني المراد من الاية انهم اخذوا ببعض وتركوا بعضا كما قال تعالى افتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وقال ايضا ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نومن ببعض ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد ان الذين فرقوا دينهم من هذه الامة وهم اهل البدع والشبهات واعلم ان المراد من هذه الاية الحث على ان تكون كلمة المسلمين واحدة وان لا تفرقوا في الدين ولا تبتدعوا البدع وقوله لست منهم في شيء فيه قولان الاول انت منهم بريء وهم منك بريئون وتاويله انك بعيد عن اهوائهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم والثاني لست من قتالهم في شيء قال السدي يقول لم تومر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لان المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء فورود الامر بالقتال في وقت اخر لا يوجب النسخ ثم قال انما امرهم الى الله اي فيما يتصل بالامهال والانظار والاستيصال والاهلاك ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد **قوله تعالى**

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم الحسنة قول لا اله الا الله والسيئة هي الشرك وهذا بعيد بل يجب ان يكون محمولا على العموم اما تمسكا باللفظ واما لاجل انه مرتب على وصف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللا بذلك الوصف يوجب ان يحكم بعموم العلة **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل والمثل مذكر لانه اريد من عشر حسنات امثالها ثم حذفت الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام ويقوي هذا قراءة من قرا عشر امثالها بالرفع والتنوين **المسئلة الثالثة** مذهبنا ان الثواب تفضل من الله في الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال في الاية اما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل فان الثواب هو المنفعة المستحقة ثم انهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال بعضهم هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم ان يكون الثواب دون التفضل وذلك لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف لم يبق في التكليف فائدة اصلا فيصير عبثا وقبيحا ولما بطل ذلك علمنا ان ان يكون اعظم في القدر وفي التعظيم من التفضل وقال اخرون لا يبعد ان يكون الواحد من هذه العشرة ثوابا ويكون التسعة الباقية تفضلا ذلك الواحد يكون اوفى واعظم واعلا شانا من التسعة الباقية **المسئلة الرابعة** قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد بل اراد الاضعاف مطلقا كقول القائل لين اسديت الي معروفا لاكافينك بعشر امثاله وفي الوعيد يقال لين كلمتني واحدة لاكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا هاهنا والدليل على انه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ثم قال تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الا جزاء يساويها ويوازنها روى ابو ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحسنة عشر او ازيد والسيئة واحدة او اغفر فالويل لمن غلبت احاده اعشاره وقال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها فان عملها فعشر امثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فسيئة وقوله وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الاية سوالات السوال الاول كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ جوابه انه كان الكافر على عزم انه لو عاش ابدا لبقي على هذا ذلك الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم موبدا عوقب بعقاب الابد خلاف المسلم المذنب فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب فلاجرم كانت عقوبته منقطعة السوال الثاني اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة جعل بدلا عن صيام ايام قلائل وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة جوابه ان المساواة انما تحصل بوضع الشرع وحكمه السوال الثالث اذا احدث في راس انسان موضحتين وجب عليه ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش موضحة واحدة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة وجوابه ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته السوال الرابع انه يجب في مقابلة تفويت اكثر الاعضاء دية كاملة ثم اذا قتله وفوت كل الاعضا وجب دية واحدة

وذلك

وذلك يمنع القول من رعاية المماثلة وجوابه انه من باب تحكمات الشريعة **قوله تعالى**

قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين

اعلم انه تعالى لما علم رسوله صلى الله عليه وسلم انواع الدلائل في التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ في تقرير اثبات القضاء والقدر ورد على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني ربي الى صراط مستقيم وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله وانتصب دينا لوجهين احدهما محل صراط لان معناه هداني ربي صراطا مستقيما كما قال ويهديك صراطا مستقيما والثاني ان يكون التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو ابلغ من القائم وقرا اهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع والتاويل دينا ذا قيم او وصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله ملة ابرهيم حنيفا ملة بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من ابرهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابرهيم حال كونها موصوفة بالحنفية ثم قال في صفة ابرهيم وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين **قوله تعالى**

قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين الى قوله المسلمين

اعلم انه تعالى لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويوديه فقوله ان صلاتي ونسكي لله يدل على انه يوديه مع الاخلاص واكده بقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان يوتى بها كيف كانت بل يجب ان يوتى بها مع تمام الاخلاص وهذا اقوى الدلايل على ان شرط صحة الصلوة ان يوتى بها مقرونا بالاخلاص اما قوله ونسكي فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها من فعل كذا فعليه نسك اي فليهرق دما وجمع بين الصلوة وبين النحر كما في قوله فصل لربك وانحر وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث وعلى هذا التاويل فالنسك كل ما تقربت به الى الله الا ان الغالب عليه في العرف الذبح وقوله ومحياي ومماتي اي حياتي وموتي لله واعلم انه قال ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فاثبت كون الكل لله والمحيى والممات ليس لله بمعنى انه يوتى بهما لطاعة الله فان ذلك محال بل معنى كونهما لله كونهما حاصلان بخلق الله فكذلك يجب ان يكون كون الصلوة والنسك لله معتبرا بكونهما واقعين بخلق الله وذلك من ادل الدليل على ان طاعة العبد مخلوقة لله وقرا نافع محياي ساكنة الياء وفتحها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل لان فيه جمعا بين ساكنين ولا يلتقيان على هذا الحد في نثر ولا نظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يبين ان صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ثم نص على انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المستسلمين لقضاء الله وقدره ومعلوم انه ليس اولا لكل مسلم فيجب ان يكون المراد كونه اولا لمسلمي زمانه **قوله تعالى**

قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى الاية

اعلم انه تعالى لما امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالتوحيد المحض وهو ان يقول ان صلاتي ونسكي الى قوله لا شريك له امره بان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب اشركوا بالله والقائلون بان المسيح ابن الله والملائكة بناته اشركوا ايضا بالله فهولاء هم فرق المشركين وكلهم معترفون بان الله خالق الكل وذلك لان عبدة الاصنام معترفون بان الله سبحانه هو الخالق للسموات والارض ولكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها واما عبدة الكواكب فهم معترفون بان الله خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله سبحانه وان القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بان الله سبحانه خالق الكل فثبت بما ذكرنا ان طوايف المشركين اطبقوا واتفقوا على ان الله خالق هولاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هولاء الذين اتخذوا ربا غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الوجه الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام ان الموجود الواجب لذاته واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد

الواجب لذاته وثبت ان الممكن لذاته واذا كان الامر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد وبين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب فقال ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تؤخذ نفس باثم اخرى ثم بين تعالى ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم ولا امر الا الله سبحانه وهو قوله ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون **قوله تعالى**

وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم

اعلم ان في قوله جعلكم خلائف الارض وجوها احدها جعلهم خلائف الارض لان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فخلفت امته سائر الامم وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه والرزق واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز او الجهل او البخل فانه سبحانه متعال عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلا والامتحان على الله تعالى محال الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها بالابتلا والامتحان فسمي بهذا الاسم لاجل هذه المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفرا فيه فان كان الاول كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله ان ربك سريع العقاب ووصف العقاب بالسرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون موفرا في ملك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب وهو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر العيوب والذنوب في الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته في الاخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه وهذا اخر الكلام في تفسير سورة الانعام والحمد لله الملك العلام والسلام

سورة الاعراف مائة وست ايات

قال ابن عباس رضي الله عنه انها مكية وعن قتادة كذلك غير قوله وسئلهم عن القرية الى قوله بما كانوا يفسقون وهي ثمان ايات

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين في الاية مسايل

المسئلة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افضل وعنه ايضا انا الله اعلم وافضل قال الواحدي وعلى هذا التفسير فهذه الحروف في موضع جمل والجملة اذا كانت ابتداء وخبرا لا موضع لها من الاعراب فقولك انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدا والله خبره وقوله اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله اعلم كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تاويل لها قال السدي المص على هجا قولنا في اسماء الله انه المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افضل اولى من قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كانت العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قولنا المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القران بما يشاكل هذه الطريق واما قول بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لبعض رسله من الملائكة او الانبياء ولان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود هاهنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة واسماء الالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد اذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدا وقوله كتاب خبر وقوله انزل اليك من ربك صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو ان الله تعالى خصه بانزال هذا القران عليه فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله لزم الدور قلنا نحن بمحض العقل نعلم ان هذه السورة كتاب انزل عليه من عند الله تعالى والدليل عليه انه صلى الله عليه وسلم ما تتلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم وما طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز

المشتمل على علوم الاولين والاخرين فصريح العقل يشهد بان هذا لا يحصل الا بطريق الوحي من عند الله فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل على محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه والهه **المسئلة الثانية** احتج القائلون بخلق القران بقوله تعالى كتاب انزل اليك فقالوا انه تعالى وصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم فدل على انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها مخلوقة فان قيل يجب ان المراد منه الحروف لان الحروف اعراض غير باقية بدليل انها متوالية يشعر بعدم بقائها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفها بالنزول والجواب انه تعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمدا صلى الله عليه وسلم تلك الحروف والكلمات فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو ان مبلغها نزل من السماء الى الارض **المسئلة الثالثة** الذين اثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الاية فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل اليك يقتضي حصول مسافة مبداها هو الله تعالى ونهايتها هو محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على انه تعالى مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل وجوابه لما ثبت بالدلائل القاطعة القاهرة ان المكان والجهة على الله محال وجب حمله على التاويل الذي ذكرناه وهو ان الملك انتقل ثم قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج منه اي شك كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وسمي الشك حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب ثم قال تعالى لتنذر به من الكلام بماذا تعلق فيه اقوال الاول قال الفراء انه متعلق بقوله انزل على التقديم والتاخير والتقدير كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه فان قيل فما السبب في التزام امره تعالى بازالة الحرج عن الصدر ثم امره بعد ذلك بالانذار والتبليغ الثاني قال ابن الانباري اللام هاهنا بمعنى كي والتقدير فلا يكن في صدرك شك كي تنذر غيرك الثالث قال صاحب النظم اللام هاهنا بمعنى ان والتقدير لا يضيق صدرك ولا يضعف عن ان تنذر به والعرب تضع هذه اللام في موضع ان قال تعالى يريدون ان يطفئوا وفي موضع اخر يريدون ليطفئوا وهما بمعنى واحد والرابع تقدير الكلام ان هذا الكتاب انزله الله عليك واذا علمت انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك واذا علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج لان من كان الله حافظا له وناصرا لم يخف احدا واذا زال الخوف والضيق عن القلب فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ولا تبال باحد من اهل الزيغ والضلال والابطال ثم قال وذكرى للمؤمنين قال ابن عباس يريد ومواعظ للمصدقين قال الزجاج وهو اسم في موضع المصدر وقال الليث الذكرى اسم للتذكرة وفي محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء يجوز ان يكون في موضع نصب على معنى لتنذر به ولتذكر ويجوز ان يكون رفعا بالرد على قوله كتاب والتقدير كتاب حق وذكرى ويجوز ايضا ان يكون التقدير وهو ذكرى ويجوز ان يكون خفضا لان معنى لتنذر به لان تنذر به فهو في موضع خفض لان المعنى للانذار والذكرى فان قيل لم قيد هذا الذكرى بالمؤمنين قلنا هو نظير قوله هدى للمتقين والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانيات والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بانوار الالهية مستعدة بالجواذب الروحانية فبعثة الانبياء والرسل في حق القسم الاول انذار وتخويف فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة احتاجوا الى موقظ يوقظهم والى منبه ينبههم واما في حق القسم الثاني فتذكر وتنبيه وذلك لان هذه النفوس بمقتضى جواهرها الاصلية مستعدة للانجذاب الى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية الا انه ربما غشيها غواش من عالم الجسم فيعرض نوع ذهول وغفلة فاذا سمعت دعوة الانبياء واتصل بها انوار ارواح رسل الله تذكرت مركزها وابصرت منشاها واشتاقت الى ما حصل هناك من الروح والراحة والريحان فثبت انه تعالى انما انزل هذا الكتاب على رسله ليكون انذارا في حق طائفة وذكرى في حق طائفة اخرى

قوله تعالى **اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون**

اعلم ان امر الرسالة انما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه والمرسل وهو الرسول صلى الله عليه وسلم والمرسل اليه وهو الامة فلما امر في الاية الاولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوي وعزم صحيح امر المرسل اليه وهم الامة بمتابعة الرسول فقال اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال الحسن يا ابن ادم امرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله واعلم ان قوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم يتناول القران والسنة فان قيل لماذا قال ما انزل اليكم وانما انزل على الرسول قلنا انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل اذا عرفت هذه الاية فنقول هذه الاية تدل على ان تخصيص عموم القران بالقياس لا يجوز لان عموم القران منزل من عند الله والله تعالى اوجب

متابعته فوجب العمل بعموم القرآن ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس والا لزم التناقض فان قالوا لما ورد الامر بالقياس في القرآن وهو قوله فاعتبروا كان العمل بالقياس عملا بما انزل قلنا هب انه كذلك الا انا نقول الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس انما تدل على الحكم المثبت بالقياس لا ابتداء بل بواسطة ذلك القياس اما عموم القرآن فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ولما وقع التعارض فان الذي دل عليه ما انزل الله تعالى ابتداء اولى بالرعاية من الحكم الذي دل عليه بواسطة شيء آخر فكان الترجيح من جانبنا **المسألة الثانية** قوله تعالى ولا تتبعوا من دونه اولياء قالوا معناه ولا تتبعوا من دونه من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة الاوثان والاهواء والبدع ولقائل ان يقول الآية تدل على ان المتبوع اما ان يكون هو الشيء الذي انزله الله او غيره اما الاول فهو الذي امر الله باتباعه واما الثاني فهو الذي نهى الله عن اتباعه فكان المعنى ان كل ما يغاير الحكم الذي انزله الله فانه لا يجوز اتباعه اذا ثبت هذا فنقول ان نفاة القياس تمسكوا به في نفي القياس فقالوا الآية تدل على انه لا يجوز متابعة غير ما انزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ما انزله الله تعالى فوجب ان لا يجوز فان قالوا لما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملا بما انزله الله تعالى واجيب عنه بان العمل بالقياس لو كان عملا بما انزله الله لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وحيث اجمعت الامة على عدم التكفير علمنا ان العمل بحكم القياس ليس عملا بما انزله الله وحينئذ لا يتم الدليل واجاب عنه مثبتو القياس بان كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم وهو دليل مظنون والقاطع اولى من المظنون واجاب الاولون بانكم اثبتم ان الاجماع حجة بعموم قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وبعموم قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وبعموم قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وبعموم قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة فرع على التمسك بالعمومات والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجاب مثبتو القياس بان الآيات والاحاديث والاجماع لما تعاضدت وافقت اثبات القياس قويت الحجة وحصل الترجيح **المسألة الثالثة** الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لان العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية فلو جعلنا القرآن طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل **المسألة الرابعة** قرأ ابن عامر قليلا ما يتذكرون بالياء تارة وبالتاء اخرى وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال والباقون بالتاء وتشديد الذال قال الواحدي تذكرون اصله تتذكرون فادغم تاء تفعل في الذال لان التاء مهموسة والذال مجهورة والمجهور ازيد صوتا من المهموس فحسن ادغام الانقص في الازيد وما موصولة بالفعل وهي مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراءة ابن عامر بياء وتاء فوجهها ان هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم قليلا ما يتذكرون هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب واما قراءة حمزة والكسائي وحفص خفيفة الذال شديدة الكاف فقد حذفوا التاء التي ادغمها الاولون وذلك حسن لاجتماع ثلاثة احرف متقاربة قال صاحب الكشاف وقرأ مالك بن دينار ولا تبتغوا من الابتغاء من قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا **قوله تعالى**

وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين

اعلم انه تعالى لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالانذار والتبليغ وامر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الآية ما في ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الزجاج موضع كم رفع بالابتداء وخبره اهلكناها قال وهو احسن من ان يكون في موضع نصب لان قولك زيد ضربته اجود من قولك زيدا ضربته والنصب جيد عربي ايضا كقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر **المسألة الثانية** قيل في الآية محذوف والتقدير وكم من اهل قرية ويدل عليه وجوه احدها قوله فجاءها باسنا والبأس لا يليق الا بالاهل وثانيها قوله او هم قائلون فعاد الضمير الى اهل القرية وثالثها ان الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين الا باهلاكهم ورابعها ان البيات والقائلة لا يصح الا فيهم فان قيل فلم قال اهلكناها اجابوا بانه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى وكأين من قرية عتت عن امر ربها فرده على اللفظ ثم قال اعد الله لهم فرده على المعنى ولهذا السبب قال الزجاج ولو قال فجاءهم باسنا لكان صوابا وقال بعضهم لا محذوف في الآية والمراد اهلاك نفس القرية لان في اهلاكها بهدم او خسف او غيرهما اهلاك من فيها ولان على هذا التقدير كان قوله فجاءها باسنا محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه الى التاويل **المسألة الثالثة** لقائل

ان يقول وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا تقتضي ان يكون الاهلاك متقدما على مجيء البأس ومجيء البأس متقدم على الاهلاك والعلماء اجابوا عن هذا السؤال من وجوه احدها المراد بقوله اهلكناها حكمنا بهلاكها فجاءها باسنا وثانيها وكم من قرية اردنا اهلاكها فجاءها باسنا كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وثالثها انه لو قال وكم من قرية اهلكناها فجاءهم اهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لانه تعالى عبر عن ذلك الاهلاك بلفظ البأس فان قالوا السؤال باق لان الفاء في قوله فجاءها باسنا فاء التعقيب وهو يوجب المغايرة فنقول الفاء قد تجيء بمعنى التفسير كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه فالفاء في قوله فيغسل للتفسير لان غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه فكذلك ههنا البأس جار مجرى التفسير لذلك الاهلاك لان الاهلاك قد يكون بالموت المعتاد وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الاهلاك الرابع قال الفراء لا يبعد ان يقال البأس والهلاك يقعان معا كما يقال اعطيتني فاحسنت وما كان الاحسان الا بعد الاعطاء ولا قبله وانما وقعا معا فكذلك ههنا وقوله بياتا قال الفراء يقال بات الرجل يبيت بيتا وربما قالوا بياتا قال وسمي البيت لانه يبات فيه قال صاحب الكشاف قوله بياتا مصدر واقع موقع الحال بمعنى بائتين وقوله او هم قائلون فيه بحثان البحث الاول انه حال معطوفة على قوله بياتا كانه قال فجاءها باسنا بائتين او قائلين قال الفراء فيه واو مضمرة والمعنى اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او وهم قائلون الا انهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف ولو قيل كان صوابا قال الزجاج انه ليس بصواب لان واو الحال قريبة من واو العطف والجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لا يجوز ولو قلت جاءني زيد راجلا او هو فارس لم يحتج فيه الى واو العطف البحث الثاني كلمة او دخلت ههنا بمعنى انه جاءهم باسنا مرة ليلا ومرة نهارا وفي القيلولة قولان قال الليث القيلولة نوم نصف النهار وقال الازهري القيلولة عند العرب استراحة نصف النهار اذا اشتد الحر وان لم يكن مع ذلك نوم والدليل عليه ان الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا ومعنى الآية انهم جاءهم باسنا وهم غير متوقعين له اما ليلا وهم نائمون او نهارا وهم قائلون والمقصود انه جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم امارة تدلهم على نزول ذلك العذاب فكانه قيل للكفار لا تغتروا باسباب الامن والراحة والفراغة فان عذاب الله اذا وقع وقع دفعة من غير سبق امارة فلا تغتروا باحوالكم ثم قال تعالى فما كان دعواهم قال اهل اللغة الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ومقام الدعاء حكى سيبويه اللهم اشركنا في صالح دعاء المسلمين ودعوى المسلمين قال ابن عباس فما كان تضرعهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين فاقروا على انفسهم بالشرك وقال ابن الانباري فما كان قولهم اذ جاءهم باسنا الا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله الا ان قالوا الاختيار عند النحويين ان يكون موضع ان رفعا بكان ويكون قوله دعواهم نصبا كقوله فما كان جواب قومه الا ان قالوا وقوله فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله وما كان حجتهم الا ان قالوا ويجوز ان يكون على الضد من هذا بان يكون الدعوى رفعا وان قالوا نصبا كقوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم على قراءة من رفع البر والاصل في هذا الباب انه متى حصل بعد كلمة كان معرفتان فانت بالخيار في رفع ايهما شئت وفي نصب الآخر كقولك كان زيد اخاك وان شئت كان زيدا اخوك قال الزجاج الا ان الاختيار اذا جعلنا قوله دعواهم في موضع الرفع ان يقول فما كانت دعواهم فلما قال كان دل على ان الدعوى في موضع نصب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز تذكير الدعوى وان كانت رفعا فتقول كان دعواهم باطلا وباطلة **قوله تعالى**

فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين

في الآية مسائل **المسألة الاولى** في تقرير وجه النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ وامر الامة بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا اتبعه بنوع آخر من التهديد وهو انه تعالى يسال الكل عن كيفية اعمالهم يوم القيامة والوجه الثاني انه تعالى لما قال فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه بانه لا يقع يوم القيامة يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف بل يضاف اليه انه تعالى يسال الكل عن كيفية اعمالهم وبين ان هذا السؤال لا يختص باهل العقاب بل هو عام في حق اهل العقاب والثواب **المسألة الثانية** الذين ارسل اليهم هم الامة والمرسلون هم الرسل فبين تعالى انه يسال هذين الفريقين ونظير هذه الآية قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ولقائل ان يقول المقصود من السؤال ان يخبر المسؤول عنه من كيفية اعماله ولما اخبر الله عنهم في الآية المتقدمة انهم يقرون بانهم كانوا ظالمين فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده وايضا قال تعالى بعد هذه

الآية فلنقصن عليهم بعلم فإذا كان يقصه عليهم بعلم فما معنى هذا السؤال والجواب أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين سئلوا بعد ذلك عن سبب الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فإن قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بأنه لم يصدر عنهم تقصير البتة قلنا لأنهم إذا أثبتوا أنهم لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالأمة فيتضاعف إكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف أسباب الخزي والإهانة في حق الكفار لما ثبت أن ذلك التقصير كان منهم ثم قال تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمراد أنه تعالى يكرر ويبين للقوم ما أعلنوه وأسروه من أعمالهم وأن يقص الوجوه التي لأجلها أقدموا على تلك الأعمال ثم بين تعالى أنه إنما صح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ما كان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على أن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان الإله عالما بجميع المعلومات حتى يمكنه أن يميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء وظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات **المسئلة الثالثة** قوله تعالى فلنقصن عليهم بعلم يدل على أنه تعالى عالم بالعلم وأن قول من قال إنه لا علم لله قول باطل فإن قيل كيف الجمع بين قوله فلنسئلن الذين أرسل إليهم وبين قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه أحدها أن القوم لا يسألون عن الأعمال لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعتهم إلى الأعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها أن السؤال قد يكون لأجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لأجل التوبيخ والإهانة كقول القائل ألم أعطك وقوله ألم أحمد البكر وقال الشاعر ألستم خير من ركب المطايا إذا عرفت هذا فنقول إنه تعالى لا يسأل أحدا لأجل الإفادة والاسترشاد ويسألهم لأجل توبيخ الكفار وإهانتهم ونظيره قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فإن الآية الأولى تدل على أن المسألة الحاصلة بينهم إنما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لأن النسب يوجب الميل والرحمة والإكرام والوجه الثالث في الجواب أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة فأخبر عن بعض الأوقات بحصول السؤال وعن بعضها بعدم السؤال **المسئلة الرابعة** الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا رسلا أو مرسلا إليهم ويبطل قول من يزعم أنه لا حساب على الأنبياء والكفار **المسئلة الخامسة** الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة لأنه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فإن قالوا نحمله على أنه ما كان غائبا عنا فإن قالوا نحمله على أنه ما كان غائبا عنهم بالعلم والإحاطة قلنا هذا تأويل والأصل في الكلام حمله على الحقيقة فإن قالوا فأنتم لما قلتم إنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات فقد قلتم أيضا بكونه غائبا قلنا هذا باطل لأن الغائب هو الذي يعقل أن يحضر بعد غيبته وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فأما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع وصفه بالغيبة والحضور فظهر الفرق

قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن من جملة أحوال القيامة السؤال والحساب بين في هذه الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضا وزن الأعمال وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** الوزن مبتدأ ويومئذ ظرف له والحق خبر المبتدأ ويجوز أن يكون يومئذ الخبر والحق صفة للوزن أي والوزن الحق أي العدل يوم يسأل الله الأمم والرسل **المسئلة الثانية** في نفس وزن الأعمال قولان الأول في الخبر أن الله تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها قال ابن عباس أما المؤمن فيؤتى بعمله في أحسن صورة فيوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في سورة الأنبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجهان أحدهما أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة وأعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني أن الوزن يعود إلى الصحف التي تكون فيها أعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال الصحف وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الآية وعن عبد الله بن سلام أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والإنس يستقبل به العرش إحدى كفتي

الميزان على الجنة والأخرى على جهنم ولو وضعت السموات والأرض في إحداهما لوسعتهن وجبريل آخذ بعموده ينظر إلى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل يوم القيامة إلى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالأنملة فيها شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فتوضع في الأخرى فترجح وعن الحسن بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه في حجر عائشة قد أغفى إذ سالت الدموع من عينيها فقال ما أصابك ما أبكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحد أحدا فقال يحشرون حفاة عراة غرلا لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه لا يذكر أحد أحدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والأعمش أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل دل عليه فوجب المصير إليه أما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة فلأن العدل في الأخذ والإعطاء لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال إن فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ويقال أيضا فلان يستخف بفلان إذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال إن فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ويقال أيضا فلان يستخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه أي يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر

قد كنت قبل لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه

أراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل إذا ثبت هذا فنقول وجب أن يكون المراد من الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه أن الميزان إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان لأن أعمال العباد أعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وأيضا فبتقدير بقائها كان وزنها محالا وأما قوله الموزون صحائف الأعمال أو صور مخلوقة على مقادير الأعمال فنقول إن المكلف يوم القيامة إما أن يكون مقرا بأن الله تعالى عادل حكيم أو لا يكون مقرا بذلك فإن كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه أنه عدل وصواب وإن لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس من حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والإنصاف فثبت أن هذا الوزن لا فائدة فيه البتة وأجاب الأولون وقالوا إن جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة فإن كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة وإن كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في يوم القيامة ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان السيئات وآخرون قالوا يظهر رجحان في الكفة **المسئلة الثالثة** الأظهر إثبات موازين يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال في هذه الآية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ولأفعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان آخر قال الزجاج إنما جمع الله الموازين هاهنا فقال فمن ثقلت موازينه ولم يقل ميزانه لوجهين الأول أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج فلان إلى مكة على البغال والثاني أن الموازين هاهنا جمع موزون لا جمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك إنما يصار إليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع هاهنا منه فوجب إجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع إثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لتركه والمصير إلى التأويل وأما قوله تعالى ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اعلم أن في هذه الآية مسائل **المسئلة الأولى** أنها تدل على أن أهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته فأما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية فإنه غير موجود **المسئلة الثانية** قال أكثر المفسرين المراد من قوله ومن خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ولا معنى لكون الإنسان ظالما بآيات الله إلا كونه كافرا بها منكرا لها فدل هذا على أن المراد من هذه الآية أهل الكفر وأما الخبر

فما روي انه اذا خفت حسنات المومن اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان
اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المومن للنبي صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي ما احسن
وجهك واحسن خلقك من انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلواتك وهذه صلواتك التي كنت تصلي علي قد وفيتك
احوج ما تكون اليها وهذا الخبر رواه الواحدي في البسيط واما جمهور العلما فرووا هاهنا الخبر الذي ذكرنا
من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله قال القاضي يجب ان يحمل هذا على انه
اتى بالشهادتين بحقهما من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك لكان من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء
بمعصية الله ولقايل ان يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اشرف واعلى
درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم ان معرفة الله تعالى ومحبته اعلى شانا واعظم درجة من ساير الاعمال فوجب ان
يكون اوفى ثوابا واعلى درجة من ساير الاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر المفسرين حملوا هذه الاية على اهل الكفر
واذا ثبت هذا الاصل فنقول ان المرجية الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى
حصر اهل موقف القيمة في قسمين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني الذين رجحت كفة
سياتهم وحكم عليهم بانهم اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بايات الله وذلك يدل على ان المومن لا يعاقب البتة ونحن
نقول في الجواب اقصى ما في الباب انه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الاية الا انه تعالى ذكره في ساير
الايات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشا والمنطوق راجح على المفهوم فوجب المصير الى اثباته وايضا فقال تعالى
في صفة هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق الا بالكافر اما العاصي المومن فانه يعذب
اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله ابد الاباد من غير زوال ولا انقطاع

قوله تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبيا وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا
وهو قوله وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم بعذاب الاخرة من وجهين احدهما السوال وهو قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم والثاني
بوزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة الانبياء في هذه الاية بطريق اخر وهو انه ذكر كثرة نعم
توجب الطاعة فقال ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش فقوله مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا
ومكناكم فيها واقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش والمراد من المعايش وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل
بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة انما يحصل بفضل الله واقداره
وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال
والانعام عالم بانهم لا يقومون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون والامر كذلك وذلك
لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله
في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر وبعضهم يكون قليل الشكر **المسئلة الثانية**
روى خارجة عن نافع انه همز معايش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معايش خطا وذكروا انه انما
يجوز جعل الياء همزة اذا كانت زايدة نحو صحيفة وصحايف واما معايش فمن العيش والياء اصلية وقراة نافع لا اعرف لها
وجها الا ان لفظ هذه الياء التي هي من نفس الكلمة اسكنت في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة فجعل قولنا
معايش شبيها بقولنا صحايف فكما ادخلوا الهمزة في قولنا صحايف كذا في قولنا معايش على سبيل التشبيه الا ان الفرق ما
ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زايدة

قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة الانبياء بالتخويف اولا ثم بالترغيب
ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله على الخلق فبدا في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض
وجعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا ادم وجعله مسجود الملايكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن
فهذا هو وجه النظم في هذه الايات ونظيره انه تعالى قال في اول سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم
منع الله تعالى عن المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا امواتا فاحياهم
ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل ادم خليفة في الارض ومسجودا للملايكة والمقصود من الكل تقرير

ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بعين هذا الترتيب فهذا بيان
وجه النظم على احسن الوجوه **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر قصة ادم عليه السلم مع قصة ابليس في القران
في سبعة مواضع اولها في سورة البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في سورة الحجر ورابعها في سورة بني اسرايل
وخامسها في سورة الكهف وسادسها في سورة طه وسابعها في سورة ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية سوال
وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده ثم قلنا للملايكة اسجدوا لادم
وكلمة ثم تفيد التراخي فظاهر الاية يقتضي ان امر الملايكة بسجود ادم وقع بعد خلقنا وتصويرنا ومعلوم ان الامر ليس كذلك
فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الاية على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد خلقناكم اي خلقنا اباكم
ادم وصورناكم اي صورنا ادم ثم قلنا للملايكة اسجدوا لادم وهو قول الحسن ويوسف النحوي وهو المختار وذلك لان امر
الملايكة بسجود ادم تاخر عن خلق ادم وتصويره ولم يتاخر عن خلقنا وتصويرنا اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل
خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق ادم وتصويره فنقول ان ادم عليه السلم ابو البشر فوجب ان يحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى
واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق اسلافكم من بني اسرايل في زمان موسى عليه السلم ويقال قتلت بنو اسد فلانا
وانما قتله احدهم قال صلى الله عليه وسلم ثم انتم يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل وانما قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود
في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ نجيناكم من ال فرعون واذ قتلتم نفسا والمراد من جميع هذه الخطابات اسلافهم فكذا هاهنا
الثاني ان يكون قوله خلقناكم ثم صورناكم اي صورنا ذرية ادم في ظهره ثم بعد ذلك قلنا للملايكة اسجدوا لادم وهذا
قول مجاهد وذكر انه تعالى خلق ادم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر الملايكة بالسجود لادم
الوجه الثالث خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا للملايكة اسجدوا لادم فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على
خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر والوجه الرابع ان الخلق في اللغة عبارة عن التقدير كما قررناه في هذا الكتاب وتقدير الله
عبارة عن علمه بالاشياء ومشيته بتخصيص كل شي بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في
هذا العالم وقوله صورناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل كاين محدث الى قيام القيامة على ما جاء
في الخبر انه تعالى قال للقلم اكتب ما هو كاين الى يوم القيامة فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيته والتصوير عبارة عن اثبات
صور الاشياء في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى ادم وامر الملايكة بسجوده وهذا التاويل عندي
اقرب من ساير الوجوه **المسئلة الثالثة** ذكر في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلاثة اقوال احدها
ان المراد منها مجرد التعظيم لا نفس السجدة وثانيها ان المراد هو السجدة الا ان المسجود له هو الله تعالى وادم كان كالقبلة وثالثها
ان المسجود هو ادم وقد ذكرنا ان الناس اختلفوا في ان الملايكة الذين امرهم الله تعالى بالسجود لادم هل هم ملايكة السموات
والعرش او المراد ملايكة الارض فيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة والله اعلم **المسئلة الرابعة**
ظاهر الاية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملايكة فوجب كونه منهم وقد استقصينا هذه المسئلة ايضا في سورة البقرة
وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملايكة لانه خلق من نار والملايكة من نور والملايكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملايكة ليسوا من الجن وابليس من الجن والملايكة رسل الله وابليس ليس
كذلك وابليس اول خليقة الجن وابوهم كما ان ادم اول خليقة الانس وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مامورا مع الملايكة
استثناه الله وكان اسم ابليس شيئا اخر فلما عصى الله سماه بذلك وكان مومنا عابدا في السما حتى عصى ربه فاهبط الى الارض

قوله تعالى قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذه الاية تدل على انه تعالى لما امر الملايكة بالسجود فان ذلك الامر
تناول ابليس فظاهر هذا يدل على ان ابليس كان من الملايكة الا ان الدلايل التي ذكرناها تدل على ان الامر ليس كذلك
واما الاستثنا فقد اجبنا عنه في سورة البقرة **المسئلة الثانية** ظاهر الاية يقتضي انه تعالى طلب من ابليس
ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك لان المقصود طلب ما منعه من السجود وهذا الاشكال حاصل في الاية قولان
الاول وهو المشهور ان كلمة لا صلة زايدة والتقدير ما منعك ان تسجد وله نظاير في القران كقوله لا اقسم معناه اقسم
وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب وهذا قول الكسايي والفرا والزجاج
والاكثرين والقول الثاني ان كلمة لا هاهنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب الله لغو
لا فايدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول ففي تفسير الاية وجهان الاول ان يكون اي شي منعك من ترك السجود

ويكون هذا استفهاما على سبيل الانكار ومعناه انه ما منعك عن ترك السجود شي كقول القايل لمن ضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي ادينك ام عقلك ام حياك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي   الثاني قال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي مكانه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة امر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسال عن الداعي اليها

المسلة الثالثة احتج العلما بهذه الايه على ان صيغة الامر تفيد الوجوب فقال انه تعالى ذم ابليس بهذه الايه على ترك ما امر به ولو لم يفد الامر الوجوب لما كان مجرد ترك المامور به موجبا للذم   فان قالوا هب ان هذه الايه تدل على ان ذلك الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان يكون كذلك   قلنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله اذ امرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا كونه مخصوصا في صورة مخصوصة واذا كان كذلك وجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر فانه يقتضي الوجوب وهو المطلوب

المسلة الرابعة احتج من زعم ان الامر يفيد الفور بهذه الايه وقال انه ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال

المسلة الخامسة اعلم ان قوله تعالى ما منعك الا تسجد طلب للداعي الذي دعاه الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومعناه ان ابليس قال انا لم اسجد لادم لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بسجوده لذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى وهي قوله انا خير منه بان قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من ادم   اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار قوية التاثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال   وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحيوة واما الارضية فالبرد واليبس فهما يناسبان الموت والحيوة اشرف من الموت   وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا فسن النمو وسن الشباب لما كان وقت كمال الحرارة وكان غاية كمال الحيوان حاصلا في هذين الوقتين وايضا وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسبين للارضية لا جرم كان هذا الوقت اردى اوقات عمر الحيوان   واما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان اشرف الاصول يوجب شرف الفروع   واما بيان ان الاشرف لا يجوز ان يومر بخدمة الادون الادنى فانه تقرر في العقول ان من امر اباحنيفة والشافعي رضي الله عنهما وساير اكابر الصحابة الفقها بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاث   اولها ان النار افضل من التراب فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة   واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة عطية من الله تعالى ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المومن والمومن من الكافر والنور من الظلمة والظلمة من النور   وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف انما يتناول الحي بعد انتهايه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال وبما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى ان الحبشي المومن مفضل على القرشي الكافر

المسلة السادسة احتج من قال لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جايزا لما استوجب ابليس هذا التعنيف الشديد والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز وبيان الملازمة ان قوله تعالى للملايكة اسجدوا لادم خطاب عام يتناول جميع الملايكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من ادم ومن كان اشرف من غيره فانه لا يجوز ان يومر بخدمة الادون الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت في جميع النظاير ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل في هذه الواقعة شيا الا انه خصص عموم قوله تعالى للملايكة اسجدوا لادم بهذا القياس فلو كان تخصيص النص بالقياس جايزا لوجب ان لا يستحق ابليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا ففي الايه دلالة على صحة هذه المسلة من وجه اخر وذلك لان ابليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فوصف الله تعالى ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على الله ولما دلت هذه الايه على ان تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه الايه على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين ثبت ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس فكفر بقياسه

فن

فمن قاس الدين بشي من رايه قرنه الله مع ابليس هذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور لم قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بسجود من كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من كان مخلوقا من النور المحض بسجود من كان مخلوقا من الارض اولى واقوى لان النور اشرف من النار وهذا القياس يقتضي ان يقبح امر احد من الملايكة بسجود ادم فهذا القياس يقتضي دفع مدلول النص بالكلية وانه باطل   اما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام لم قلتم انه باطل وهذا سوال حسن اوردته على هذه الطريقة وما رايت احدا ذكر هذا السوال   ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كونه اشرف من غيره يقتضي قبح ان يلجا الى خدمة الادنى الادون اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملايكة فقد رضوا بذلك فلا ريب   واما ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جايزا لما استوجب الذم العظيم فلما استوجب هذا الذم العظيم علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان تخصيص النص بالقياس غير جايز

المسلة السابعة قوله تعالى ما منعك الا تسجد لا شك ان قايل هذا القول هو الله لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله سبحانه   اما قوله قال خلقتني من نار فلا شك ان قايل هذا القول هو ابليس واما قوله فاهبط منها فلا شك ان قايل هذا القول هو الله ومثل هذه المناظرة من الله وبين ابليس مذكورة في سورة ص على سبيل الاستقصا. اذا ثبت هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبيا عليهم الصلوة والسلم مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس وقد عظم تشريف موسى عليه السلام بان كلمه حيث قال ولما جا موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقال وكلم الله موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم توجب الشرف العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام   الجواب ان بعض العلما قال لابليس على لسان من يودي اليه من الملايكة ما منعك من السجود له ولم يسلم انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة قالوا لانه ثبت ان غير الانبيا لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة   ومنهم من قال انه تعالى تكلم مع ابليس لا بواسطة لكن على وجه الاهانة بدليل انه تعالى قال له فاخرج انك من الصاغرين وتكلم مع موسى ومع ساير الانبيا على سبيل الاكرام الا ترى انه تعالى قال لموسى وانا اخترتك وفي هذا نهاية الاكرام وقال له واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام

المسلة الثامنة قوله تعالى فاهبط قال ابن عباس يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها خلق ادم   وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من السما وقد استقصينا الكلام في هذه المسلة في سورة البقرة   وقوله فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السما قال ابن عباس يريد اهل السما ملايكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر فابتلاه الله بالذلة والصغار تنبيها على حجة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه وقال بعضهم لما اظهر الاستكبار البس الصغار

قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم في الايه مسايل

المسلة الاولى قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون يدل على انه طلب الانظار من الله الى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حتى يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده ان لا يذوق الموت فلم يعطه الله ذلك بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان   الاول انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في اية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحيا كلهم   وقال اخرون لم يوقت الله تعالى له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الاية الاخرى الى يوم الوقت المعلوم المراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان الله تعالى اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته فاذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغراء بالقبيح وذلك غير جائز على الله تعالى   واجاب الاولون بان تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيامة لا يقتضي اغراءه لانه تعالى كان يعلم منه انه يموت على اقبح انواع الكفر والفسق سوا اعلمه وقت موته او لم يعلمه ذلك فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياه انهم يموتون على الطهارة والعصمة ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انه سواء عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم

ان تعليم

الفتح

يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لاجرم لم يكن ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذلك هاهنا **المسئلة الثانية** قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله وقال في اية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب الجبر والثاني يدل على كونه على مذهب القدر وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المسئلة او يقال انه كان يعتقد ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي هو الله قطعا للتسلسل واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة اما اصحابنا فقالوا الاغواء ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد ان الحق والباطل انما يقع في القلب من الله اما المعتزلة فلهم هاهنا مقامات احدهما ان يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها اخر اما الوجه الاول فلهم فيه اعذار الاول ان قالوا هذا قول ابليس فهب ان ابليس اعتقد ان خالق الغي والجهل والكفر هو الله الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان الله تعالى لما امره بسجود ادم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز ان يضيف ذلك الغي والجهل الى الله بهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عنده الثالث قال رب بما اغويتني اي لعنتني والمعنى انك لما لعنتني بسبب ادم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس في قلوبهم والرابع رب بما اغويتني اي خيبتني من جنتك عقوبة على لاقعدن لهم الوجه الثاني في تفسير الاغواء الاهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وويلا ومنه ايضا قولهم غوي الفصيل يغوي غوى اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله ان كان الله يريد ان يغويكم ان كان الله يريد ان يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة واعلم انا لا نبالغ في ان المراد من الاغواء في هذه الاية الاضلال لان حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك لان الغاوي لا بد له من مغوي والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوقا اخر او الله تعالى والاول باطل لان العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني باطل والا لزم التسلسل واما الدور والثالث هو المقصود والله اعلم **المسئلة الثالثة** الباء في قوله بما اغويتني فيه وجوه الاول انه باء القسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم المأثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما بتأويل المصدر واغويتني صلتها الثاني ان قوله بما اغويتني اي فبسبب غوايتك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قيل فباي شيء اغويتني ثم ابتدا وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل **المسئلة الرابعة** قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم قال الزجاج ومثاله ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والقاء كلمة على جائز لان الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قولك اتيك غدا او في غد اذا عرفت هذا فنقول لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث البحث الاول المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنه ولهذا المعنى ذكر القعود لانه من اراد ان يبالغ في امر من الامور قعد حتى يصير فارغ القلب البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه الاية تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الاية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما اغويتني وايضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم واذا ثبت هذا فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما من علم بانه باطل وضلال وغواية يستحيل ان يختاره ويعتقده ويرضى به واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان انكاره انكارا بمحض اللسان فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله فبما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده **المسئلة الخامسة** احتج اصحابنا بهذه الاية في بيان انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله ثم بين انه انما استمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم فكان تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه

فاتبعوه

فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فثبت بهذا ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم ولو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الخلق وعلم من حال ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم انه تعالى امات الانبياء الذين هم دعاة الخلق الى الحق وابقى ابليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق الى الكفر والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسئلة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل عليه قوله تعالى فانكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة فان هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة في الثواب فكذا هاهنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع من القبائح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه والجواب اما قول ابي علي فضعيف وذلك لان الشيطان لا بد وان يزين القبائح في قلب الكافر ويحسنها اليه ويذكره ما في القبائح من انواع اللذات والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير والتزيين والدليل عليه العرف فان الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام على ذلك كحاله اذا لم يوجد التذكير والتحسين والتزيين والعلم به ضروري واما قول ابي هاشم فضعيف ايضا لانه اذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في القائه في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا في ان الله تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي يقرره ان بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاهم الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على الله شيء اصلا اما قوله تعالى ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في ذكر هذه الجهات الاربع قولان القول الاول ان كل واحد منها مختص بنوع من الافة في الدين والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ثم لاتينهم من بين ايديهم يعني اشككهم في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم القي اليهم ان الدنيا قديمة ازلية وثانيها لاتينهم من بين ايديهم والمعنى افترهم عن الرغبة في سعادات الاخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين ايديهم الاخرة لانهم يردون اليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم واذا كانت الاخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها وثالثها وهو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الاخرة وانما فسرنا من بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها واما الاخرة فهي تاتي بعد ذلك ورابعها من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه احدها عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وثانيها عن ايمانهم يعني افترهم في الحسنات وعن شمائلهم اقوي دواعيهم في السيئات قال ابن الانباري وقول من قال الايمان كناية عن الحسنات والشمائل كناية عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى ابو عبيد عن الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خبثت منزلته قال انت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تفسير هذه الجهات الاربع اما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيه وجوها اخرى اولها وهو الاقوى والاشرف ان في البدن قوى اربعا هي الموجبة لفوات السعادات الروحانية فاحداها القوة الخيالية التي يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ وصور المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ واليه الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب

فهذه القوى الاربع هي التي تتولد عنها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء
من هذه القوى الاربع لم تقدر على القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه حقيقي
شريف وثانيها ان قوله لآتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه اما في الذات والصفات
مثل شبه المجسمة واما في الافعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجويز والتحسين والتقبيح ومن خلفهم
المراد منه الشبهات الناشئة من التعطيل وانما جعلنا قوله من بين ايديهم شبهات التشبيه لان الانسان يشاهد
هذه الجسمانيات واحوالها فهي حاضرة بين يديه فيعتقد ان الغائب يجب ان يكون مساويا لهذا الشاهد وانما جعلنا
قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل لان التشبيه ضد التعطيل فلما جعلنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه وجب
ان يجعل قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل واما قوله عن ايمانهم فالمراد الترغيب في ترك المأمورات وعن شمائلهم
الترغيب في فعل المنهيات وثالثها نقل عن شقيق رحمه الله انه قال ما من صباح الا ويأتي الشيطان من الجهات
الاربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرأ واني لغفار
لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى واما من خلفي فيخوفني من وقوع اولادي في الفقر فاقرأ وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واما من قبل يميني فيأتيني من قبل الدنيا فاقرأ والعاقبة للمتقين واما من قبل شمالي فيأتيني من
قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون والقول الثاني في هذه الآية انه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه
الوجوه الاربعة والغرض منه انه يبالغ في القاء الوسوسة ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة وتقدير الآية
ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد
لابن آدم بطريق الاسلام فقال له تدع دين آبائك فعصاه فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديار آبائك وتغرب
فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل فهذا الخبر يدل
على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من
فوقهم ومن تحتهم قلنا اما في التحقيق فقد ذكرنا ان القوى التي تتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية
فهي موضوعة في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فروي ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت
قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات
الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع
او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة **المسئلة الثانية**
انه قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة من وقال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكرهما بين
الجهتين بكلمة عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه جلس متجافيا
عن صاحب اليمين غير ملتصق به قال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين انه حضر اليمين والشمال بكلمة عن لاجل
انها تفيد البعد والمباينة وايضا فقد ذكرنا ان المراد من قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ
منهما هو حصول العقائد الباطلة وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم الشهوة والغضب والضرر الناشئ
منهما هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر لازم
لان عقابه دائم اما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة
عن تنبيها على ان هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم بمراده **المسئلة**
الثالثة قال القاضي هذا القول من ابليس كالدلالة على ما قيل انه يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه لانه
لو امكنه ذلك لكان بان يذكره في باب المبالغة احق ثم قال تعالى حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين
وفيه سؤال وهو ان هذا من باب الغيب فكيف عرف ابليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم
كان قد رآه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال آخرون انه قاله على سبيل الظن لانه لما
كان عازما على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم انها اشياء يرغب فيها غلب على ظنه انهم
يقبلون قوله فيها على سبيل الاكثر والاغلب وتأكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا والبحث ان ابليس للحق سبحانه ولا تجد اكثرهم شاكرين وقال الحق ما يطابق ذلك وقليل من عبادي
الشكور وفيه وجه آخر وهو انه حصل للنفس تسع عشرة قوة وكلها تدعو النفس الى اللذات الجسمانيات والطيبات
الشهوانية فخمس منها هي الحواس الظاهرة وخمسة اخرى هي الحواس الباطنة واثنان الشهوة والغضب
وسبعة هي القوى النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة

فمجموعها تسعة عشر وهي باسرها تدعو النفس الى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة
وهي التي تدعو النفس الى عبادة الله وطلب السعادات الروحانية الى عبادة الله وطلب السعادات الروحانية ولا شك
ان استيلاء تسع عشرة قوة اكمل من استيلاء قوة واحدة لا سيما وتلك القوى التسع عشرة تكون في اول الخلق ويكون العقل
ضعيفا جدا وهي تقوى قوتها بعد حصولها ضعيفة مرجوحة فلما كان الامر كذلك لزم القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين
لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين **قوله تعالى**

قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لاملأن جهنم منكم اجمعين

اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره خاطبه تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال اخرج منها اي من الجنة او من السماء مذؤوما
قال الليث ذأمت الرجل فهو مذؤوم اي محقور والذأم الاحتقار وقال الفراء ذأمته اذا عبته ويقولون في المثل لا تعدم
الحسناء ذاما وقال ابن الانباري المذؤوم المذموم وقال ابن قتيبة مذؤوما مذموما بابلغ الذم قال امية وقال
لابليس رب العباد اخرج دحيرا لعينا مذؤوما وقوله مدحورا الدحر في اللغة الطرد والبعد يقال دحره دحرا ودحورا اذا
طرده وبعده ومنه قوله تعالى من كل جانب دحورا قال امية وبادنه سجد والآدم كلهم الا لعينا خاطيا مدحورا
وقوله لمن تبعك اللام فيه لام القسم وجوابه قوله لاملأن قال صاحب الكشاف وروي عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام
بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لاملأن جهنم منكم اجمعين فيكون لاملأن في محل الابتداء ولمن تبعك خبره
قال ابو بكر بن الانباري الكناية في قوله لمن تبعك منهم عائدة على ولد آدم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد آدم فرجعت
الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الآية على ان التابع والمتبوع يتفقان في ان جهنم تملأ منهما ثم كما ان الكافر يتبعه فكذلك
الفاسق يتبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الآية انه تعالى يملأ جهنم ممن يتبعه وليس في الآية
ان كل من يتبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال وهو ان هذه الآية تدل على ان جميع اصحاب البدع والضلالات يدخلون
جهنم لانهم كلهم متابعون لابليس **قوله تعالى** **ويا آدم اسكن انت وزوجك الجنة**
فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين

اعلم ان هذه الآية مشتملة على مسائل احداها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق من حيث لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف
وثانيها ان زوج آدم هو حواء ويجب ان يذكر انه تعالى كيف خلق حواء وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة الخلد او جنة من جنات
السماء او جنة من جنات الارض ورابعها ان قوله فكلا امر اباحة لا امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهي تنزيه او نهي
تحريم وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع وسابعها ان تلك الشجرة اي شجرة كانت وثامنها
ان ذلك الذنب كان صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين وهل يلزم من كونه ظالما بهذا التفسير الدخول
تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة متى وقعت قبل نبوة آدم صلى الله عليه وسلم او بعدها فهذه
المسائل العشرة قد سبق تقريرها وتفسيرها في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الآية حرف واحد وهو انه تعالى قال في
سورة البقرة وكلا منها رغدا بالواو وقال هاهنا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفاء
تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر
الجنس وفي هذه السورة ذكر النوع **قوله تعالى** **فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري**
عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من
الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما
سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما الم انهكما عن تلكما الشجرة
واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين يقال وسوس اذا تكلم كلاما خفيا يكرره ومنه صوت الحلي وسواسا وهو فعل غير متعد
كقولنا ولولت المرأة وقولنا وعوع الذئب ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ولكن موسوس له وموسوس اليه وهو
الذي يلقي اليه الوسوسة ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لاجله ووسوس اليه القاها اليه وهاهنا سؤالات السؤال الاول
كيف وسوس اليه وآدم في الجنة وابليس خرج منها والجواب قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السماء والى الجنة بالقوة
القوية التي جعلها الله له وقال ابو مسلم الاصفهاني بل كان آدم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض جنان الارض
والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية في الجنة فتلك القصة مشهورة ركيكة وقال
آخرون ان آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب احدهما من الآخر فحصلت الوسوسة

هنالك السؤال الثاني ان ادم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله والجواب لا يبعد ان ابليس
لقي ادم مرارا كثيرة ورغبه في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه اثر كلامه في ادم السؤال
الثالث لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوس له اي فعل الوسوسة لاجله اما قوله تعالى ليبدي لهما ففي هذه
اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة
ظهور عورتهما ولم يعلم انهما ان اكلا من الشجرة بدت عوراتهما وانما كان قصده ان يحملهما على المعصية فقط الثاني لا يبعد ايضا
ان يقال انه لام الغرض ثم فيه وجهان احدهما ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه والمعنى ان غرضه
من تلك الوسوسة الى ادم زوال حرمته وذهاب منصبه والثاني لعله راي في اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة انه اذا
اكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض وقوله ما
ووري عنهما من سوآتهما فيه مباحث البحث الاول ما ووري ماخوذ من المواراة يقال واريته اي سترته وقال تعالى
كيف يواري سوءة اخيه وقال صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلام لما اخبره بوفاة ابيه اذهب فواره البحث الثاني
السوءة فرج الرجل والمراة وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس كانا قد البسا ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال
عنهما ذلك الثوب وذلك قوله فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت هذه الاية على ان كشف العورة من
المنكرات وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا
من الخالدين ويمكن ان يقال هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به ادم وحوا ويمكن ايضا ان يكون بوسوسة اوقعها في قلبيهما
والامران مرويان الا ان الاغلب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين
ومعنى الكلام ان ابليس قال لهما في الوسوسة الا ان تكونا ملكين واراد به الا ان اكلتماها تكونا بمنزلة الملائكة ان اكلتما منها او تكونا
من الخالدين ان اكلتما فرغبهما بان اوهمهما ان من اكلها صار كذلك وانه تعالى انما نهاهما عنها كيلا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا
وفي الاية سؤالات السؤال الاول كيف اطمع ابليس ادم من ان يكون ملكا عند الاكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة متواضعين
ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا المعنى احدها يدل على ان الملائكة الذين سجدوا لادم هم
ملائكة الارض اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لادم ولو كانوا قد سجدوا له
لكان هذا التطميع فاسد المختلا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم انه قال ان ادم علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيامة
ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس انه يصير مثل الملك في البقاء واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير فالمطلوب
من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق بين قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين والوجه الثالث قال
الواحدي كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول ما طمعا ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الى ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من
جهة الملك ويدل على هذا قوله تعالى هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى واقول هذا الجواب ضعيف وبيانه من وجهين
الاول انه حصل الجواب على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس ان تلك القراءة المشهورة باطلة او لا يقول ذلك والاول باطل
لان تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى هذا التقدير الاشكال باق لان على تلك القراءة
يكون التطميع قد وقع في ان يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال والوجه الثاني انه تعالى
جعل مسجود الملائكة واذن له في ان يسكن الجنة وان ياكل منها رغدا كيف شاء واراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة
السؤال الثاني هل يدل هذه الاية على ان درجة الملائكة اكمل وافضل من درجة النبوة والجواب من وجوه الاول
انا اذا قلنا ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم تدل على ذلك لان ادم حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما كان من
ما كان من الانبياء وعلى هذا التقدير زال السؤال الاستدلال والثاني ان بتقدير ان تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة
فلعل ادم عليه السلم رغب في ان يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة او في خلقة الذات بان يصير جوهرا نورانيا او في
ان يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير فسقط الاستدلال السؤال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد قال
للحسن في قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك قال
الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك
القول والجواب ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلم لو صدق في الخلود لكان ذلك انكارا للبعث والقيامة
وانه كفر ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهين الاول ان لفظ الخلود يحمل
على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه الوجه الثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم
ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بانه تعالى هل يميت هذا المكلف او لا يميته علم لا يحصل الا من دليل
السمع فلعله تعالى ما بين في وقت ادم عليه السلم انه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي جوز دوام البقا فلهذا

السبب

السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير فالتكفير عنه لازم السؤال الرابع ثبت بما سبق ان ادم وحوا لو صدقا ابليس فيما قال
لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقاه فيه قطعا وان لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او ينكرون
هذا الظن ايضا والجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب انهما اقدما على الاكل
لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما نشتهيه وان لم
نعتقد ان الامر كما قال السؤال الخامس قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا التطميع والترغيب وقع في مجموع
الامرين او في احدهما والجواب قال بعضهم الترغيب في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على
طريقة التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فان قيل المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت
فلانا اي حالفته وتقاسما اذا تحالفا ومنه قوله تعالى تقاسموا بالله لنبيتنه قلنا فيه وجوه الاول التقدير انه قال
اقسم لكما اني لمن الناصحين فجعل ذلك مقاسمة بينهم والثاني اقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها والثالث انه اخرج قسم
ابليس على وزن المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا فنقول قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد
يخدع المؤمن بالله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما وانا اعلم احوالا كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها
فامتثلا قولي ارشدكما ثم قال تعالى فدلاهما بغرور وذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما قال اصله ان الرجل
العطشان يدلي رجليه في البئر لياخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال دلاه
اذا اطمعه الثاني فدلاهما بغرور اي جراهما ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما من الدال والدالة وهي الجراة
اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدلاهما بغرور اي غرهما باليمين وكان ادم يظن ان احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن ابن
عمر انه كان اذا راى من عبده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق فقيل له انهم يخدعونك
فقال من خدعنا بالله انخدعنا له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما تناولا اليسير قصدا الى معرفة طعمه
ولولا انه تعالى ذكر في اية اخرى انهما اكلا منها لكان ما في هذه الاية لا يدل على الاكل لان الذائق قد يكون ذائقا من دون
الاكل ثم قال تعالى بدت لهما سوآتهما اي ظهرت عوراتهما وزال النور عنهما وطفقا قال الزجاج طفق اخذ في الفعل وقوله
يخصفان اي يجعلان ورقة على ورقة ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف وفيه دليل على ان كشف العورة قبيح من لدن
ادم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة وناداهما ربهما قال عطا بلغني ان الله ناداهما
افرارا مني يا ادم قال بل حياء منك يا رب ما ظننت ان احدا يقسم باسمك كاذبا ثم ناداه ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك
من روحي اما اسجدت لك ملائكتي اما اسكنتك جنتي في جواري ثم قال واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال
ابن عباس بين العداوة حيث ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم **قوله تعالى**

قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين

اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة البقرة وقد ذكرنا هناك ان هذه الاية تدل على صدور الذنب العظيم من ادم عليه السلم
الا انا نقول ان هذا الذنب انما صدر عنه قبل النبوة وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل **قوله تعالى**

قال اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم ان الذي تقدم ذكره هو ادم وحوا وابليس واذا كان كذلك فنقول اهبطوا يجب ان يتناول هؤلاء الثلاثة بعضكم لبعض
عدو يعني العداوة ثابتة بين الجن والانس لا تزول البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض في قوله ولكم في الارض
والمراد في الارض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون للبعث والقيامة قرا حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء وضم الراء
والباقون بضم التاء وفتح الراء **قوله تعالى** **يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا
يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من ايات الله لعلهم يذكرون**

في نظم الاية وجهان الاول انه تعالى لما بين انه امر ادم وحوا بالهبوط الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين بعده انه تعالى
انزل كلما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن جملتها اللباس الذي يحتاج اليه في الدين والدنيا والوجه الثاني انه تعالى لما
ذكر واقعة ادم في انكشاف العورة وانه كان يخصف الورق عليهما اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق ليستروا به عورتهم
ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب انه اقدرهم على الستر فان قيل ما معنى انزال اللباس قلنا انه تعالى انزل المطر
وبالمطر تتكون الاشياء التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس وتحقيق القول ان الاشياء التي تحدث في الارض

لما كانت معلقة بالامور النازلة من السماء صار كانه تعالى انزلها من السما ومنه قوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد فيه باس شديد واما قوله وريشا ففيه بحثان البحث الاول الريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سواتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني روي عن عاصم رواية غير مشهورة ورياشا وهو مروي ايضا عن عثمان والباقون وريشا واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش فقيل رياش جمع ريش كذياب وذيب وقداح وقدح وشعاب وشعب وقيل هما واحد كلباس ولبس وحلال وحل روى ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شي يعيش به الانسان من متاع ومال ومأكول فهو ريش ورياش وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب والريش قد يطلق على سائر الاموال وقوله تعالى ولباس التقوى فيه بحثان البحث الاول قرا نافع وابن عامر والكسائي لباس بالنصب عطفا على قوله لباسا والعامل فيه انزلنا وعلى هذا التقدير فقوله ذلك مبتدا وقوله خير خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله ولباس التقوى مبتدا وقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وقوله خير خبر لقوله ولباس التقوى ومعنى قولنا صفة ان قوله ذلك اشير به الى اللباس كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير البحث الثاني اختلفوا في قوله ولباس التقوى والضابط فيه ان منهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول الاول ففيه وجوه احدها ان المراد ان اللباس الذي انزله الله تعالى ليواري سواتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الاول وانما اعاده الله لاجل ان يخبر عنه بانه خير لان جماعة من الجاهلين كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل قد عرفتك الصدق في ابواب البر والصدق خير لك من غيره فيعيد ذلك الصدق ليخبر عنه بذلك المعنى وثانيها ان المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحرب وثالثها المراد من لباس التقوى على المجازات ثم اختلفوا فقال بعضهم قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الايمان وقال ابن عباس لباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السمت الحسن وقيل هو العفاف والتوحيد لان المومن لا يبدو عورته وان كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال معبد هو الحياء وقيل هو ما يظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح وانما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشياء اما قوله ذلك خير قال ابو علي الفارسي معنى الاية ولباس التقوى خير لصاحبه اذا اخذ به واقرب له الى الله مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى كما اضيف الى الجوع في قوله فاذاقها الله لباس الجوع وقوله ذلك من ايات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني انزال اللباس لعلهم يذكرون فيعرفون عظيم النعمة

قوله تعالى يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سواتهما انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء [illegible]

اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها فكانه تعالى لما ذكر قصة ادم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لادم واولاده اتبعها بان حذر اولاد ادم من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بلغ بكيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه الى ان قدر على القاء ادم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال هذه المضار في حق بني ادم اولى فبهذا الطريق حذر الله تعالى بني ادم من الاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال لا يفتننكم الشيطان بمعنى ان لا تدخلوا الجنة كما فتن ابويكم فرتب عليهما حرمانها منه واصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش ثم اتى في القران بمعنى المحنة وههنا مباحثان البحث الاول قال الكعبي هذه الاية حجة على من نسب المعاصي الى الله تعالى لانه تعالى نسب خروج ادم وحوا وسائر وجوه المعاصي الى الشيطان وذلك يدل على انه تعالى بري عنها فيقال له لم قلتم ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا الى الله ولم لا يجوز ان يقال ان الله لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل كان منسوبا الى الله ولما اجرى عادته بان يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه تلك الاعمال عنده لا جرم كان منسوبا الى الشيطان البحث الثاني ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما اخرج ادم وحوا من الجنة عقوبة لهما على تلك الزلة وظاهر قوله اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه تعالى خلقهما لخلافة الارض وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع بين الوجهين وجوابه انه ربما قيل حصل بمجموع الامرين ثم قال ينزع عنهما لباسهما ليريهما سواتهما وفيه مباحث البحث الاول ينزع عنهما لباسهما حال اي اخرجهما نازعا لباسهما واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يباشر ذلك لانه كان بسببه فاسند اليه

بعينها

كاسيا

كما تقول انت فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب وان لم يباشر كذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره اسند اليه البحث الثاني اللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما قال ابن عباس يري ادم سوءة حوا وترى حوا سوءة ادم البحث الثالث اختلفوا في اللباس الذي نزع عنهما فقال بعضهم النور وبعضهم التقى وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول اقرب لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام تاكيد التحذير لبني ادم لانه لما بلغ تاثير وسوسة الشيطان في حق ادم عليه السلم مع جلالة قدره الى هذا الحد فكيف يكون حال احاد الخلق ثم اكد تعالى هذا التحذير بقوله انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وفيه مباحث البحث الاول انه يراكم يعني ابليس هو وقبيله اعاد الكناية ليحسن العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة البحث الثاني قال ابو عبيد عن ابي زيد القبيل الجماعة يكونون من ثلاثة فصاعدا من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة بنو اب واحد قال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال الليث هو وقبيله اي هو ومن كان من قبيله البحث الثالث قال اصحابنا انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك في عيون الانس وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن رقة اجسام الجن ولطافتها والوجه في روية الجن للانس كثافة اجسام الانس والوجه في ان يرى بعض الجن بعضا ان الله تعالى يقوي شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد الله في قوة ابصارنا لرايناهم كما يرى بعضهم بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرايناهم فعلى هذه الحالة كون الانسان مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة اما على زيادة كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يدل على ان الانس لا يرون الجن لان قوله من حيث لا ترونهم يتناول اوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صورهم باي صورة شاؤوا وارادوا لوجب ان يرتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل الذي اشاهده واحكم عليه بانه ولدي او زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي او زوجتي وعلى هذا التقدير يرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس فلم لا يفعلون ذلك في حق اكثر البشر وفي حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يوجد شي من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم على البشر من الوجوه ويتاكد هذا بقوله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد قال ابليس اعطينا اربع خصال نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى قال تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون فقد احتج اصحابنا بهذا النص على انه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى اضلهم واغواهم قال الزجاج ويتاكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين قال القاضي معنى قوله جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون هو انا حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يومن قال ومعنى قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال فيمن يربط الكلب في داره ولا يمنعه من الوثوب على الداخل انه ارسل اليه كلبه والجواب ان القائل اذا قال فلان جعل هذا الثوب ابيض او اسود لم يفهم منه انه حكم به انه حصل السواد او البياض فيه فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التاثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله يوجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال فكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين اي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف ايضا الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا او عمرا اذا لم يمنع بعضهم عن بعض لا يقال انه ارسل بعضهم على البعض بل لفظ الارسال انما يصدق اذا كان تسلط بعضهم على بعض بسبب من جهته فكذا ههنا

قوله عز وجل والذين اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون

اعلم ان في الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما ومنهم من حمله على انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء والاولى ان يحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة فيدخل فيه جميع الكبائر واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يسلمون كون تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون ان الله تعالى امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك الاشياء كانت في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها اباءنا والثاني ان الله امرنا بها اما الحجة الاولى فما ذكر الله عنها جوابا لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر في عقل

بوجه

ارسلنا

ما لا تعلمون

كل احد انه طريقة فاسدة لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان التقليد طريقا حقا لزم الحكم بكون كل واحد من
المتناقضين حقا ومعلوم انه باطل ولما كان هذا الطريق ظاهر الجلاء لكل احد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه و
الحجة الثانية قوله والله امرنا بها فقد اجاب تعالى عنه بقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمعنى انه لما ثبت على لسان
الانبياء والرسل كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن القول بان الله تعالى امرنا بها وللمعتزلة ان يحتجوا
بهذه الاية على ان الشيء انما يقبح لوجه عائد اليه ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله ان الله
لا يامر بالفحشاء اشارة الى انه لما كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يامر الله به وهذا يقتضي كونه
في نفسه فحشا مغايرا لتعلق الامر والنهي به وذلك يفيد المطلوب وجوابه يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يامر
الا بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل بهذا المعنى ثم قال تعالى اتقولون على الله
ما لا تعلمون وفيه بحثان البحث الاول المراد منه ان يقال انكم تقولون ان الله امركم بهذه الافعال المخصوصة اما
ان تقولوا بان امركم بها حصل لكم لانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحي الى الانبياء
اما الاول فمعلوم الفساد بالضرورة واما الثاني فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان
هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش وهم كانوا ينكرون اصل النبوة واذا كان كذلك فلا طريق لهم الى تحصيل العلم
باحكام الله فكان قولهم ان الله امرنا قولا على الله بما لا يكون معلوما وانه باطل البحث الثاني نفاة القياس قالوا الحكم
المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم اتقولون على الله ما لا
تعلمون وجواب مثبتي القياس عن امثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا **قوله تعالى**

قل امر ربي بالقسط وادعوه مخلصين له الدين كما بداكم تعودون فريقا هدى
وفريقا حق عليهم الضلالة الى قوله مهتدون

اعلم انه تعالى لما بين انه لا يامر بالفحشاء بين انه تعالى يامر
بالقسط والعدل وفيه مسايل **المسألة الاولى** قوله امر ربي بالقسط يدل على ان الشيء يكون في نفسه قسطا
لوجوه عائدة اليه في ذاته ثم انه تعالى امره به لكونه كذلك في نفسه وذلك يدل ايضا على ان الحسن لوجوه عائدة اليه و
جوابه ما سبق ذكره **المسألة الثانية** قال عطاء والسدي بالقسط اي بالعدل وبما ظهر في العقول
كونه حسنا صوابا وقال ابن عباس هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط
وذلك القسط ليس الا شهادة لا اله الا الله فثبت ان القسط ليس الا قول لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى
امر في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول لا اله الا الله وهو يشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته
وافعاله واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك له وثانيها انه امر بالصلوة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل
مسجد وفيه مباحث البحث الاول ان لقائل ان يقول امر ربي بالقسط خبر وقوله واقيموا وجوهكم امر وعطف الامر على
الخبر لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربي وقل اقيموا وجوهكم عند كل مسجد البحث الثاني في الاية قولان
احدهما المراد بقوله اقيموا هو استقبال القبلة والثاني ان المراد هو الاخلاص والسبب في ذهاب من ذهب الى القولين
ان اقامة الوجه في العبادة قد يكون باستقبال القبلة وقد يكون بالاخلاص في تلك العبادة والاقرب هو الاول
لان الاخلاص مذكور من بعد ولو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين
وذلك لا يستقيم فان قيل كيف يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط قلنا لما امكن رجوعه اليهما جميعا
لم يجز قصره على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين فعم كل ما يسمى دينا بذلك اذا ثبت هذا فنقول قوله عند
كل مسجد اختلفوا في ان المراد منه زمان الصلوة او مكانه والاقرب هو الاول لان الموضع الذي يمكن فيه اقامة
الوجه للقبلة فكانه تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا وجوهكم حيث ما كنتم
في الصلوة الى الكعبة وقال ابن عباس المراد انه اذا حضرت الصلوة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم
لا اصلي الا في مسجد قومي ولقائل ان يقول حمل لفظ الاية على هذا بعيد لان لفظ الاية يدل على وجوب اقامة
الوجه في كل مسجد ولا يدل على انه لا يجوز له العدول من مسجد الى مسجد واما قوله وادعوه مخلصين له الدين فاعلم انه تعالى
لما امر في الاية الاولى بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندي ان المراد به اعمال الصلوة وسماها
دعاء لان الصلاة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلوة هو الدعاء والذكر وبين انه يجب ان
يؤتى بذلك الدعاء على الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال
كما بداكم تعودون وفيه قولان الاول قال ابن عباس كما بداكم خلقكم مؤمنا او كافرا تعودون فيبعث المؤمن

مومنا

مومنا والكافر كافرا فان من خلقه الله في اول الامر للشقاوة استعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه
للسعادة استعمله بعمل اهل السعادة وكانت عاقبته السعادة والقول الثاني قال الحسن ومجاهد كما بداكم خلقكم
في الدنيا ولم تكونوا شيئا كذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه
قوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وهذا يجري مجرى التفسير لقوله كما بداكم تعودون فريقا وهذا
يوجب ما قلناه قال القاضي هذا القول باطل لان احدا لا يقول انه تعالى بدانا مؤمنين او كافرين لانه
لا بد في الايمان والكفر ان يكون طاريا وهذا السؤال ضعيف لان جوابه ان يقال كما بداكم بالايمان او الكفر
او السعادة او الشقاوة فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة واعلم انه تعالى امر في الاية اولا بكلمة
القسط وهي كلمة لا اله الا الله ثم امر بالصلاة ثانيا ثم بين ان الفائدة في الاتيان بهذه الاعمال انما تظهر في الدار
الاخرة ونظيره قوله تعالى في طه لموسى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلوة لذكري ان الساعة
اتية اكاد اخفيها ثم قال فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان البحث الاول احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله تعالى قالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب
وفريقا حق عليهم الضلالة اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الذي حق عليهم
دون غيره اذ العبد لا يستحق ان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يامر انبياءه باضلالهم عن الدين كما امرهم
باقامة الحدود المستحقة وفي ذلك زوال الثقة بالثواب واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول
ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي يذكرونه يصير المعنى انه تعالى سيهديهم في المستقبل
ولو قال ان المراد انه تعالى حكم في الماضي بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة
لانا بينا بالدلائل العقلية القاطعة ان الهدى والضلال ليسا الا من الله والثاني ان نقول هب ان المراد
من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد ضده وغيره والا لزم انقلاب ذلك
الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور غير ذلك من العبد محالا وذلك يوجب
فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه البحث الثاني انتصاب قوله وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما
بعده كانه قيل وخذل فريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان الذي لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو
انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم اليه ولم يتاملوا في التمييز بين الحق والباطل فان
قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصل بخلق الله ابتداء فنقول عندنا مجموع
القدرة والداعي يوجب الفعل والداعية التي دعتهم الى ذلك الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء
ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما بين لهم عمرو بن لحي وهو بعيد بل هو محمول على عمومه
فكل من شرع في باطل فهو يستحق الذم والعقاب سواء حسب كونه حقا او لم يحسب ذلك وهذه الاية تدل على ان
مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى ذم الكفار بانهم يحسبون
كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك **قوله تعالى**

يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب
المسرفين قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق الى قوله يعلمون

اعلم انه تعالى لما امر بالقسط في الاية الاولى وكان من جملة القسط امر اللباس وامر المأكول والمشروب لا جرم
اتبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلوة في قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا
لصحة الصلوة اتبعه بذكر اللباس وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** قال ابن عباس ان اهل
الجاهلية من طوايف العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا وكانوا
اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم
من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب وكانت المراة منهم تتخذ سترا تعلقه
على حقويها لتستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يصلون في ثيابهم ولا ياكلون من
الطعام الا قوتا ولا ياكلون الا دسما فقال المسلمون يا رسول الله نحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله تعالى
هذه الاية اي البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا **المسألة الثانية**
المراد من الزينة لبس الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا فالزينة

لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزين باجود الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال في
الاية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يواري سواتكم وريشا فبين ان اللباس الذي يواري سواتكم من قبيل الرياش
والزينة ثم انه تعالى امر باخذ الزينة في هذه الاية فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك
الاية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة وقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة ها هنا لبس الثياب التي
تستر العورة وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس
فغير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم امر
وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلوة وهاهنا سؤالان السؤال
الاول انه تعالى عطف عليه وكلوا واشربوا ولا شك ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة
ايضا وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه وايضا فالاكل والشرب
قد يكونان واجبين ايضا في الجملة السؤال الثاني ان هذه الاية نزلت في المنع من الطواف حال العري والجواب
انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم
عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلاة لان اللبس التام هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي
لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان ستر العورة واجب في الصلوة
وجب ان تفسد الصلوة عند تركه لان تركه يوجب ترك المامور به وترك المامور به معصية والمعصية توجب
العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الاصول **المسئلة الثالثة** تمسك اصحاب ابي حنيفة
بهذه الاية في مسئلة ازالة النجاسة فقالوا الامر بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة والصلوة عبارة عن الدعاء
وقد اتى به والاتيان بالمامور به يوجب الخروج عن العهدة مقتضى هذا الدليل ان لا يتوقف صحة الصلوة
على ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول
بماء الورد على اقصى وجوه النظافة اخذ الزينة فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلوة وجوابنا ان الالف واللام في
في قوله اقيموا الصلوة ينصرف الى المعهود السابق وذلك هو عمل الرسول فلم قلتم ان الرسول صلى الله عليه وسلم
صلى في الثوب المغسول بماء الورد واما قوله تعالى وكلوا واشربوا واعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية
كانوا لا ياكلون من الطعام في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا ياكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فانزل الله
تعالى هذه الاية لبيان فساد تلك الطريقة والقول الثاني انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم علينا شيئا
مما في بطون الانعام فحرموا عليهم البحيرة والسائبة فانزل الله هذه الاية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب
واعلم ان قوله وكلوا واشربوا مطلق يتناول الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات
الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل ايضا مؤكد له لان الاصل في المنافع الحل والاباحة واما قوله ولا تسرفوا
ففيه قولان الاول ان ياكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا
كثيرا يضره ولا يحتاج اليه والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة
والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في وقت الحج اشياء احلها
الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما لا يجوز وينبغي
ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقي محروما عن الثواب لان معنى محبة الله
للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل
العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب قوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه مسايل ان هذه الاية ظاهر
الاستفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الاية قولان الاول المراد من الزينة
من هذه الاية اللباس الذي تستر به العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثاني انه يتناول
جميع انواع الزينة فيدخل تحت الزينة جميع انواع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحتها
المركوب ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال
لكان داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات
ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء وبالطيب وروي عن عثمان بن مظعون انه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال غلبني حديث النفس عزمت على ان اختصي فقال مهلا يا عثمان ان خصاء امتي الصيام قال ان نفسي تحدثني بالترهب

فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو
والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المساكين واليتيم
فتعطيه افضل من ذلك فقال ان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله فقال ان نفسي تحدثني
ان لا اغشاها قال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة وان
كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين يفرح به يوم القيامة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة
يوم القيامة قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل صلى الله عليه وسلم امرني بالطيب غبا وقال
لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي ثم مات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه
واعلم ان هذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة تدل على ان جميع انواع الزينة مباح ماذون فيه الا ما خصه الدليل
ولهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله قل من حرم زينة الله مقتضى هذه الاية ان كل
ما تزين الانسان به وجب ان يكون حلالا وكذا كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا فهذه الاية تقتضي حل كل المنافع
وهذا اصل معتبر في كل الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيه خالصا او راجحا والضرر يكون خالصا او راجحا
او يتساوى الضرر والنفع او يرتفعان اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين
الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الاية وان كان النفع
راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل فيبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الاول وهو الذي يكون النفع فيه
خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه خالص النفع فيلتحق بالقسم المتقدم وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا
خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الاية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة ثم ان
وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها
داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس لو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا الاصل
العام وحينئذ يكون ضايعا لان هذا النص مستقل به وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون
مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القران وحده وافيا ببيان احكام كل الشريعة
ولا حاجة معه الى طريق اخرى فهذا تقرير قول من يقول القران واف ببيان جميع الوقائع واما قوله تعالى قل هي للذين امنوا
في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة ففيه مسايل **المسئلة الاولى** تقدير الاية هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا
غير خالصة لهم لان المشركين شركاؤهم فيها ومعنى خالصة يوم القيامة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل هي للذين امنوا
ولغيرهم قلنا فيه تنبيه على انها للذين امنوا على طريق الاصالة وان الكفار تبع لهم كقوله ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب
النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفو من شوائب الزحمة يوم القيامة اما في الدنيا فانها تكون
مكدرة مشوبة **المسئلة الثانية** قرا نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على
انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى قل هي ثابتة للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة قال
ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدا وقوله للذين امنوا متعلقا بخالصة والتقدير هي خالصة للذين امنوا
في الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين امنوا في حال كونها خالصة يوم القيامة
ثم قال تعالى كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الايات قد سبق وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم
النظر والاستدلال حتى يتوصلوا به الى حصول العلوم النظرية **قوله تعالى** قل انما حرم ربي
الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم
ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** اسكن حمزة الياء من ربي وفتحها
الباقون **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين في هذه الاية
انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن
الكباير لانه قد تفاحش قبحها اي تزايد والاثم عبارة عن الصغاير فكان معنى الاية انه حرم الكباير والصغاير وطعن
القاضي فيه فقال يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد والقول الثاني ان الفاحشة اسم لما يجب
فيه الحد والاثم اسم لما لا يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه والسؤال فيه ما تقدم والقول
الثالث ان الفاحشة اسم لمطلق الذنب سواء كان صغيرا او كبيرا والفايدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفه بتحريم
مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا القول اختيار القاضي والرابع ان الفاحشة وان كانت

بحسب أصل اللغة اسماً لكل ما تفاحش وتزايد في أمر من الأمور إلا أنه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه أنه تعالى قال
في الزنا انه كان فاحشة على الزنا فقط وإذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير وجهان
الأول يريد سر الزنا وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منها بأن يقع علانية والثاني أن يراد ما ظهر من الزنا
الملامسة والمعانقة وما بطن الدخول وأما الإثم فيجب تخصيصه بالخمر لأنه تعالى قال في صفة الخمر وإثمهما أكبر
من نفعهما وبهذا التقدير فإنه يظهر الفرق بين اللفظين والنوع الثالث من المحرمات قوله والبغي بغير الحق فنقول أما الذين
قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر وبالإثم جميع الذنوب قالوا إن البغي والشرك لا بد وأن يكونا داخلين تحت الفواحش
وتحت الإثم إلا أن الله تعالى خصهما بالذكر تنبيهاً على أنهما أقبح أنواع الذنوب كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال وفي قوله
وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وأما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والإثم بالخمر قالوا البغي
والشرك على هذا التقدير غير داخلين تحت الفواحش والإثم فنقول البغي لا يستعمل إلا في الإقدام على الغير نفساً أو مالاً
أو عرضاً وأيضاً قد يراد أيضاً بالبغي الخروج على سلطان الوقت فإن قيل البغي لا يكون إلا بغير الحق فما الفائدة في ذكر
هذا الشرط قلنا إنه مثل قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق والمعنى لا تقدموا على إيذاء الناس بالقتل والقهر
إلا أن يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج من أن يكون بغياً والنوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به
سلطاناً وفيه سؤال وهو أن هذا يوهم أن في الشرك بالله ما قد أنزل به سلطاناً وجوابه أن المراد منه الإقرار
بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان ممتنع فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب أن يكون
القول به باطلاً على الإطلاق وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل والنوع الخامس من المحرمات
المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير مثل الآية في هذه السورة عند
قوله إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون وبقي في الآية سؤالان السؤال الأول كلمة إنما تفيد الحصر فقوله إنما حرم
ربي كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الأشياء والجواب إن قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر
والإثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وإن حملنا الفاحشة على الزنا والإثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة في خمسة
أنواع أحدها الجنايات على الأنساب وهي إنما تحصل بالزنا وهو المراد بقوله إنما حرم ربي الفواحش وثانيها
الجنايات على العقول وهي شرب الخمر وإليها الإشارة بقوله والإثم وثالثها الجنايات على النفوس وعلى الأموال وإليها
الإشارة بقوله والبغي بغير الحق ورابعها الجنايات على الأديان وهي من وجهين أحدهما الطعن في توحيد الله وإليه
الإشارة بقوله وأن تشركوا بالله وثانيها القول في دين الله من غير معرفة وإليه الإشارة بقوله وأن تقولوا على الله
ما لا تعلمون فلما كانت أصول الجنايات هي هذه الأشياء وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم جعل تعالى ذكرها
جارياً مجرى ذكر الكل فأدخل فيها كلمة إنما المفيدة للحصر السؤال الثاني الفاحشة والإثم هو الذي نهى الله عنه فصار تقدير
الآية إنما حرم ربي المحرمات وهذا الكلام خال عن الفائدة والجواب كون الفعل فاحشة إنما هو عبارة عن اشتماله في ذاته
على أمور باعتبارها يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير يسقط السؤال

قوله تعالى

ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى لما بين الحلال والحرام وأحوال التكليف بين أن لكل واحد أجلاً
معيناً فإذا جاء ذلك الأجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي **المسألة
الثانية** اعلم أن الأجل هو الوقت المضروب لانقضاء المهلة وفي هذه الآية قولان الأول وهو قول ابن عباس
والحسن ومقاتل أن المعنى أن الله تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم إلى أن يبلغوا ذلك
الوقت الذي يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال فإذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة والقول
الثاني أن المراد بهذا الأجل العمر فإذا انقطع ذلك الأجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه والقول الأول أولى لأنه
تعالى قال ولكل أمة ولم يقل ولكل واحد أجل وعلى القول الثاني إنما قال ولكل أمة ولم يقل ولكل أحد لأن الأمة هي الجماعة
في كل زمان ومعلوم من حالها التقارب في الأجل ولأن ذكر الأمة فيما يجري مجرى الوعيد أفخم وأيضاً فالوقت الأول يقتضي
أن يكون لكل أمة من الأمم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأن أمتنا ليست كذلك
المسألة الثالثة إذا حملنا الآية على القول الثاني لزم أن يكون لكل أحد أجل لا يقع فيه التقديم
والتأخير فيكون المقتول ميتاً بأجله وليس المراد منه أنه تعالى لا يقدر على تبقيته أزيد من ذلك ولا أنقص ولا يقدر على
أن يميته في ذلك الوقت لأن هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادراً مختاراً وصيرورته كالموجب لذاته وذلك

والمحبة

البغي

في حق الله

في حق الله تعالى ممتنع بل المراد أنه تعالى أخبر أن الأمر يقع على هذا الوجه **المسألة الرابعة** قوله تعالى لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون المراد أنه لا يتأخر عن ذلك الأجل المعين لا بساعة ولا بما هو أقل من ساعة إلا أنه تعالى ذكر الساعة لأن هذا
اللفظ أقل أسماء الأوقات فإن قيل ما معنى قوله ولا يستقدمون فإن عند حضور الأجل امتنع عقلاً وقوع ذلك الأجل في الوقت
المتقدم عليه قلنا نحمل قوله فإذا جاء أجلهم على قرب حضور الأجل تقول العرب جاء الشتاء إذا قرب وقته ومع مقاربة الأجل يصح
التقدم على ذلك تارة والتأخر عنه أخرى

قوله تعالى

**يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين
كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال التكليف وبين أن لكل أحد أجلاً معيناً لا يتقدم ولا يتأخر
بين أنهم بعد الموت إن كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وإن كانوا متمردين وقعوا في أشد العذاب وقوله إما يأتينكم هي
إن الشرطية ضمت إليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده
من الشرط والجزاء هو قوله فمن اتقى وأصلح فإنما قال رسل وإن كان خطاباً للرسول صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الأنبياء عليه
وعليهم الصلوة والسلام لأنه تعالى أجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الأمم وإنما قال منكم لأن كون الرسول منهم أقطع
لعذرهم وأبين للحجة عليهم من جهات أحدها أن معرفتهم بأحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها أن معرفتهم بما يليق بقدرته
تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في أنها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته ولهذا
السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وثالثها ما يحصل من الألف وسكون القلب إلى أبناء الجنس بخلاف ما لا
يكون من الجنس فإنه لا يحصل معه الألف وأما قوله يقصون عليكم آياتي فقيل تلك الآيات هي القرآن وقيل الدلائل وقيل
الأحكام والشرائع والأولى دخول الكل فيه لأن جميع هذه الأشياء آيات الله تعالى لأن الرسل إذا جاؤوا فلا بد وأن يذكروا
جميع هذه الأقسام ثم قسم تعالى حال الأمة فقال فمن اتقى وأصلح فجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لأن المتقي
هو الذي يتقي كل ما نهى الله عنه ودخل في قوله وأصلح أنه أتى بكل ما أمر به ثم قال تعالى فلا خوف عليهم أي بسبب الأحوال
المستقبلة ولا هم يحزنون أي بسبب الأحوال الماضية لأن الإنسان إذا جوز وصول المضرة إليه في الزمان المستقبل خاف
وإذا تفكر فعلم أنه وصل إليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والأولى في نفي الحزن أن يكون
المراد أن لا يحزن على ما فاته في الدنيا لأن حزنه على عقاب الآخرة يجب أن يرتفع بما يحصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد
وحمله على الفائدة الزائدة أولى فبين تعالى أن حاله في الآخرة تفارق حاله في الدنيا فإنه في الآخرة لا يحصل في قلبه
خوف ولا حزن البتة واختلف العلماء في أن المؤمنين من أهل الطاعات هل يلحقهم خوف أو حزن عند أهوال القيامة
فبعضهم ذهب إلى أنه لا يلحقهم ذلك والدليل عليه هذه الآية وأيضاً قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الأكبر وذهب بعضهم
إلى أن يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس
سكارى وما هم بسكارى أي من شدة الخوف وأجاب هؤلاء عن هذه الآية بأن معناها أن أمرهم يؤول إلى الأمن
والسرور كقول الطبيب للمريض لا بأس عليك أي يؤول عاقبة أمرك إلى العافية والسلامة وإن كان في الوقت في بأس
من علته ثم بين تعالى أن الذين كذبوا بهذه الآيات التي يجيء بها الرسل واستكبروا أي أبوا من قبولها وتمردوا وأمن التزامها
فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك أصحابنا بهذه الآية على أن الفاسق من أهل الصلوة لا يبقى مخلداً في النار
لأنه تعالى بين أن المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار وكلمة هم تفيد الحصر وذلك
يقتضي أن من لا يكون موصوفاً بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلداً في النار والله أعلم

قوله تعالى

**فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى إذا جاءتهم
رسلنا يتوفونهم قالوا أين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على أنفسهم
أنهم كانوا كافرين**

اعلم أن قوله تعالى فمن أظلم ممن افترى يرجع
إلى قوله والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها وقوله فمن أظلم أي فمن أظلم ظلماً ممن يقول على الله ما لم يقله أو كذب ما قاله
والأول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بإنكار ما وجد والأول دخل فيه قول من أثبت الشريك لله سواء
كان ذلك الشريك عبارة عن الأصنام أو عن الكواكب أو عن مذهب القائلين بيزدان وأهرمن ويدخل فيه قول
من أثبت البنات والبنين لله ويدخل فيه قول من أضاف الأحكام الباطلة إلى الله والثاني يدخل فيه قول من أنكر كون القرآن
كتاباً نازلاً من عند الله وقول من أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا
في المراد بذلك النصيب على قولين أحدهما أن المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله

لحتم

نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والذي يدل عليه قوله
تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور في قوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى وفي قوله نسلكه عذابا صعدا وفي قوله اذ الاغلال في اعناقهم فهذه الاشياء هي انصباؤهم من الكتاب على قدر
ذنوبهم في كفرهم والقول الثاني المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب واختلفوا فيه فقيل هم اليهود والنصارى
يجب علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم ونذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال
ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما سبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة و
والسعادة فان قضى الله لهم بالختم على الشقاوة ابقاه على كفره وان قضى له بالختم على السعادة نقله الى الايمان والتوبة
وقال الربيع وابن زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمال والاعمار فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها جاءت
رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب مجمل
محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر
ذلك المبلغ العظيم الا ان ذلك ليس بمانع من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لكي يصلحوا ويتوبوا
وايضا فقوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم يدل على ان مجيء الرسل للتوفي الغاية لحصول النصيب فوجب ان يكون حصول
ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق اما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم
رسلنا يتوفونهم قالوا اينما كنتم تدعون من دون الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الخليل وسيبويه
لا يجوز امالة حتى والا واما وهذه الفاظ الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعان تفصل بينها وبين اواخر
الاسماء التي فيها الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف لا تصرف والامالة ضرب من
التصرف **المسئلة الثانية** قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه قولان الاول هو قبض الروح لان لفظ
الوفاة يفيد هذا المعنى قال ابن عباس الموت قيامة الكافر فالملائكة يطالبونهم بهذه الاشياء عند الموت
على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهؤلاء الرسل هو ملك الموت واعوانه والقول الثاني وهو قول الحسن
واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الاخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم اي ملائكة العذاب يتوفونهم
اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا يفلت منهم احد **قوله المسئلة**
الثالثة قوله اينما كنتم معناه ابن هاشم معناه الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله ولفظة ما وقعت
موصولة باين في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها ان تفصل لانها موصولة بمعنى اين الالهة ثم انه حكى عنهم انهم
قالوا ضلوا عنا اي بطلوا وذهبوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم ان على جميع الوجوه
فالمقصود من الاية زجر الكفار عن الكفر لان التهويل بذكر هذه الاحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال
والتشدد في الاحتراز عن التقليد **قوله تعالى** قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن
والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخراهم لاولاهم ربنا
هؤلاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وقالت اولاهم
لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون
اعلم ان هذه الاية من بقية شرح احوال الكفار وهو انه تعالى يدخلهم في النار اما قوله قال ففيه قولان الاول ان الله تعالى
يقول ذلك الثاني قال مقاتل هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يكلم مع الكفار ام لا
وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء اما قوله ادخلوا في امم ففيه وجهان الاول التقدير ادخلوا في النار مع امم
وعلى هذا القول ففي الاية اضمار ومجاز اما الاضمار فلانا اضمرنا فيها قولنا في النار واما المجاز فالتقدير ادخلوا في امم
في النار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله قد خلت من قبلكم من الجن والانس اي تقدم زمانهم زمانكم وهذا
يشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار باجمعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق
ليصح القول وليشاهد الداخل من الامة في النار من سبقها وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها فالمقصود ان اهل النار
يلعن بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله
اختها اي في الدين والمعنى ان المشركين يلعنون المشركين وكذلك اليهود يلعن اليهودي والنصراني النصراني وكذا القول
في المجوس والصابئة وسائر ارباب الضلالة وقوله تعالى حتى اذا اداركوا فيها اي تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في
النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معه قالت اخراهم لاولاهم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير
الاولى والاخرى قولان الاولى قال مقاتل اخراهم يعني اخرهم دخولا في النار لاولاهم دخولا فيها والثاني

احرام

اخراهم منزلة وهم الاتباع والسفلة لاولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء **المسئلة الثانية** اللام في قوله لاخراهم
لام اجل والمعنى لاجلهم ولاضلالهم اياهم قالوا ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاولاهم لانهم ما
خاطبوا اولاهم وانما خاطبوا الله بهذا الكلام اما قوله تعالى ربنا هؤلاء اضلونا واعلم ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين
للمتاخرين على وجهين احدهما بالدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي في اخفاء الدلائل المبطلة لتلك الاباطيل
والوجه الثاني بان يكون المتاخرين معظمين لاولئك المتقدمين فيقلدونهم في تلك الاباطيل والاضاليل التي يفعلونها
ويتاسون بهم فيصير ذلك شبيها باقدام اولئك المتقدمين على الاضلال ثم حكى تعالى عن هؤلاء المتاخرين انهم يدعون
على تلك المتقدمين بمزيد العقاب وهو قوله فاتهم عذابا ضعفا من النار وفي الضعف قولان الاول قال ابو عبيدة
الضعف هو مثل الشيء مرة واحدة وقال الشافعي رضي الله عنه ما يقارب هذا فقال في رجل اوصى فقال اعطوا فلانا ضعف
نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين والقول الثاني قال الازهري الضعف في كلام العرب المثل الى ما زاد وليس بمقصور
على المثلين وجائز في كلام العرب ان تقول هذا ضعفه اي مثلاه وثلاثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة
والدليل عليه قوله تعالى اولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل اولى الاشياء به ان يجعل عشرة
امثاله لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فثبت ان اقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصور الى ما لا
نهاية له واما مسئلة الشافعي فاعلم ان التركة متعلق حقوق الورثة الا انا لاجل الوصية صرفنا طائفة منها الى الموصى
له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فلا جرم اخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك فلهذا السبب حملنا
الضعف في تلك المسئلة على المثلين اما قوله تعالى لكل ضعف ولكن لا تعلمون فيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قرا ابو بكر عن عاصم يعلمون بالياء على الكناية عن الغائب والمعنى ولكن لا يعلمون كل فريق مقدار عذاب الفريق الاخر فيحمل
الكلام على كل لانه وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة فحمل على اللفظ دون المعنى واما الباقون فقرؤا
بالتاء على الخطاب والمعنى انكم لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون يا اهل الدنيا
ما مقدار ذلك **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ان كان المراد من قوله ولكل ضعف اي لكل واحد من العذاب
ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لانه ظلم وان لم يكن المراد ذلك فما معنى كونه ضعفا والجواب ان عذاب الكفار مؤبد
فكل الم يحصل فانه يعقبه حصول الم اخر لا الى نهاية فكانت تلك الالام متضاعفة متزايدة لا الى اخر ثم بين تعالى ان اخراهم
كما خاطبت اولاهم فكذلك يجيب اولاهم لاخراهم فقال وقالت اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل اي في ترك الكفر
والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب ولقائل ان يقول هذا منهم كذب لانهم لكونهم رؤساء وسادة وقادة قد
دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا ضالين الا انهم ما
كانوا مضلين فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في هذا
الباب ان الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيامة وعندنا ان ذلك جائز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله ثم لم تكن
فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين اما قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا يحتمل ان يكون من قول القادة
ويحتمل ان يكون من قول الله لهم جميعا واعلم ان المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر لانه تعالى لما اخبر عن الرؤساء والاتباع ان بعضهم
يتبرأ عن بعض ويلعن بعضهم بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد في القلب **قوله تعالى**
ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط وكذلك نجزي الظالمين
اعلم ان المقصود منه اتمام الكلام في وعيد
الكفار وذلك لانه تعالى قال في الاية المتقدمة والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ثم شرح تعالى كيفية هذا الخلود في حق اولئك المكذبين المستكبرين بقوله كذبوا باياتنا اي بالدلائل الدالة على المسائل التي هي
اصول الدين فالدهرية ينكرون دلائل اثبات الذات والصفات والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ومنكرو النبوات
يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكرو نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ومنكرو
المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد فقوله كذبوا باياتنا يتناول الكل ومعنى الاستكبار الترفع بالباطل وهذا اللفظ
في حق البشر يدل على الذم قال تعالى في صفة فرعون واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق اما قوله تعالى لا تفتح لهم ابواب
السماء ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو لا تفتح بالتاء خفيفة وقرا حمزة والكسائي بالياء خفيفة والباقون
بالتاء مشددة اما من قرا بالتشديد فوجهه قوله تعالى مفتحة لهم الابواب السماء وقياس مفتحة تفتح واما قراءة ابي عمرو
بالتاء خفيفة فوجهها قوله تعالى ففتحنا عليهم ابواب كل شيء ففتحنا ابواب السماء واما قراءة حمزة والكسائي فوجهها ان الفعل

مستقدم **المسألة الثانية** في قوله لا تفتح لهم أبواب السماء أقوال قال ابن عباس يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا
لشيء مما يريدون به طاعة الله وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومن قوله كلا
إن كتاب الأبرار لفي عليين وقال السدي وغيره لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء وتفتح لأرواح المؤمنين ويدل على صحة هذا
التأويل ما روي في حديث طويل أن روح المؤمن يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد
الطيب ويقال لها ذلك حتى تنتهي إلى السماء السابعة ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فإنه لا تفتح لك
أبواب السماء والقول الثالث أن الجنة في السماء فالمعنى لا يؤذن لهم في صعود السماء ولا تطرق لهم إليها ليدخلوا الجنة والقول
الرابع لا تنزل عليهم البركة والخير وهو مأخوذ من قوله تعالى ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر وأقول هذه الآية تدل على أن
الأرواح إما أن تكون سعيدة بأن ينزل عليها من السماء أنواع الخيرات وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السموات وهذا
يدل على أن السموات موضع بهجة الأرواح وأماكن سعادتها ومنها تنزل الخيرات والبركات وإليها تصعد الأرواح حال فوزها
بكمال السعادات ولما كان الأمر كذلك كان قوله لا تفتح لهم أبواب السماء من أعظم أنواع الوعيد والتهديد أما قوله تعالى
ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسائل **المسألة الأولى** الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح السين
وضمها ثقب الإبرة وقرأ ابن سيرين بالضم وقال صاحب الكشاف يروى سم بالحركات الثلاث وكل ثقب في البدن
لطيف فهو سم وجمعه سموم ومنه قيل السم القاتل لأنه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل إلى القلب والخياط ما يخاط به
قال الفراء ويقال خياط ومخيط كما يقال إزار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وإنما خص الجمل من بين سائر الحيوانات لأنه أكبر
الحيوانات جسما عند العرب قال جسم الجمال وأحلام العصافير فجسم الجمل أعظم الأجسام وثقب الإبرة أضيق المنافذ فكان ولوج
الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالا فلما وقف الله دخولهم في الجنة على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت
في العقول أن الموقوف على المحال محال وجب أن يكون دخولهم في الجنة مأيوسا عنه قطعا **المسألة الثانية** قال
صاحب الكشاف قرأ ابن عباس الجمل بوزن القمل وسعيد بن جبير الجمل بوزن النغر وقرئ الجمل بوزن القفل والجمل بوزن
النصب والجمل بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ لأنها حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس أن الله تعالى
أحسن تشبيها من أن يشبه بالجمل يعني أن الحبل يناسب الخيط الذي يسلك في سم الإبرة والبعير لا يناسبه إلا أنا ذكرنا
الفائدة فيه والله أعلم بمراده **المسألة الثالثة** القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية فقالوا إن الأرواح التي
كانت في أجساد البشر لما عصت وأذنبت فإنها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب حتى إنها تنتقل
من بدن الجمل إلى بدن الدودة التي تنفذ في سم الخياط فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ تدخل الجنة وتصل
وتصل إلى السعادة واعلم أن القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف ثم قال وكذلك نجزي المجرمين أي ومثل هذا
الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون والله أعلم هاهنا هم الكفار لأن الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله و
والاستكبار عنها واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لا يدخلون الجنة بين أيضا أنهم يدخلون النار ووصف تلك النار فقال لهم
من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسألتان **المسألة الأولى** المهاد جمع مهد وهو الفراش قال الأزهري أصل المهد
في اللغة الفرش يقال للفراش مهاد لمواتاته والغواشي جمع غاشية وهي كل ما يغشاك أي يجللك وجهنم لا ينصرف لاجتماع
التأنيث والتعريف وقيل اشتقاقها من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه فسميت بهذا لغلظ أمرها في العذاب
قال المفسرون المراد من هذه الآية الإخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء وفراش ولحاف **المسألة
الثانية** لقائل أن يقول إن غواش على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل
وسيبويه أن هذا جمع والجمع أثقل من الواحد وهو أيضا الجمع الأكبر الذي تتناهى الجموع إليه فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت
الياء في آخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوه بحذف الياء فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل وصار
غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال أما قوله تعالى وكذلك نجزي الظالمين قال ابن عباس يريد
الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلها وعلى هذا التقدير فالظالمون هاهنا هم الكافرون **قوله تعالى**
والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا
ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا
لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما
كنتم تعملون
اعلم أنه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد أتبعه بالوعد في هذه الآية وفي الآية مسائل
المسألة الأولى اعلم أن أكثر أصحاب المعاني على أن قوله تعالى لا نكلف نفسا إلا وسعها اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر
والتقدير والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون وإنما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ

والخبر لأنه من جنس هذا الكلام لأنه لما ذكر عملهم الصالح ذكر أن ذلك العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه
للكفار على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضعه خبر من ذلك المبتدأ
والعائد محذوف كأنه قيل لا نكلف نفسا منهم إلا وسعها وإنما حذف العائد للعلم به **المسألة الثانية** الوسع ما
يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه أن معاذ بن جبل قال في هذه الآية
إلا يسرها لا عسرها وأما أقصى الطاقة فإنه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود **المسألة الثالثة**
قال الجبائي هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة في أن الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه لأن الله تعالى أخبرهم في ذلك
وإذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم في خلق الأفعال لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليف ما لا يطاق لأنه أمر بتحصيل الحاصل وذلك أمر غير
مقدور وإن كلفه به حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان أيضا تكليفا بما لا يطاق لأن على هذا التقدير لا قدرة
للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قالوا وأيضا إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو
كانت حاصلة مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الإيمان مع أنه مأمور به فكان هذا تكليفا بما لا يطاق ولما دلت
هذه الآية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الأصلين والجواب أنا نقول وهذا الإشكال
أيضا وارد عليكم لأنه تعالى كلف العبد بإيجاد الفعل حال استواء الداعي إلى الفعل والترك أو حال رجحان
أحد الداعيين على الآخر والأول باطل لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال الاستواء محال
والثاني باطل لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فإن وقع الأثر بالطرف الراجح كان أمرا بتحصيل الحاصل
وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون أمرا بالجمع بين النقيضين وهو محال
فكل ما تجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا عن كلامكم وأما قوله ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم أن نزع
الشيء قلعه من مكانه والغل الحقد قال أهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه إلى صميم القلب أي يدخل ومنه
الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة ويقال انغل في الشيء وتغلغل فيه إذا دخل فيه بلطافة كالحب
يدخل في صميم الفؤاد إذا عرفت هذا فنقول لهذه الآية تأويلان الأول أن يكون المراد أزلنا الأحقاد التي كانت
لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع وإسقاط الوساوس ومنعها من أن ترد على القلوب
فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لإلقاء الوساوس في القلوب وإلى هذا المعنى أشار علي بن أبي طالب
عليه السلام إني لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله جل ذكره ونزعنا ما في صدورهم من غل
والقول الثاني المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان فالله تعالى أزال الحسد عن
قلوبهم حتى إن صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التأويل وهذا أولى من
الوجه الأول حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبري بعض أهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا
ليعلم أن حال أهل الجنة في هذا المعنى أيضا مفارقة لحال أهل النار فإن قالوا كيف يعقل أن يشاهد الإنسان
النعم العظيمة والدرجة العالية ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ثم إنه لا يميل طبعه إليها ولا يغتم
بسبب الحرمان عنها وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضا أن يعدمهم الله ولا يخلق فيهم شهوة الأكل والشرب والوقاع
ويغنيهم عنها قلنا الكل ممكن والله تعالى قادر عليه إلا أنه تعالى وعد بإزالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد
بإزالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس فظهر الفرق بين البابين ثم إنه تعالى قال تجري من تحتهم الأنهار والمعنى أنه
تعالى كما خلصهم من الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة وقوله تجري من تحتهم
الأنهار والمعنى أنه تعالى كما خلصهم من الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة وقوله
تجري من تحتهم الأنهار يمكن إجراؤه على ظاهره ويمكن حمله أيضا على أنه تجري من تحتهم الأنهار من رحمة الله
وفضله وإحسانه وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية ثم حكى تعالى عن أهل الجنة أنهم قالوا
الحمد لله الذي هدانا لهذا وقال أصحابنا معنى هدانا الله أعطى القدرة وضم إليها الداعية الجازمة وصير
مجموع القدرة والداعي موجبا لحصول تلك الفضيلة فإنه لو أعطى القدرة وما خلق الداعية لم يحصل
الأثر ولو خلق الداعية الفاترة المعارضة أيضا بسائر الدواعي الصارفة لم يحصل الفعل أيضا أما لما
خلق القدرة وخلق الداعية الجازمة وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية
حاصلة في الحقيقة بتقدير الله وتكوينه وقالت المعتزلة التحميد إنما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع
الدلائل وأزال الموانع وعند هذا اندرج مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال ثم قال تعالى

وَماكنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر ماكنا بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الشام والباقون بالواو والوجه في قراة ابن عامر ماكنا لنهتدي لولا ان هدانا الله جار مجرى التفسير لقوله هذا انا هدانا لهذا فلما كان احدهما عين الاخر وجب حذف الاخر الحرف العاطف المسئلة الثانية قوله وماكنا لنهتدي لولا ان هدانا الله دليل على ان المهتدي من هداه الله وان من لم يهده الله لم يهتد بل يقول مذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله في حق الانبيا والاولياء من انواع الهداية والارشاد فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المومن والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختيار نفسه فكان يجب عليه ان يحمد نفسه لانه هو الذي حصل لنفسه الايمان وهو الذي اوصل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة انما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادي ليس الا الله سبحانه ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق وهذا من قول اهل الجنة حيث راوا ما وعدهم الله عيانا وقالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم قال تعالى ونودوا ان تلكم الجنة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذلك النداء هو من الله تعالى او يكون من الملايكة والاولى ان يكون المنادي هو الله المسئلة الثانية قال الزجاج في كلمة ان هاهنا وجهين الاول انها مخففة من الثقيلة والتقدير انه والضمير للشان والمعنى نودوا بانه تلكم الجنة اي نودوا بهذا القول والثاني قال وهو الاجود عندي ان تكون ان في معنى تفسير النداء والمعنى ونودوا ان تلكم الجنة لقوله وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا اي امشوا قال وانما قال تلكم لانهم وعدوا بها في الدنيا فكانه قيل لهم هذه تلكم التي وعدتم بها وقوله اورثتموها فيه قولان الاول وهو قول اهل المعاني ان معناه صارت اليكم كما يصير الميراث الى اهله والارث قد يستعمل في اللغة ولا يراد به زوال الملك عن الميت الى الحي كما تقول هذا الفعل يورثك الشرف ويورثك العار اي يصيرك اليه ومنهم من يقول انهم اعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيها بالميراث والقول الثاني ان اهل الجنة يرثون منازل اهل النار قال صلى الله عليه وسلم ليس من كافر ولا مومن الا وله في الجنة والنار منزل فاذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار رفعت الجنة لاهل النار فنظروا الى منازلهم فيها فقيل لهم هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال يا اهل الجنة رثوها بما كنتم تعملون فيقسم بين اهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسئلتان المسئلة الاولى تعلق من قال العمل يوجب الجزا بهذه الاية لان الباء في قوله بما كنتم تعملون تدل على العلية وذلك يدل على ان العمل موجب لهذا الجزا وجوابنا انه علة للجزاء لكن بسبب ان الشرع جعله علة لا لاجل انه لذاته يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه ان نعم الله على العبد لا نهاية لها فاذا اتى بعدها بالطاعة في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع ان يصير موجبا للثواب المتاخر المسئلة الثانية طعن بعضهم وقال هذه الاية تدل على ان العبد انما يدخل الجنة بعمله وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل الجنة احد بعمله فانما يدخلونها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجبه لاجل ان الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس الا بفضل الله المسئلة الثالثة قال القاضي قوله تعالى ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون خطاب عام في حق جميع المومنين وذلك يدل على ان كل من دخل الجنة فانما يدخلها بعمله واذا كان الامر كذلك امتنع قول من يقول الفساق يدخلون الجنة تفضلا من الله واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يخرج الفاسق من النار لانه لو خرج لكان اما ان يدخل الجنة او لا يدخلها والثاني باطل بالاجماع والاول لا يخلو اما ان يدخل الجنة على سبيل التفضل او على سبيل الاستحقاق والاول باطل لانا بينا ان هذه الاية تدل على ان احدا لا يدخل الجنة الا بالتفضل والثاني ايضا باطل لانه لما دخل النار وجب ان يقال انه كان مستحقا للعقاب فلو دخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لان الثواب منفعة دايمة خالصة عن شوايب الضرر والعقاب مضرة دايمة خالصة عن شوايب المنفعة والجمع بينهما محال واذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقيهما محالا والجواب هذا بنا على ان استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد بالغنا في ابطال هذا الكلام في سورة البقرة

قوله تبارك وتعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فاذن موذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين الذين يصدون الى قوله كافرون

اعلم انه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب اهل الايمان والطاعات اتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين وهي الاحوال التي ذكرها في هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها دل ذلك على انهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار دل ذلك على ان هذا النداء انما حصل بعد الاستقرار وقال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعدكم من العقاب حقا والمراد من هذا السوال الجهاد اعلام لعدو الله وصل الى السعادات الكاملة واتباع

اللعنة ما وقعت الا على الكافرين وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من ان ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر

قوله تعالى وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا

اعلم ان قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة والنار او بين الفريقين وهذا الحجاب هو السور المذكور في قوله فضرب بينهم بسور فان قيل واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت ان الجنة فوق السموات وان الجحيم في اسفل السافلين قلنا بعد احدهما عن الاخر لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب واما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل عال مرتفع ومنه عرف الفرس وعرف الديك وكل مرتفع من الارض عرف وذلك لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه اذا عرفت هذا فنقول في تفسير لفظ الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهذا قول ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو قول الحسن وقول الزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد من اهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض من البعض والله لا ادري لعل بعضهم الان معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم ولقد كثرت الاقوال فيه وهي محصورة في قولين احدهما ان يقال هم الاشراف من اهل الطاعة واهل الثواب والثاني ان يقال انهم اقوام يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب اما على التقدير الاول ففيه وجوه احدها قال ابو مجلز هم ملائكة يعرفون اهل الجنة واهل النار فقيل له يقول الله تعالى وعلى الاعراف رجال وتزعم انهم ملائكة فقال الملائكة ذكور لا اناث ولقائل ان يقول الوصف بالرجولية وثانيها قالوا انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل القيامة واظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم واجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على اهل الجنة واهل النار مطلعين على احوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم وثالثها قالوا هم الشهداء قالوا لانه تعالى وصف اصحاب الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار ثم قال قوم انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة واهل النار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة ومن اهل النار يعرفون هذه الاحوال من اهل الجنة ومن اهل النار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد من قوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان والصلاح واهل الشر والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر والمعصية فهو تعالى يجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل احد بما يليق به ويعرفون اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب وصلوا الى الدركات فان قيل هذه الوجوه الثلاثة باطلة لانه تعالى قال في صفة الاعراف انهم لم يدخلوها وهم يطمعون اي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملائكة والانبياء والشهداء اجاب الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة اصحاب الاعراف ان دخولهم الجنة يتاخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة واحوال اهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله الى امكنتهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة ولاهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله الى امكنتهم العالية في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وهذا الطمع كان طمع يقين كذا ههنا فهذا تقرير قول من يقول اصحاب الاعراف هم اشراف اهل الجنة والقول الثاني وهو قول من يقول اصحاب الاعراف اقوام يكونون في الدرجة النازلة من اهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من اهل الجنة ولا من اهل النار فاوقفهم الله على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار ثم يدخلهم الله الجنة بفضله ورحمته وهم اخر قوم يدخلون الجنة وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفراء وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجوا على فساده بوجهين فالاول ان قالوا ان قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وان يكون مستحقا لدخولها وذلك يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق وثانيها ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على ان الله تعالى ميزهم عن جميع اهل القيامة بان اجلسهم على الاماكن

العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف والجواب عن الاول انه يحتمل ان يكون قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطابا مع اقوام معينين فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الله تعالى اجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام وانما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا في ذلك فثبت ان الحجة التي عولوا عليها في ابطال هذا الوجه ضعيفة الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف قالوا المراد من اصحاب الاعراف اقوام خرجوا الى الغزو بغير اذن ابائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم ان هذا القول داخل في القول الاول لان هؤلاء انما صاروا من اصحاب الاعراف لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد فهذا احد الامور الداخلة تحت الوجه الاول وبتقدير ان يصح ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الاية عليها والوجه الثالث قال عبد الله بن الحارث انهم اهل الجنة والوجه الرابع قال قوم ان الفساق من اهل الصلوة يعفو الله عنهم ويسكنهم في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور المضروب بين الجنة والنار اما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة والنار فهذا القول ايضا غير بعيد الا ان هؤلاء الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على الجنة واهل النار وحينئذ يعود هذا القول الى القول الاول فهذه تفاصيل اقوال الناس في هذا الباب ثم انه تعالى اخبر ان رجال الاعراف يعرفون كلا من اهل الجنة ومن اهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه فالقول الاول وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم اغر محجلا من اثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا ولقائل ان يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا يجري مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فهذه الاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة فلو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص والقول الثاني في تفسير هذه الاية ان اصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا ايضا لظهور علامات الكفر والفسق عليهم فاذا شاهدوا اولئك الاقوام في محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار اما قوله تعالى ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا نظروا الى اهل الجنة سلموا على اهلها وعند هذا تم كلام اصحاب الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون والمعنى انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف هم الاشراف من اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى انما اجلسهم على الاعراف واخر ادخالهم في الجنة ليطلعوا على احوال اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الدرجات العلى يراهم من تحتهم كما يرون الكوكب الدري في افق السما وان ابا بكر وعمر لمنهم وتحقيق الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيامة فعند وقوف اهل القيامة في الموقف يجلس الله اهل الاعراف في الاعراف وهي المواضع العالية الشريفة واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نقلهم الله الى الدرجات العالية في الجنة فهم ابدا لا يجلسون الا في الدرجات العالية واما ان فسرنا اصحاب الاعراف بانهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله واحسانه ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة واما قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قال الواحدي التلقاء جهة اللقاء وهي جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال هو حذاءك وهو في الاصل مصدر استعمل ظرفا ثم نقل الواحدي باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين انهما قالا لم يات من المصادر على تفعال الا حرفان تبيان وتلقاء فاذا تركت هذين استوى لك القياس فقلت في كل مصدر تفعال بفتح التاء مثل تسيار وتهيام وقلت في كل اسم تفعال بكسر التاء مثل تمثال وتقصار ومعنى الاية انه متى وقعت ابصار اصحاب الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله في ان لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الايات التخويف حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيصل بسببه الى الثواب المذكور في هذه الايات ويتخلص من العقاب المذكور فيها **قوله تعالى**

ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون اهؤلاء الذين اقسمتم الى قوله ولا انتم تحزنون

اعلم انه تعالى لما بين بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا [illegible]

ايضا بان اصحاب الاعراف ينادون رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون وذلك لا يليق الا بمن بكت ووبخ ولا يليق منهم ايضا الا باكابرهم والمراد بالجمع اما جمع المال واما الاجتماع والكثرة وقوله وما كنتم تستكبرون والمراد استكبارهم عن قبول الحق واستكبارهم على الناس والمحقين وقرئ تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة على شماتة اصحاب الاعراف بوقوع اولئك المخاطبين في العقاب وعلى تبكيت عظيم يحصل لاولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ثم زادوا على هذا التبكيت وهو قولهم اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة فاشاروا اليهم الى فريق من الجنة كانوا يستضعفونهم ويستثقلون احوالهم وربما هزؤا بهم وانفوا من مشاركتهم في دينهم واذا راى من كان يدعي السعادة حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا عندهم فلولا ذلك وعظم حزنه وندامته على ما كان منهم في نفيه وفيهم فاما قولهم ادخلوا الجنة فقد اختلفوا فيه فقيل هم اصحاب الاعراف والله تعالى يقول لهم ذلك او بعض الملائكة الذين يامرهم الله بهذا القول وقيل بل بعضهم يقول لبعض والمراد ان الله تعالى يحث اصحاب الاعراف بالدخول في الجنة واللحوق بالمنزلة التي اعدها الله لهم وعلى هذا التقدير فقوله اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا الجنة من كلام الله ولا بد ههنا من اضمار والتقدير فقال الله لهم هذا كما قال يريد ان يخرجكم من ارضكم وانقطع ههنا كلام الملأ ثم قال فرعون فماذا تامرون فاتصل كلامه بكلامهم من غير اظهار فارق فكذا ههنا قوله تعالى

ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا الآية

اعلم انه تعالى لما بين ما يقوله اصحاب الاعراف لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله اصحاب النار لاصحاب الجنة قال ابن عباس لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة طمع اهل النار بفرج بعد الياس فقالوا يا رب ان لنا قرابات من اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فامر الله الجنة فتزحزحت ثم نظر اهل جهنم الى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل جهنم فلم يعرفوهم ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل النار فلم يعرفوهم قد اسودت وجوههم وصاروا خلقا آخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة بسيماهم وقالوا افيضوا علينا من الماء وانما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم وقوله افيضوا كالدلالة على ان اهل الجنة اعلا مكانا من اهل النار فان قيل اسألوا مع الرجاء والجواز او مع الياس قلنا ما حكيناه عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا الماء مع جواز الحصول قال القاضي بل مع الياس لانهم قد عرفوا دوام عقابهم وانه لا نفع عنهم لكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما يقال في المثل الغريق يتعلق بالزبد وان علم انه لا يغنيه قوله او مما رزقكم الله فقيل انه الثمار وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد والجوع الشديد لهم عن ابي الدرداء ان الله يرسل على اهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم فيستغيثون فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغني من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذا غصة ثم يذكرون الشراب فيستغيثون فيدفع اليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما في بطونهم ويستغيثون الى اهل الجنة كما في هذه الآية فيقول اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك فيجيبهم انكم ماكثون فعند ذلك ييأسون من كل خير ويأخذون في الزفير والشهيق وعن ابن عباس انه ذكر في صفة اهل الجنة انهم يزورون الله كل جمعة ولمنزل كل واحد منهم الف باب فاذا زار الله دخل من كل باب ملك مع الهدايا الشريفة وقيل ان نخل الجنة خشبها الزمرد وترابها الذهب الاحمر وسعفها حلل وكسوة لاهل الجنة وثمرها امثال القلال او الدلاء اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من العسل لا عجم له فهذا صفة اهل النار وصفة اهل الجنة وذاكرت في بعض الكتب ان قارئا قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في تذكرة الاستاذ ابي علي الدقاق فقال الاستاذ هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الشرب والاكل وفي الآخرة بقوا على هذه الحالة وهذا يدل على ان يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ولا شك ان ذلك يفيد الخيبة التامة ثم انه تعالى وصف هؤلاء الكفار بانهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الاول انهم اعتقدوا فيه ان دينهم يلاعبوا به وما كانوا فيه مجدين والثاني انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال وغرتهم الحيوة الدنيا وهو مجاز لان الحيوة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل المراد انه حصل الغرور عند هذه الحيوة لان الانسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه بشدة رغبته في هذه الاشياء يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا في طلب الدنيا ولما وصف الله تعالى اولئك الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وفي تفسير هذا النسيان قولان الاول ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين والقول الثاني ان معنى ننساهم كما نسوا اي نعاملهم معاملة من نسيهم او معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا في الاعراض

بآياتنا وبالجملة فنسي الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب دعاءهم ولا يرحم ضعفهم وذلتهم ثم بين تعالى ان كل هذه الشدائد انما كانت لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفي الآية لطيفة عجيبة وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا ثانيا ثم غرتهم الحيوة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال والدرجات انهم جحدوا بآيات الله وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة وقد يؤدي حب الدنيا الى الكفر والضلال قوله تعالى

ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون

اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الجنة واهل النار واهل الاعراف ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاثة على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القرآن فصلناه اي ميزنا بعضه على بعض تمييزا يهدي الى الرشد ويؤمن عن الغلط والخلط فاما قوله على علم فالمراد ان ذلك التفصيل والتمييز انما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة والمنافع المتزايدة وقوله هدى ورحمة قال الزجاج هدى في موضع نصب اي فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على ان القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين واحتج اصحابنا بقوله فصلناه على علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما يقوله المعتزلة من انه ليس لله علم قوله تعالى

هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل الآية

اعلم انه تعالى لما بين ازاحة العلة بسبب انزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب به فقال هل ينظرون الا تأويله والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع فان قيل كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وانكارهم قلنا لعل منهم اقواما تشككوا وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا وايضا انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظر من حيث ان تلك الاحوال تأتيهم لا محالة وقوله الا تأويله قال الفراء الضمير في قوله تأويله للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به في السنة الرسل من الثواب والعقاب والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يؤول وقد احتج بهذه الآية من ذهب الى قوله وما يعلم تأويله الا الله اي ما يعلم عاقبة الامر فيه الا الله وقوله يوم يأتي تأويله يريد يوم القيامة قال الزجاج قوله يوم نصب بقوله يقول واما قوله يقول الذين نسوه من قبل معناه انهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز ان يكون معنى نسوه اي تركوا العمل به والايمان به وهذا كما ذكرنا في قوله كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم بين تعالى ان هؤلاء الذين نسوا يوم القيامة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد انهم اقروا بان الذي جاءت الرسل به من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيامة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد انهم اقروا بان الذي جاءت الرسل به من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيامة والثواب والعقاب كل ذلك كان حقا وانما اقروا بحقية هذه الاشياء لانهم لما شاهدوها وعاينوها وبين الله تعالى انهم لما رأوا انفسهم في العذاب قالوا فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل والمعنى انه لا طريق لنا الى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد الا باحد هذين الامرين وهو ان يشفع لنا شفيع فلاجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب او يردنا الى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله يعني بوجه الله بدلا عن الكفر وطاعة بدلا عن المعصية فان قيل اقالوا هذا الكلام مع الرجاء او مع الياس وجوابنا عنه ما ذكرناه في قوله افيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى بقوله قد خسروا انفسهم ان الذي طلبوه لا يكون لان ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم ثم قال وضل عنهم ما كانوا يفترون يريد انهم لم ينتفعوا بالاصنام التي عبدوها في الدنيا فلم ينتفعوا بنصرة الاديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها قال الجبائي هذه الآية تدل على حكمين الحكم الاول ان الآية تدل على انهم كانوا في حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما قالت المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز ان يسألوا ذلك والحكم الثاني ان الآية تدل على بطلان قول المجبرة الذين يزعمون ان اهل الآخرة مكلفون لانه لو كان كذلك لما سألوا الرد الى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال فبطل ما حكي عن النجار وطبقته ان التكليف باق على اهل الآخرة قوله تعالى

ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش

يغشي الليل النهار الاية اعلم انا بينا ان مدار امر القران على تقرير هذه المسايل الاربع وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضا والقدر ولا شك ان مدار اثبات المعاد على اثبات التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ الله في تقرير امر المعاد عاد الى ذكر الدلايل الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلايل مقررة لاصول التوحيد ومقررة ايضا لاثبات المعاد وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** حكى الواحدي عن الليث انه قال الاصل في ست وستة سدس وسدسة ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا ادغم احدهما في الاخر واكتفي بالتاء والدليل عليه انك تقول في تصغير ستة سديسة وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته تدل عليه **المسئلة الثانية** الخلق التقدير على ما قررناه فخلق الله السموات والارض اشارة الى تقدير حالة من احوالها وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة اولها تقديرها وانها بمقدارها المعين لا بد وان يكون لتخصيص مخصص وذلك يدل على افتقار السموات والارض الى الفاعل المختار وثانيها ان كون هذه الاجسام متحركة في الازل محال لان الحركة انتقال من حال الى حال فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة اخرى والازل ينافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا اذا ثبت هذا فنقول هذه الافلاك والكواكب اما ان يقال انها كانت معدومة في الازل ثم وجدت او يقال انها وان كانت موجودة ولكنها كانت واقفة ساكنة في الازل ثم ابتدات بالحركة وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدات بالحدوث والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده وان كان كذلك كان اختصاص ابتدا تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك الاختصاص الا بتخصيص مخصص قادر مختار وثالثها ان اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من اجزاء صغيرة ولا بد وان يقال ان بعض تلك الاجزاء حصلت في داخل ذلك الجرم وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحد من تلك الاجزاء بحيزه المعين وصفته المعينة لا بد وان يكون لتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها ان بعض الافلاك اعلى من بعض وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطب فاختصاص حصول كل واحد منها بموضعه المعين لا بد وان يكون لتخصيص مخصص قادر مختار وخامسها ان كل واحد من الافلاك متحرك الى جهة مخصوصة بكون مخصوص مثل كمودة زحل ودرية المشتري وحمرة المريخ وضيا الشمس واشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والاجسام متماثلة في تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا دليلا على افتقارها الى الفاعل المختار وسابعها ان الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة وواجب الوجود لا يكون اكثر من واحد فهي ممكنة الوجود في ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى الموثر والحاجة الى الموثر لا يكون في حال البقا والا لزم تكوين الكاين والكاين بتلك الحاجة لا يحصل الا في زمان الحدوث او في زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاشيا محدثة ومتى كان حدوثها مختصا بوقت معين فذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة الى الصانع القادر المختار وثامنها ان هذه الاشيا لا تخلوا عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فهذه الاجسام محدثة وكل محدثة فقد حصل حدوثه في وقت معين وذلك خلق وتقدير فلا بد له من الصانع القادر المختار وتاسعها ان الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لاجلها كانت سموات او كواكب والبعض بالصفات التي لاجلها كانت ارضا او ماء او هواء او نارا لا بد وان يكون امرا جايزا وذلك لا يحصل الا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب وعاشرها انه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل ايضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بل كل واحد من الكواكب وذلك يدل على الافتقار الى الفاعل المختار واعلم ان الخلق عبارة عن التقدير فاذا دللنا على ان الاجسام متماثلة وجب القطع بان كل صفة حصلت لجسم معين فان حصول تلك الصفة ممكن لساير الاجسام واذا كان الامر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله سبحانه ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض **المسئلة الثالثة** لسايل ان يسال فيقول كون هذه الاشيا مخلوقة في ستة ايام لا يمكن جعله دليلا على اثبات الصانع وبيانه من وجوه الاول ان وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث في ستة ايام او في يوم واحد فلا اثر له في ذلك البتة والثاني ان العقل يدل على ان الحدوث على جميع الاحوال جايز واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع لزم الدور والثالث ان حدوث السموات والارض دفعة واحدة ادل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة ايام واذا ثبت ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول ما الفايدة في ذكر الله تعالى انه خلقهما في ستة ايام في اثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع والرابع انه ما السبب في انه تعالى اقتصر هاهنا على ذكر السموات والارض ولم يذكر خلق ساير الاشيا السوال الخامس اليوم انما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام السوال السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر

وهذا كالمناقض لقوله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام والسوال السابع هب انه سبحانه وتعالى خلق السموات والارض في مدة متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالايام الستة فنقول اما على مذهبنا فالامر في الكل سهل واضح لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في امر من الامور وكل شي فعله وصنعه فلا علة لصنعه اما السوال الاول فجوابه انه سبحانه ذكر في اول التورية انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الاوثان والاصنام فان ربكم هو الذي سمعتم من عقلا الناس انه هو الذي خلق السموات والارض على غاية عظمها ونهاية جلالتها في ستة ايام واما السوال الثالث فجوابه ان المقصود منه انه سبحانه وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشيا دفعة واحدة لكنه جعل لكل شي حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب الى المطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب الى المذنبين في الحال الا انه يوخرهما الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخير ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد لما ذكرنا انه خص كل شي بوقت معين لسابق مشيته فلا يغيره عنه ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون بعد ان قال قبل هذا وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فاخبرهم بانه قد اهلك من المشركين المكذبين للانبيا من هو كان اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه امهل هولا لما فيه من المصلحة كما خلق السموات والارض وما بينهما في ايام متصلة لا لاجل لغوب لحقه في الامهال ولما بين بهذا الطريق انه تعالى انما خلق العالم لا دفعة لكن قليلا قليلا قال بعده فاصبر على ما يقولون من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الامر اليه وهذا معنى ما يقوله المفسرون من انه تعالى انما خلق العالم في ستة ايام ليعلم عباده الرفق في الامور والصبر فيها ولاجل ان لا يحمل المكلف تاخير الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل ومن العلماء من ذكر فيه وجهين اخرين فالاول ان الشي اذا احدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق اما اذا حدثت الاشيا على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم وقادر عليم رحيم الوجه الثاني انه قد ثبت بالدليل انه تعالى يخلق العاقل اولا ثم يخلق بعده السموات والارض ثم ان ذلك العاقل اذا شاهد في كل حين وساعة حدوث شي اخر على التعاقب والتوالي كان ذلك اقوى لعلمه وبصيرته لانه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة فكان ذلك اقوى في افادة اليقين واما السوال الرابع فجوابه ان ذكر السموات والارض في هذه الاية يشتمل ايضا على ذكر ما فيهما والدليل عليه انه تعالى ذكر ساير المخلوقات في ساير الايات فقال الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وقال ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما واما السوال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض وما بينهما وقال ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام واما السوال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة ايام وهو كقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لانه لا ليل ثم ولا نهار واما السوال السادس فجوابه ان قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا دفعة واحدة واما الامهال والمدة فلا يحصل الا في المدة واما السوال السابع وهو تقدير هذه المدة بستة ايام فهو غير وارد لانه لو احدثه في مقدار اخر من الزمان لعاد ذلك السوال والسيات ان تقدير السبعة شرف عظيم وهو مذكور في تقرير ان ليلة القدر هي التي ليلة السابع والعشرين اذا ثبت هذا القول فالايام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق حصل الكمال في الايام السبعة **المسئلة الرابعة** في هذه الاية بشارة عظيمة للعقلا لانه تعالى قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والمعنى ان الذي يربيكم ويصلح شانكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته الى حيث خلق هذه الاشيا العظيمة واودع فيها اصناف المنافع وانواع الخيرات ومن كان له مربي موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع الى غيره في طلب الخيرات او يعول على غيره في تحصيل السعادات ثم في الاية دقيقة اخرى فانه لم يقل انتم عبيده بل قال هو ربكم وفيه دقيقة اخرى وهو انه تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضل والاحسان فكانه يقول من كان له مربي مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره اما قوله تعالى ثم استوى على العرش فاعلم انه لا يمكن ان يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية

اما العقلية فامور اوّلها انه لوكان مستقرا على العرش لكان في الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته
وهو محال وكل من كان متناهيا فان العقل يقتضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد منه او انقص والعلم بذلك ضروري فلو كان الباري
تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان وكل من كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين
لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش
متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا وهو محال فكونه على العرش بحيث ان يكون محالا وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان
اما ان يكون غير متناه من كل الجهات واما ان يكون متناهيا في كل الجهات واما ان يكون متناهيا في بعض الجهات دون البعض
والكل باطل والقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا بيان فساد القسم الاول انه يلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام
السفلية والعلوية وان يكون مخالطة للقاذورات والنجاسات وتعالى الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير يكون الاجسام حالة
في ذاته الله اذا ثبت هذا فنقول الذي هو في محل السموات اما ان يكون محلا للشي الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول
لزم كون السموات والارض حالين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما اصلا وكل حالين حالا في محل واحد لم يكن امتياز احدهما
عن الاخر فلزم ان يقال السموات لا امتياز عن الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون ذات الله مركبة
من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث وهو ان ذات الله تعالى اذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان نقول
الشي الذي حصل فوق هو عين الشي الذي حصل تحت فحينئذ تكون الذات الواحدة دفعة واحدة حاصلة في احياز كثيرة
وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشي
الذي حصل فوق غير الجهة الشي الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال واما
القسم الثاني وهو ان يقال انه متناه من كل الجهات فنقول كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل فكان
كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لاجل تخصيص مخصص فكل ما كان كذلك محدث وايضا فان جاز ان يكون الشي المحدود
من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا نقول ان يقال خالق العالم هو الشمس او القمر او كوكب اخر وذلك باطل بالاتفاق وانما
القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب فهذا ايضا باطل لوجوه احدها
ان الجانب الذي صدق وعليه كونه متناهيا غير ما صدق وعليه كونه غير متناه والا لصدق النقيضان معا وهو محال واذا حصل
التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وثانيها ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا اما ان يكون
مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشياء المتساوية في
تمام الماهية كلما صح على واحد منها صح على الاخر الباقي وان كان كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن ان يصير متناهيا والجانب
الذي هو متناه يمكن ان يصير غير متناه ومتى كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على
ذاته ممكنا وكلما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما
ان يكون متناهيا من كل الجهات او غير متناه من كل الجهات او كان متناهيا من بعض الوجوه الجهات وغير متناه من سائر الجهات
وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فوجب ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال البرهان الثالث لو كان الباري
تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا يكون موجودا مشارا اليه
واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا اما بيان فساد القسم الاول فلانه لو كان
لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه فحينئذ يكون المسمى بالجهة والحيز بعدا وامتدادا والحاصل فيه ايضا يلزم ان يكون له
في نفسه بعد وامتداد والا لامتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب وايضا
فيلزم من كون الباري قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليا وحينئذ يلزم ان يكون قد حصل في الجهة الازل موجود قائم بنفسه سوى الله
تعالى وذلك باجماع اكثر العقلا باطل واما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم صرف
وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره وثانيهما ان كل ما كان حاصلا في جهة فجهته ممتازة في الحيز عن جهة غيره فلو كان تلك
الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان في حيز وجهة لا فضى الى احد هذين القسمين
الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل فهذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول نحن على هذا
الطريق لا نثبت لهذا الجسم حيزا ولا جهة اصلا البتة بحيث يكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السوال البرهان الرابع
لو امتنع وجود الباري تعالى الا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكان ذات الباري تعالى مفتقرة في تحققها ووجودها الى الغير
وكلما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج انه لو امتنع وجود الباري الا في جهة لزم كونه ممكنا لذاته ولما كان ذلك محالا كان القول
بوجوب حصوله في الحيز محالا بيان المقام الاول وهو انه لو امتنع حصول ذات الله الا اذا كان مختصا بالجهة والحيز لكان الباري

تعالى مفتقرا الى الغير فنقول لا شك ان الحيز والجهة امر مغاير لذات الله تعالى فحينئذ يكون ذات الله مفتقرة في ذاتها وتحققها الى امر
تغايرها وكل ما افتقر في تحققه الى الغير كان ممكنا لذاته والدليل عليه ان الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه
والمفتقر الى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب لذاته مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقيضان وهو محال
فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال والوجه الثاني في تقرير هذه الحالة ان الممكن
محتاج الى الحيز والجهة اما الحيز والجهة فانه غير محتاج الى ذلك الممكن اما عند من يثبت الخلا فلا شك ان الجهة والحيز متقرر مع
عدم الممكن واما عند من نفى الخلا فانه وان كان يعتقد انه لا بد من ممكن يحصل في الجهة الا انا لا نقول بانه لا بد لتلك الجهة
من ممكن معين بل اي شي كان فقد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز اذا ثبت هذا فنقول فلو كان ذات الله مختصا بجهة وحيز لكانت
ذاته مفتقرة الى ذلك الحيز وكان ذلك الحيز غنيا في تحققه عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم ان يقال الحيز واجب لذاته غني عن
غيره وان يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدح في قولنا الاله تعالى واجب الوجود لذاته فان قيل
الحيز والجهة ليس بامر موجود حتى يقال ان ذات الله مفتقرة اليه ومحتاجة اليه فنقول هذا باطل قطعا لانه يمتنع ان يقال ان ذات
الله تعالى مختصة بجهة فوق فانما يمتاز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل الامتياز بحسب الحس كيف يعقل ان
يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز صحة مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات
وذلك لا يقول به عاقل البرهان الخامس في تقرير انه تعالى يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة ان نقول الحيز والجهة لا معنى له الا
الفراغ المحض والخلا الصرف وصريح العقل يشهد بان هذا المفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة واذا كان الامر كذلك كانت الاحياز
باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله تعالى مختصا بحيز لكان محدثا وهذا محال فذاك محال
بيان الملازمة ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله تعالى مختصا بحيز لكان محدثا
وهذا محال فذاك محال فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به لاجل انه مخصصا خصصه بذلك الحيز
وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فوجب ان يكون ان يكون اختصاص ذات الله تعالى بالحيز المعين محدثا فاذا كانت ذاته
ممتنعة الخلو عن الحصول في الحيز ثبت ان الحصول في الحيز محدث وبديهة العقل شاهدة بان ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث لزم
القطع بانه لو كان حاصلا في الحيز لكان محدثا ولما كان هذا محالا كان ذلك ايضا محالا فان قالوا الاحياز مختلفة بحيث ان بعضها
علو وبعضها سفل فلم لا يجوز ان يقال ذات الله تعالى لذاته مختص بجهة علو فنقول هذا باطل لان كون بعض الجهات علوا وبعضها
سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة الى وجود هذا العالم فلما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين
ولا يسار ليس الا الخلا المحض واذا كان الامر كذلك فحينئذ يعود الالزام المذكور بتمامه وايضا لو جاز القول بان ذات الله
تعالى مختصة ببعض الاحياز على سبيل الوجوب فلم لا يعقل ايضا ان يقال ان بعض الاجسام اختص ببعض الاحياز على سبيل الوجوب
وعلى هذا التقدير فذلك الجسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام والقائل بهذا القول لا يمكنه اقامة
الدلالة على حدوث كل الاجسام مطلقا لو الحركة والسكون والكرامية يوافقوننا على تجويز هذا وهذا يوجب الكفر البرهان السادس
لو كان الباري تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك فاما ان لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه
واما ان يقبل القسمة فان قلنا انه تعالى حاصل في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك فاما ان لا يقبل
القسمة بوجه من الوجوه واما ان يقبل القسمة فان قلنا انه تعالى يمكن ان يشار اليه بحسب الحس مع انه لا يقبل القسمة المقدارية
البتة كان ذلك نقطة لا تنقسم وجوهرا فردا لا ينقسم وكان في غاية الصغر والحقارة وهذا باطل باجماع جميع العقلا وذلك
لان الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه في الصغر والحقارة
مثل الجزء الذي لا يتجزى فثبت ان هذا باجماع العقلا باطل وايضا فلو جاز ذلك فلم لا يعقل ان يقال اله العالم جزء من الف
جزء من راس ابرة او ذرة ملتصقة بذنب قملة او نملة ومعلوم ان كل قول يفضي الى مثل هذه الاشيا فان صريح العقل يوجب تنزيه
الله عنه واما القسم الثاني وهو انه يقبل القسمة فنقول فلما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن وكل ممكن لذاته
فهو مفتقر الى الموجد والموثر وذلك على الاله الواجب لذاته محال البرهان السابع ان نقول كل ذات قائمة بنفسها مشار اليها
بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم فهو ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان واجبا
لذاته امتنع كونه مشارا اليه بحسب الحس اما المقدمة الاولى فلان كل ذات قائمة بالنفس مشار اليها بحسب الحس فلا بد وان يكون
جانب يمينه مغايرا للجانب يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم واما المقدمة الثانية وهي ان كل منقسم ممكن فلان كل منقسم فلانه مفتقر
الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل منقسم فهو مفتقر الى غيره وكل ما يفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته واعلم
ان المقدمة الاولى من مقدمات هذا الدليل انما تتم بنفي الجوهر الفرد البرهان الثامن لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان اما
ان يكون اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه فان كان الاول كان منقسما لان القدر الذي منه يساوي العرش يكون

مغايرا للقدر الذي منه يتصل على العرش وان كان الثاني كان منقسما لان العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم وان كان
الثالث فحينئذ يلزم ان يكون العرش اعظم منه وذلك باطل باجماع الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلانهم ينكرون
كون غير الله اعظم من الله فثبت ان هذا المذهب باطل البرهان التاسع لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان اما
ان يكون متناهيا من كل الجوانب واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه حاصلا في الحيز والجهة باطل اما
بيان انه لا يجوز ان يكون متناهيا من كل الجهات لان على هذا التقدير يحصل فوقه احياز خالية وهو تعالى قادر على خلق
الجسم في ذلك الحيز الخالي وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما اخر لحصل هو تعالى بجنب العالم وذلك عند الخصم محال
وايضا فقد كان يمكن ان يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات احيانا اخرى وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته في وسط تلك
الاجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق اخرى وكل ذلك على الله محال واما القسم
الثاني وهو ان يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد لا نهاية له
وايضا فعلى هذا التقدير لا يمكن اقامة الدلالة على ان العالم متناهي لان كل دليل يذكر في تناهي الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض
بذات الله تعالى وانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو وان انكر اللفظ الا انه مساعد على المعنى والمباحث العقلية
مبنية على المعاني لا على المشاححة في الالفاظ البرهان العاشر لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان كونه تعالى
هناك اما ان يمنع من حصول جسم اخر او لا يمنع والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما فساد القسم الاول
لانه لو كان كونه هناك مانعا من حصول جسم اخر هناك كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام في كونه متحيزا ممتدا في الحيز والجهة
مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه واذا ثبت حصول المساواة في هذا المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما ان يحصل
بينه وبينها مخالفة في سائر الوجوه او لا يحصل والاول باطل لوجهين الاول انه اذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى
وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وحينئذ يكون ذات
الباري تعالى مركبة من هذين الاعتبارين وقد دللنا على ان كل من كان كذلك فهو ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود
لذاته هذا خلف والثاني وهو ان ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد اما ان يكون محلا لما به المخالفة واما
ان يكون حالا فيه واما ان يقال انه لا محل له ولا حال فيه اما الاول وهو ان يكون محلا لما به المخالفة فعلى هذا التقدير
طبيعة البعد والامتداد وهو الجوهر القائم بنفسه والامور التي بها حصلت المخالفة اعراض وصفات واذا كانت الذوات
المتساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فعلى هذا التقدير كل ما صح على جميع الاجسام وجب ان يصح
على الباري تعالى وبالعكس ويلزم منه صحة التفريق والتمزيق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله وكل ذلك محال
واما القسم الثاني وهو ان يقال ما به المخالفة محل وذوات وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال لان على هذا التقدير
تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل فذلك المحل ان كان له اختصاص بحيز وجهة وجب افتقاره الى محل اخر لا الى نهاية
وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة وطبيعة البعد والامتداد واجبة
الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية وحلول ما هذا شانه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما
القسم الثالث وهو ان لا يكون احدهما حالا في الاخر ولا محلا له فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما مباينا عن الاخر وعلى هذا
التقدير فيكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية لان ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات
ليست حالة في هذه الذوات ولا محالا لها بل امور اجنبية عنها فيكون ذات الله مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية وحينئذ
يعود الالزام المذكور فثبت ان القول بان ذات الله تعالى تختص بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز
يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب كونه باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال ان ذاته وان كانت مختصة بالحيز والجهة
الا انه لا يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز والجهة فهذا ايضا محال لانه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات
ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الحيز والجهة وذلك بالاجماع محال ولانه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة
في الحيز الواحد فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في حيز لكان اما ان يمنع حصول جسم اخر في ذلك الحيز او لا يمنع فثبت فساد القسمين
فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا باطلا البرهان الحادي عشر على انه يمتنع من حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة
هو ان نقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يمكنه ان يتحرك عن تلك الجهة او لا يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل
القول بكونه حاصلا في الحيز اما القسم الاول وهو انه يمكنه ان يتحرك فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان
لان على هذا التقدير السكون يجوز عليه والحركة جائزة عليه ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته والا لامتنع
طريان ضده والتقدير هو مقدر انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة وذلك السكون
هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث

فنقول

فيلزم

فيلزم ان يكون ذات الله تعالى محدثة وهو محال واما القسم الثاني وهو انه يكون مختصا بحيز وجهة مع انه لا يقدر ان يتحرك عنه
فهذا ايضا محال لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه لو لم
يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد ايضا فرض اجسام اخرى مختصة باحياز
معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية هم
يساعدون على انه [illegible] والثالث انه تعالى متى كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا للاجسام في كونها متحيزة شاغلة للاحياز
ثم نقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لانه لو خالف بعضها
بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيزية او محلا لها او لا محلا لها والاقسام الثلاثة باطلة على ما سبق واذا
كانت متساوية في تمام الماهية فكما ان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم
الدليل الحجة الثانية عشر لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول
فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان كالهواء اللطيف
والماء اللطيف وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه فثبت انه
تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان اما ان يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا
يابسا كالحجر الصلد وقد اجمع المسلمون على ان اثبات هذين الصنفين في حق الاله تعالى كفر والحاد وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان
وجهة لكان اما ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون انه نور محض لما اعتقدوا ان النور شريف والظلمة
خسيسة الا ان الاستقراء العام دل على ان الاشياء النورانية رقيقة لا يمنع النافذ من النفوذ فيها والدخول فيما بين اجزائها وعلى
هذا التقدير فان ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج فيه ويتفرق بين اجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي لا يتصل تارة
وينفصل اخرى ويجتمع تارة ويتمزق اخرى وذلك مما لا يليق بالمسلم ان يصف اله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان خالق
العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب وان يقال انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون انه لا
يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فيه فانه يرجع حاصل كلامه الى انه حصل فوق العالم جبل صلب شديد واله هذا
العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي واذا كان له نهاية وطرف فهل حصل لذلك الشيء ثخن وعمق او لم يحصل فان كان الاول
فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان مولفا مركبا من الظاهر والباطن مع ان باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه
وان كان الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا في نهاية الرقة مثل قشرة الثوم بل ارق منه الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل
هذا الشيء اله العالم فثبت ان كونه تعالى في الجهة والحيز يفضي الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة الفاسدة الحجة الثالثة
عشر العالم كرة واذا كان كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام الاول فهو مستقصى في علم الهيئة
الا انا نقول اذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في اول النهار
فعلمنا ان اول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه اول النهار في البلاد الشرقية وذلك لا يمكن الا اذا كانت الارض مستديرة من الشرق
الى الغرب وايضا اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا اكثر كان ارتفاع القطب الشمالي اكثر وبمقدار ما يرتفع
القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على ان الارض مستديرة من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين
يدل على ان الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا انسانين وقف احدهما على نقطة المشرق والاخر على نقطة المغرب
صار اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق بالنسبة الى احدهما يكون تحتا بالنسبة الى الثاني فلو فرضنا ان اله العالم حصل في
الحيز الذي هو فوق بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة الى الثاني وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز
معين لكان ذلك الحيز تحت بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب ان لا يكون حاصلا
في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب
ان لا يكون حاصلا في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى اقوام اخرين وكان يمينا بالنسبة الى ثالث
وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الراس بالنسبة الى سادس فان كون الارض كرة يوجب ذلك الا ان حصول
هذه الاحوال باجماع العقلاء محال في حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من كل الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالارض وحاصله
يرجع الى ان اله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابعة عشر لو كان اله العالم فوق العرش
لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق الارض باطل اما
بيان فساد القسم الاول وهو بتقدير ان يصير مماسا للعرش فان الطرف الاول منه مماسا للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس
للعرش او لم يبق فان كان الاول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش فيلزم ان يكون ذات الله مركبا
من الاجزاء والابعاض فيكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوع بعضها فوق البعض وذلك هو القول بكونه جسما

سوالفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال وان كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له اصلا ثم نعود التقسيم فيه فنقول
وهو انه ان حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء والابعاض وان لم يكن له تمدد في الاحياز بحسب الجهات
الست كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزى مخلوطا بالهباءات وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقال بينه وبين
العالم بعد متناه فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التي حصلت ذات الله تعالى الى ان
يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى مباين العالم مباينة
غير متناهية فهذا اظهر فسادا من كل الاقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة
بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم محصورا بين هذين الحاصرين والبعد الحاصر بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع
كونه بعدا غير متناه فان قيل اليس انه تعالى متقدم على العالم من الازل الى الابد متقدم على العالم محصور بين حدين وطرفين ٥
احدهما الازل والثاني اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول
وبداية فكذا ههنا هذا الذي عول عليه محمد بن الهيصم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة
لانه ليس الازل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال انه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت الى الوقت الذي هو اول
العالم فان كل وقت معين نعرض فمن ذلك الوقت الاخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين فذلك لا يعقل فيه ان يكون
غير متناه بل الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول انك اما ان تقول
انه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين واما ان لا تقول ذلك فان قلت بالاول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين
محدودا بين ذينك الحدين والبعد الحاصل المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لان كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والمقطع
والطرف وكونه محصورا بين حاصرين معناه اثبات الحد والمقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فبطل
ما ذكرتموه انه متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه اول العالم بعدا متناهيا لا محالة واما
ان قلت بالقسم الثاني وهو انه تعالى غير مختص بحيز معين وحاصل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لان كون الذات
المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال ونظير هذا قول من يقول الازل ليس عبارة عن وقت معين بل اشارة الى نفي
الاولية والحدوث فظهر ان هذا الذي قاله ابن الهيصم تخيل خال عن التحصيل الحجة الخامسة عشر انه ثبت في العلوم العقلية
ان المكان اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل
في المكان قسم ثالث اذا عرفت هذا كان المكان هو الاول فنقول ثبت ان اجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلا
ولا ملا ولا مكان ولا جهة فيمتنع ان لا يحصل الاله في مكان خارج العالم وان كان المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة
متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الاله في الحيز لكان ممكن الحصول في سائر الاحياز فحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك
كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة في علم الاصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الاله محدثا وهو محال فثبت ان القول
بانه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات الحجة السادسة عشر وهي حجة استقرائية
اعتبارية لطيفة جدا وهي انا رأينا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت كانت القوة الفاعلة اضعف والقصور وكلما
حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف كان حصول القوة الفاعلة اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا الارض اكثف الاجسام
واقواها جسمية فلا جرم لم يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط فاما ان يكون الارض الخالصة مؤثرة في غيره فقليل جدا
واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة فان الماء الجاري بطبعه اذا اختلط بالارض اثر فيه
انواعا من التاثيرات واما الهواء فانه اقل جسمية وكثافة من الماء فلا جرم كان اقوى على التاثير من الماء فلذلك قال بعضهم ان الحياة
لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار فانها اقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجسام
العنصرية على التاثير فبقوة الحرارة الطبخ والنضج وتكون المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك
فانها الطف من الاجرام العنصرية لا جرم كانت هي المستولية على امزاج الاجرام العنصرية بعضها بالبعض وتوليد الانواع والاصناف
المختلفة من تلك الممتزجات فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشيء كلما كان اكثر جسمية وجرمية وحجما كان اقل قوة وتاثيرا وكلما
كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل جسمية وجرمية واذا كان الامر كذلك فهذا الاستقراء ظنا قويا انه حيث حصل كمال القوة والقدرة
على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى الجسمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وان كان استقراء الا انه
عند التامل التام شديدة المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والوضع والحيز فهذه جملة الوجوه العقلية في
بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة واما الدلائل السمعية فكثيرة اولها قوله تعالى قل هو الله احد وصفه
بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتلي منه العرش ويفضل على العرش يكون مركبا من اجزاء كثيرة جدا فوق اجزاء
العرش وذلك ينافي كونه احدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة

حصلت

حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك
من اجل العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يقال ان جميع العالم من العرش الى ما تحت الثرى جوهر واحد الا ان
ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل في جملة هذه الاحياز فيظن انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما
فان قالوا انما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الثاني وذلك يوجب التغاير وايضا فنرى بعضها
متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله فظهر الفرق فنقول اما
قولك انا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الاخر وذلك يوجب التغاير فنقول لا نسلم انه فني شيء من الاجزاء بل نقول
لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء العالم جزء واحد فقط ثم انه ههنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان
والطعوم فالذي يفنى انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا
وبعضها ساكنا وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا
ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين فاذا ابطلنا ان الساكن بقي ههنا وان المتحرك ليس ههنا قضينا ان المتحرك غير الساكن
واما بتقدير ان نجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لان
اقصى ما في الباب انه بسبب السكون بقي ههنا وبسبب الحركة حصل في الحيز الاخر الا انا جوزنا ان تحصل الذات الواحدة دفعة
واحدة في حيزين معا فلم يبعد ان يكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه تعالى في ذاته واحد
لا يقبل القسمة ثم مع ذلك يمتلي العرش منه لم يبعد ايضا ان يقال العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل في
تلك الاحياز وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضي الى فتح باب الجهالات وثانيها انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا وذلك
لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال والله الغني حكم بكونه غنيا على الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة
ورابعها ان فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام لم يزد موسى على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فانه لما قال وما
رب العالمين ففي المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية قال ربكم ورب ابائكم الاولين
وفي المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون فانه قال
يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الله بالخلاقية وعدم
وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع الانبياء عليهم السلام ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة وخامسها
انه تعالى قال في هذه الاية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخي وهذا يدل على انه تعالى
انما استوى على العرش بعد خلق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان يقال انه تعالى ما كان مستقرا على
العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة
والسكون اخرى وذلك لا يقوله عاقل وسادسها وهو انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه انما طعن في الهية الكواكب والقمر
والشمس بكونها افلة غاربة فلو كان اله العالم جسما لكان ابدا غاربا افلا ولكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء
والسكون والاستقرار فكل ما جعله ابرهيم طعنا في الهية الشمس والقمر يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف
بالهيته وسابعها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئا وبعده شيئا اخر اما الذي ذكره قبل هذه الكلمة
هو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وقد بينا ان خلق السموات والارض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته
من وجوه كثيرة واما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فاشياء اولها قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك احد الدلائل
الدالة على وجود الله وعلى قدرته وحكمته وثانيها قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهو ايضا من الدلائل الدالة
على الوجود والقدرة والعلم وثالثها قوله الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته اذا ثبت
هذا فنقول اول الاية اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم واخر الاية ايضا مذكور يدل على هذا المطلوب
واذا كان الامر كذلك فقوله ثم استوى على العرش وجب ايضا ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه بل
كان المراد كونه مستقرا على العرش لم يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء لانه
تعالى قادر على ان يجلس جميع اعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من
دلائل اثبات الذات والصفات ولا من صفات المدح والثناء فلو كان المراد من قوله ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش
لكان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك بل المراد
كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب وثامنها
ان السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال ونزل من السماء ماء ليطهركم به

واذا كان كذلك فكل ما له ارتفاع وعلو وسمو كان سما فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش كان ذات الاله سما لساكني العرش فثبت انه تعالى لو كان فوق العرش لكان سما والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل ما في السموات في ايات كثيرة منها في هذه الاية وهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فلو كان فوق العرش سما لسكان اهل العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال واذا ثبت هذا فنقول قوله الذي خلق السموات والارض اية محكمة دالة على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات التي يجب تاويلها وهذه نكتة لطيفة قال في اول سورة الانعام وهو الله في السموات ثم قال بعده بقليل قل لمن ما في السموات والارض قل لله فدلت هذه الاية المتاخرة على ان كل ما في السموات فهو ملك لله فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال فكذا ههنا فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان الاول ان نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الاية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله وهو الذي قررناه في تفسير قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض في تاويله على سبيل التفصيل وفيه قولان ملخصان الاول ما ذكره القفال رحمه الله فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره ونفذ حكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال واقول ان الذي قاله حق وصدق وصواب ونظيره قولنا للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل راسه شيبا وليس المراد في شيء من هذه الاشياء اجراؤها على ظاهرها انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ثم قال القفال رحمه الله والله تعالى دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ورؤسائهم ليستقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله الا ان كل ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عليه تعالى شيء ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكر وروية ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر علموا منه انه متمكن من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني في ذلك التكوين والايجاد عن الالات والادوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسالة ربهم وحوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه فاذا امرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قولهم ثم استوى على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد قوله في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش وقال في هذه الاية التي نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب ان يقال الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا ولا موجدا لها باعيانها لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام هذا واغناء ذلك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع والوجه الثاني من الجواب ان يقال استوى بمعنى استولى وهذا الوجه قد اطنبنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده ههنا والوجه الثالث ان نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلى فيكون المعنى انه تعالى اي قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت واعلم انه تعالى ذكر قوله استوى على العرش في سبع سور احدها ههنا وثانيها في يونس وثالثها في الرعد ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوايد كثيرة فمن ضم تلك الفوايد بعضها الى بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب والخاطر اما قوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل

المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص يغشي بتخفيف الغين وفي الرعد مثله وقرا حمزة والكسائي وعاصم برواية ابي بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا وقال الواحدي الاغشاء والتغشية

الباس الشيء بالشيء وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله تعالى فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وفقد الرؤية

المسئلة الثانية قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار وان يكون المراد النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيهما تغيير والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشى الليل النهار بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله انه سبحانه لما اخبر عباده باستوائه على العرش عن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها لينضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم بما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة والفوايد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحيوة وتكمل المنفعة والمصلحة

المسئلة الثالثة قوله يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث فهو حثيث ومحثوث اي مجد مسرع واعلم انه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة الفلك الاعظم فتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة الاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة والسرعة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه حثيثا ونظيره هذه الاية قوله سبحانه وتعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا ابن عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذي خلقهن فكما صرح في هذه الاية انه سخر الشمس والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقها في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال اي خلق هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والاثار والافعال وحجة ابن عامر هو قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ومن جملته ما في السماء الشمس والقمر فلما اخبر الله تعالى انه سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضرب زيد استقام ان تقول زيد مضروب

المسئلة الثالثة في هذه الاية لطايف الاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بحسب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة السماء الاقصى التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربط به قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة والفايدة الثانية انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها فدلت تلك الاية على انه سبحانه خص كل فلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الاية والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت هذه الاية على انه سبحانه خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال بعده الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير فكل ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح ومن عالم الامر فدل على انه سبحانه خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملايكة وهو من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روي في الاخبار ان لله ملايكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا القول في سائر الكواكب وايضا قوله سبحانه ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اشارة الى الملايكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر علمت ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال الا له الخلق والامر ثم قال بعده تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء والثبات وثانيها كثرة الاثار الفاضلة والنتايج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالله سبحانه فان حملته على الثبات والدوام فالثابت والدايم هو الله تعالى لانه الموجود الواجب لذاته العالم الغني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الامور وايضا ان فسرنا البركة بكثرة الايات الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل الخيرات منه وكل الكمالات فايضة من جوده

وإحسانه فلا خير إلا منه ولا إحسان إلا من فيضه ولا رحمة إلا وهي حاصلة منها فلما كان الخلق والأمر ليس إلا منه لا جرم
كان الثناء المذكور بقوله فتبارك الله رب العالمين لا يليق إلا بكبريائه وكمال جوده وفضله ورحمته **المسألة
الثالثة** كون الشمس والقمر والنجوم مسخرة بأمره سبحانه يحتمل وجهين من البحث أحدها أنا قد دللنا في هذا الكتاب العالي
الدرجة أن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخين
الشديد والتأثير القاهر والتأثيرات العجيبة في العالم العلوي والسفلي لا بد وأن يكون أن الفاعل الحكيم والمقدر
العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الأحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر في قبول تلك القوى
والخواص عن قدرة المدبر الحكيم العليم وثانيها أن يقال إن لكل واحد من أجرام الشمس والقمر والكواكب سيرا خاصا
بطيئا من المغرب إلى المشرق وسيرا آخر سريعا بسبب حركة الفلك الأعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة
سارية في أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المغرب
فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الآية مشعر بذلك لأنه لما ذكر العرش بقوله ثم
استوى على العرش رتب عليه حكمين أحدهما قوله يغشي الليل النهار تنبيها على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل
بحركة الشمس العرش والحكم الثاني قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره تنبيها على أن الفلك الأعظم الذي هو
العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق إلى المغرب وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة قاهرة
باعتبارها قويت على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها فهذه أبحاث معقولة ولفظ
القرآن مشعر بها والعلم عند الله وثالثها أن أجسام العالم على ثلاثة أقسام منها ما هي متحركة إلى الوسط وهي الثقال
ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي الخفاف ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي الأجرام الفلكية الكوكبية فإنها مستديرة
حول الوسط فكون الأفلاك والكواكب مستديرة حول مركز الأرض لا لعينه ولا لطبعه لا يكون إلا بتسخير الله وتدبيره حيث خص
كل واحد من هذه الأجسام بخاصية معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بأمره ورابعها أن الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين ألف سنة دورة واحدة فهذه الحركة تكون في غاية البطء
ثم هاهنا دقيقة أخرى وهي أن كل كوكب من الكواكب الثابتة كلما كان أقرب إلى المنطقة كانت حركته أسرع وكلما كانت
أقرب إلى القطب كانت حركته أبطأ فالكوكب الذي يكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي تقول العوام
إنه هو القطب تدور في دائرة في غاية الصغر وهو إنما يتمم تلك الدائرة الصغيرة في مدة ستة وثلاثين ألف سنة وإذا تأملت
علمت أن تلك الحركة بلغت في البطء إلى حيث لا يوجد حركة في العالم تشاركها في البطء فذلك الكوكب بإبطاء حركات هذا
العالم وجرم الفلك الأعظم مختص بأسرع حركات العالم وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطء والسرعة
وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والممثلات يختص بنوع من تلك الحركات وأيضا فلكل واحد من تلك الأكر الكرات
مدارات مخصوصة فأسرعها هو المنطقة وكلما كان أقرب إليه فهو أسرع حركة مما هو أبعد منها منه ثم إنه سبحانه رتب
مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في سورة البقرة
ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات أي سواهن على وفق مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل شيء عليم أي هو عالم
بكل المعلومات فيعلم أنه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم فهذا أيضا نوع عجيب في تسخير الله تعالى
هذه الأفلاك والكواكب فيكون داخلا تحت قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وربما جاء بعض الجهال والحمقى
وقال إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين إنك لو تأملت
في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الأول أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على
العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض وتعاقب الليل والنهار وكيفية أحوال الضياء والظلام وأحوال الشمس
والقمر والنجوم وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالها
جائزا لما ملأ الله كتابه منها والثاني أنه تعالى قال أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها فهو تعالى حث
على التأمل في أنه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل في أنه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث أنه تعالى
قال لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون فبين أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في أجرام
السموات أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس ثم إنه تعالى رغب في التأمل في أبدان الناس بقوله وفي أنفسكم أفلا تبصرون
فما كان أعلى شأنا وأعظم برهانا منها أولى بأن يجب التأمل في أحوالها ومعرفة ما أودع الله فيها من العجائب والغرائب
والرابع أنه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والأرض فقال ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا
باطلا ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل والخامس أن من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية والنقلية

بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة
من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل
التفصيل والتعيين واعتقاد الطائفة الأولى وإن بلغ إلى أقصى الدرجات في القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة
الثانية يكون أكمل وأقوى وأولى وأيضا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة
ذلك المصنف وجلالته أكمل إذا ثبت هذا فنقول من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث
فحصل له بهذا الطريق إثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال
العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة فيصير
ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم
حكمة بالغة وأسرار عجيبة فيصير جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة
من برهان إلى برهان آخر ومن دليل إلى دليل فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات فإذا كان
الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية
عن الفوائد والحكايات الفاسدة ونسأل الله العون والعصمة والتوفيق **المسألة الرابعة** الأمر المذكور في
قوله مسخرات بأمره قد فسرناه بما سبق ذكره وأما المفسرون فلهم وجوه أحدها المراد نفاذ إرادته لأن الغرض من هذه الآية
تبيين عظمته وقدرته وليس المراد من هذا الأمر الكلام ونظيره قوله تعالى ثم قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا
طائعين وقوله إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا الأمر على الأمر الذي هو الكلام وقال إنه تعالى
أمر هذه الأجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة **المسألة الخامسة** أن الشمس والقمر من النجوم فذكرهما
ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في إفرادهما بالذكر أنه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والاستقصاء في تقريره
لا يليق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تأثيرها في التسخين والقمر تأثيره في الترطيب وتولد
المواليد الثلاثة أعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل إلا بتأثير الحرارة في الرطوبة ثم إنه تعالى خص كل كوكب
بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه إلا الله تعالى وجعله معينا لهما في تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة في
علم الهيئة تدل على أن الشمس كالسلطان والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالخدم فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس
وثناه بالقمر ثم أتبعه بذكر سائر النجوم أما قوله تعالى ألا له الخلق والأمر ففيه مسائل **المسألة الأولى**
احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه والدليل عليه أن كل من أوجد شيئا وأثر في حدوث شيء فقد قدر
على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا والآية تدل على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال له الخلق والأمر وهذا يفيد
الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله وذلك يدل على أن كل أثر يصدر من ملك أو جني أو إنسي فخالق ذلك الأثر في الحقيقة هو الله تعالى
لا غيره وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل أحدها أنه لا إله إلا الله إذ لو حصل إلهان لكان الإله الثاني خالقا
ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الآية في تخصيص الخلق بهذا الواحد وثانيها أنه لا تأثير للكواكب في أحوال هذا العالم
وإلا لحصل خالق سوى الله وذلك ضد مدلول هذه الآية وثالثها أن القول بإثبات الطبائع وإثبات العقول والنفوس
على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات باطل وإلا لحصل خالق غير الله ورابعها أن خالق أعمال العباد هو الله وإلا لحصل
خالق غير الله وخامسها القول بأن العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل وإلا لحصل مؤثر غير الله ومقدر
غير الله وخالق غير الله وأنه باطل **المسألة الثانية** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم قالوا إنه تعالى
ميز بين الخلق والأمر ولو كان الأمر مخلوقا لما صح هذا التمييز أجاب الجبائي عنه بأنه لا يلزم من إفراد الأمر بالذكر عقيب
الخلق أن لا يكون الأمر داخلا في الخلق فإنه تعالى قال تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وآيات الكتاب داخلة في القرآن
وقال إن الله يأمر بالعدل والإحسان مع أن الإحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال
وهما داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي إن مدار هذه الحجة على أن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه
فإن صح هذا الكلام بطل مذهبكم لأنه تعالى قال فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه
فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله محدثة
مخلوقة وقال القاضي أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام الله بل المراد منه نفاذ إرادة الله لأن الغرض
بالآية تعظيم قدرته وقال آخرون لا يبعد أن يقال الأمر وإن كان داخلا تحت الخلق إلا أن الأمر بخصوص كونه أمرا
يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله له الخلق والأمر معناه له الخلق والإيجاد في المرتبة الأولى ثم بعد الإيجاد
والتكوين فله الأمر والتكليف في المرتبة الثانية ألا ترى أنه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب

كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا هاهنا وقال آخرون معنى قوله الا له الخلق هو ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه ان شاء امر وان شاء لم يأمر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيئته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا كما انه لما حصل المخلوق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا اما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر بحسب مشيئته بل كان من لوازم ذاته فحينئذ لا يصدق عليه انه ان شاء امر وان شاء لم يأمر وذلك ينفي ظاهر الاية والجواب انه لو كان الامر داخلا تحت الخلق كان افراد الامر بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه اقصى ما في الباب ان نحمل ذلك في صور لاجل الضرورة الا ان الاصل عدم التكرير **المسألة الثالثة** هذه الاية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم غير الله شيئا الا الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايصال الالم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لاحد من العبيد شي البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبيد مطالبة ملزمة والزام جازم وذلك ينافي قوله له الخلق والامر **المسألة الرابعة** دلت هذه الاية على ان القبيح لا يجوز ان يقبح لوجه عائد اليه وان الحسن لا يجوز ان يحسن لوجه عائد اليه لان قوله الا له الخلق والامر يفيد ان له تعالى ان يأمر بما شاء كيف شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله ان يأمر الا بما حصل فيه ذلك الوجه ولا ان ينهى الا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الامر والنهي متى شاء واراد مع ان الاية تقتضي هذا المعنى **المسألة الخامسة** دلت هذه الاية على انه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء واراد وتقريره انه تعالى قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وخلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والخلق اذا اطلق اريد به الجسم المقدر او ما يظهر بتقديره في الجسم ثم بين في اية اخرى انه اوحى في كل سماء امرها وبين في هذه الاية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على ان ما حدث بتأثير قدرة الله فعلى قسمين الخلق والامر ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وعلى تكوينها متى شاء واراد فلو اراد خلق الف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في اقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لان هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة له هـ

يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر

ثم قال في اثناء هذه القصيدة

هين على الله ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر

وغابرنا

المسألة السادسة قال قوم الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى الا له الخلق والامر قالوا وعند اهل السنة الامر لله لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة وهذا يدل على ان الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى واما المعقول فهو انا اذا قلنا لم حدث هذا الشي ولم وجد بعد ان لم يكن فنقول في جوابه لانه تعالى خلقه واوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لانه تعالى خلقه واوجده جاريا مجرى قولنا انه انما حدث لانه تعالى خلقه لنفسه ولذاته لا لشي آخر وذلك محال باطل لان صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى فثبت ان كونه تعالى خالقا للمخلوق مغاير لذات ذلك المخلوق وجوابه لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال **المسألة السابعة** ظاهر الاية يقتضي انه لا خلق الا لله فلذلك لا امر الا لله وهذا يتأكد بقوله تعالى ان الحكم الا لله وقوله فالحكم لله العلي الكبير وقوله لله الامر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم والجواب ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على ان امر الله قد حصل فيكون الموجب في الحقيقة هو امر الله تعالى لا امر غيره **المسألة الثامنة** قوله الا له الخلق والامر يدل على ان لله امرا ونهيا على عباده وان له تكليفا على عباده والخلاف مع نفاة التكليف واحتجوا عليه بوجوه اولها ان المكلف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الامر امرا بما يمتنع وقوعه وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى فعله كان واجب الوقوع فلا فائدة في الامر وان لم يخلق الداعي اليه كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الامر به وثالثها ان امر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر المحض لانه لما علم الله انه لا يؤمن ولا يطيع امتنع ان يصدر عنه الايمان والطاعة الا اذا صار علم الله جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله تعالى واذا تعذر الملزوم فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة اصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الامر به الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الامر والتكليف اضرارا محضا من غير فائدة

البتة

البتة وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة الى العابد فجميع الفوائد محصورة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الاية انه يحسن منه ان يأمر عباده وان يكلفهم بما شاء واحتج عليه بقوله تعالى الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه والامر ثبت انه هو الخالق لكل العبيد واذا كان خالقا لهم كان مالكا لهم واذا كان مالكا لهم حسن منه ان يأمرهم وينهاهم لان ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله سبحانه الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن من الله تعالى ان يأمر عبيده بما شاء كيف شاء **المسألة التاسعة** دلت الاية على انه يحسن من الله تعالى ان يأمر عباده بما شاء لمجرد كونه خالقا لهم لا كما تقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ولا كما يقولونه ايضا من حديث العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق اولا ثم ذكر الامر بعده وذلك يدل على ان حسن الامر معلل بكونه خالقا لهم وموجدا لهم واذا كانت العلة في حسن الامر والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف **المسألة العاشرة** دلت هذه الاية على انه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر وكان من حق هذه المسألة تقديمها على سائر المسائل الا انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله الا له الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق **المسألة الحادية عشرة** انه تعالى بين كونه خالقا للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق والامر اي لا خالق الا هو ولقائل ان يقول لا يلزم من كونه تعالى خالقا لهذه الاشياء ان يقال انه لا خالق على الاطلاق الا هو فلم يذهب على اثبات كونه تعالى خالقا لتلك الاشياء اثبات انه لا خالق الا هو وجوابه الحق انه متى ثبت كونه خالقا لبعض الاشياء وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار المخلوق الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين او الى مؤثر غير معين والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم منه ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت ان الامكان علة الحاجة الى موجود معين فوجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون مؤثرا في وجود شي واحد هو المؤثر في وجود كل الممكنات اما قوله تعالى تبارك الله رب العالمين فاعلم انه سبحانه لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والنهار والليل والشمس والقمر والنجوم وبين كون الكل مسخرا في قدرته وقهره ومشيئته وبين ان له الحكم والامر والنهي والتكليف بين انه مستحق الثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدأ في اول الاية بانه رب السموات والارضين وسائر الاشياء المذكورة ثم ختم الاية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى فبين كونه ربا والها وموجدا ومحدثا لكل ما سواه ومع كونه كذلك فهو رب ومرب ومحسن ومتفضل وهذا اخر الكلام في شرح هذه الاية **قوله تعالى**

مستحق

ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمت الله قريب من المحسنين

اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف المتوجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع فان الدعاء مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله ادعوا ربكم فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال آخرون هو الدعاء ومن قال بالاول جعل من الدعاء انه طلب الخير من الله وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للمجازاة ولانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف ينبغي ان يكون مغايرا للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعاء فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله باشياء الاول المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك الشي فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان كان قد اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب وان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند

ذلك الدعاء مانعا ومزيلا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته وهو محال ولأن على هذا التقدير يصير إقدام العبد على
الدعاء مانعا لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفات الله بالتبديل والتغيير وهو محال والثالث أن المطلوب
بالدعاء إن اقتضت الحكمة والمصلحة إعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لأنه منزه عن أن يكون بخيلا وإن اقتضت الحكمة
منعه فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدعاء أو لم يقدم عليه الرابع أن الدعاء غير الأمر ولا تفاوت بين البابين إلا بكون الداعي
أقل رتبة وكون الآمر أعلى رتبة وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب وأنه لا يجوز الخامس الدعاء يشبه ما إذا أقدم العبد على إرشاد
ربه وإلهامه إلى فعل الأصلح والأصوب وذلك سوء أدب أو أنه ينبه الإله على شيء ما كان متنبها إليه وذلك كفر أو أنه تعالى قصر
في الإحسان والفضل وذلك جهل السادس أن الإقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء إذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك
تصرف نفسه ولما طلب من الله شيئا على التعيين وترك الرضا بالقضاء وأنه من المنكرات السابع كثيرا ما يطمع العبد في شيء كونه
نافعا وخيرا ثم إنه عند دخوله في الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة وإذا كان الأمر كذلك كان طلب شيء معين
من الله غير جائز بل الأولى طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء أو لم يطلبه فلم يبق في الدعاء
فائدة الثامن أن الدعاء عبارة عن توجه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى وتوجه القلب إلى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب
من الاستغراق في معرفة الله وفي محبته وفي عبوديته وهذه مقامات عالية شريفة وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة
كان مذموما التاسع روي أنه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي
السائلين وذلك يدل على أن الأولى ترك الدعاء والعاشر أن علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد إذا علم أن مولاه عالم باحتياجه
فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل في الأدب وفي تعظيم المولى مما إذا أخذ يشرح كيفية تلك الحاجة ويطلب ما يدفع
تلك الحاجة وإذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله تعالى ولذلك نقل عن الخليل عليه السلام
لما وضع في المنجنيق ليرمى إلى النار قال جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل حسبي من سؤالي علمه بحالي هذه هي الوجوه المذكورة
في هذا الباب واعلم أن الدعاء نوع من أنواع العبادة والأسولة المذكورة واردة في جميع أنواع العبادات فإنه يقال إن كان
هذا الإنسان سعيدا في علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات وإن كان شقيا في علم الله فلا فائدة في تلك العبادات وأيضا
يقال وجب أن لا يقدم الإنسان على أكل الخبز وشرب الماء لأنه إن كان هذا الإنسان شبعان في علم الله تعالى فلا حاجة
إلى أكل الخبز وإن كان جائعا فلا فائدة في أكل الخبز وكان هذا الكلام باطلا ههنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة
العبودية ويفيد معرفة عز الربوبية وهذا هو المقصود الأشرف الأعلى من جميع العبادات وبيانه أن الداعي لا يقدم على الدعاء
إلا إذا عرف من نفسه كونه محتاجا إلى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه وإلهه أنه يسمع دعاءه ويعلم حاجته
وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضي رحمته إزالة تلك الحاجة وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف
كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الإله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ولا مقصود من جميع التكاليف
إلا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية فإذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات وقوله
سبحانه ادعوا ربكم تضرعا وخفية إشارة إلى المعنى الذي ذكرناه لأن التضرع لا يحصل إلا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد
نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت أن المقصود من الدعاء ما ذكرناه فثبت أن لفظ
القرآن دل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال ما من شيء أكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة
ثم قرأ إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكور في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب **المسألة الثانية** في تقرير شرائط الدعاء اعلم أن المقصود من
الدعاء أن يصير العبد شاهدا لحاجة نفسه ولعجز نفسه وشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة وكل هذه
المعاني تحت قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية ثم إذا حصلت هذه الأحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة
الإخلاص وهو المراد من قوله تعالى وخفية والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الأصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر
الإخفاء صون ذلك الإخلاص عن شوائب الرياء وإذا عرفت هذا المعنى ظهر لك أن قوله سبحانه تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد
تحقيقه وتحصيله في شرائط الدعاء فإنه لا مزيد عليه البتة بوجه من الوجوه وأما تفصيل الكلام في تلك الشرائط فقد بالغ في شرحها
الشيخ الحكيمي رحمه الله في كتاب المنهاج فليطلب من هناك **المسألة الثالثة** التضرع التذلل والتخشع وهو إظهار
ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان وضرع لهم إذا أظهر الذل له في معرض السؤال والخفية ضد العلانية يقال أخفيت الشيء أي سترته
ويقال خفية أيضا بالكسر وقرأ عاصم وحده في رواية أبي بكر عنه خفية بكسر الخاء ههنا وفي الأنعام والباقون بالضم وهما
لغتان واعلم أن الإخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الأول هذه الآية فإنها تدل على أنه تعالى أمر بالدعاء مقرونا بالإخفاء
وظاهر الأمر للوجوب وإن لم يحصل الوجوب فلا أقل من كونه ندبا ثم قال تعالى بعده إنه لا يحب المعتدين والأظهر أن المراد أنه لا

يحب

يحب المعتدين والأظهر أن المراد أنه لا يحب المعتدين في ترك هذين الأمرين المذكورين وهما التضرع والإخفاء فكان المعنى
أن من ترك التضرع والإخفاء فإن الله لا يحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى أن من ترك هذين الأمرين المذكورين
وهما التضرع والإخفاء فكان المعنى أن من ترك التضرع والإخفاء فإن الله لا يحبه ومحبة الله عبارة عن الثواب فكان المعنى أن من ترك
في الدنيا التضرع والإخفاء فإن الله لا يثيبه البتة ولا يحسن إليه ومن كان كذلك كان من أهل العقاب لا محالة فظهر أن قوله
إنه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والإخفاء في الدعاء الحجة الثانية أنه تعالى أثنى على زكريا عليه السلام
فقال إذ نادى ربه نداء خفيا أي أخفاه عن العباد وأخلصه لله وانقطع به إليه الحجة الثالثة ما روى أبو موسى الأشعري
أنهم كانوا في غزاة فأشرفوا على واد فجعلوا يهللون ويكبرون رافعي أصواتهم فقال صلى الله عليه وسلم اربعوا على أنفسكم
إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنكم تدعون سميعا قريبا وإنه لمعكم الحجة الرابعة قوله صلى الله عليه وسلم دعوة في السر تعدل
سبعين دعوة في العلانية وعنه صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن أنه كان يقول إن الرجل كان
يجمع القرآن وما يشعر به جاره ويفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلاة الطويلة في بيته وعنده الزائرون ولقد
أدركنا أقواما كانوا يبالغون في إخفاء الأعمال ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم إلا همسا لأن الله تعالى
يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال إذ نادى ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول وهو أن النفس
شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة فإذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فإن الأولى
إخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء وههنا مسائل عظم اختلاف أرباب الطريقة فيها وهي أنه هل الأولى إخفاء العبادات
أم إظهارها فقال بعضهم الأولى إخفاؤها صونا لها عن الرياء وقال آخرون الأولى إظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في أداء
تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال إن كان خائفا على نفسه من الرياء فالأولى الإخفاء صونا له عن
البطلان وإن كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين إلى حيث صار مباينا عن شائبة الرياء كان الأولى في حقه الإظهار لتحصل فائدة
الاقتداء **المسألة الرابعة** قال أبو حنيفة رضي الله عنه إخفاء التأمين أفضل وقال الشافعي رضي الله
عنه بل إعلانه واحتج أبو حنيفة على صحة قوله بأن في قوله آمين وجهين أحدهما أنه دعاء والثاني أنه من أسماء الله فإن كان دعاء
وجب إخفاؤه لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وإن كان اسما من أسماء الله وجب إخفاؤه لقوله واذكر ربك في نفسك
تضرعا وخيفة فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب ونحن بهذا القول نقول أما قوله تعالى إنه لا يحب المعتدين ففيه
مسائل **المسألة الأولى** أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى لأن القرآن نطق بإثباتها
في آيات كثيرة واتفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء لأن كل ذلك في حق الله تعالى محال
بالاتفاق واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله على ثلاثة أقوال فالقول الأول أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة
إلى العبد والقول الثاني أنها عبارة عن كونه تعالى مريدا لإيصال الثواب والخير إلى العبد وهذا الاختلاف بناء على مسألة
أخرى وهي أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا فقال الكعبي وأبو الحسين إنه تعالى غير موصوف بصفة المريدية
وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية إذا عرفت هذا فمن نفى الإرادة في حق الله
تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الإرادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بإرادته لإيصال الثواب
إليه القول الثالث أنه لا يبعد أن تكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مريدا لإيصال الثواب إليه وذلك لأنا
نجد في الشاهد أن الوالد يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الإرادة أثرا من آثار
تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها أقصى ما في الباب أن يقال إن هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل
الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال إلا أنا نقول فلم لا يجوز أن يقال محبة الله تعالى صفة أخرى سوى الشهوة وميل
الطبع ويترتب عليها إيصال الخير والثواب إلى العبد أقصى ما في الباب أنا لا نعرف أن تلك المحبة ما هي وكيف هي إلا أن عدم
العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم الشيء ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا ثم يقولون إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية
الأجسام والألوان بل هي رؤية بلا كيف فلم لا يقولوا ههنا أيضا إن محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس
بل هي محبة بلا كيف فثبت أن كلام المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل
قاطع بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها لكنا بينا في كتاب نهاية العقول
أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة **المسألة الثانية** قوله إنه لا يحب المعتدين أي المجاوزين ما أمروا به قال
الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء **المسألة الثالثة** اعلم أن كل من خالف أمر الله تعالى
ونهيه فقد اعتدى وتعدى ثم دخلت قوله إنه لا يحب المعتدين وقد بينا أن من لا يحبه الله فإنه يعذبه فظاهر هذه الآية يقتضي أن
كل من خالف أمر الله ونهيه فإنه يكون معاقبا والمعتزلة تمسكوا بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق وقالوا لا يجوز أن يقال المراد منه

الاعتداء في رفع الصوت في الدعاء. وبيانه من وجهين: الأول أن لفظ المعتدين لفظ عام دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق، غايته أنه إنما ورد في هذه الآية لكنه ثبت أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. الثاني أن رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته أن يقال الأولى تركه، وإذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد. والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة أن التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد. ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وفيه مسألتان

المسألة الأولى قوله ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها معناه ولا تفسدوا شيئا في الأرض، فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة، وإفساد الأنساب بسبب الإقدام على الزنا واللواط وبسبب القذف، وإفساد العقول بسبب شرب المسكرات، وذلك لأن المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة: النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول. فقوله ولا تفسدوا منع من إدخال ماهية الإفساد في الوجود، والمنع من إدخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع أنواعه وأصنافه، فيتناول المنع من الإفساد في هذه الأقسام الخمسة. وأما قوله بعد إصلاحها فيحتمل أن يكون المراد بعد أن أصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين، ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب بعثة الرسل وإنزال الكتب، كأنه تعالى يقول لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول الشرائع، فإن ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الأرض فيحصل الإفساد بعد الإصلاح، وذلك مستكره في بداية العقول.

المسألة الثانية هذه الآية تدل على أن الأصل في المضار الحرمة والمنع على الإطلاق. إذا ثبت هذا فنقول: إن وجدنا نصا خاصا دالا على جواز الإقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام، وإلا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص. واعلم أنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق أن هذه الآية تدل على أن الأصل في المنافع واللذات الإباحة والحل، فثبت أن هذه الآية دالة على أن الأصل في المضار والآلام الحرمة، وإذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الآية، وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الآية فهي موجودة في هذه الآية، فتلك الآية دالة على أن الأصل في المنافع الحل، وهذه الآية دالة على أن الأصل في جميع المضار الحرمة، فكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها، وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات. وأيضا هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضي به من الجانبين فإنه ينعقد ويصح ويثبت، لأن رفعه بعد ثبوته يكون إفسادا بعد الإصلاح، والنص دل على أنه لا يجوز. إذا ثبت هذا فنقول: إن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله تعالى أوفوا بالعقود، وبعموم قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون، وبعموم قوله والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون، وبسائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود. إذا ثبت هذا فنقول: إن وجدنا نصا دالا على أن بعض العقود التي وقع التراضي بها من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام، وإلا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات، وبهذا الطريق يتبين أن القرآن واف ببيان جميع الأحكام الشرعية. ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات:

السؤال الأول: قال في أول الآية ادعوا ربكم تضرعا وخفية، ثم قال ههنا وادعوه خوفا وطمعا، وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل. والجواب: أن الذي قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا أي اعبدوه، إنما المراد به العبادة، ثم قال ولا تفسدوا، وإنما قال ذلك خوفا من هذا الإشكال. وإن قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء، كان الجواب أن قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقرونا بالتضرع وبالإخفاء، ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا أن فائدة الدعاء هو أحد هذين الأمرين، فكانت الآية الأولى في بيان شرط صحة الدعاء، والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته.

السؤال الثاني: أن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه، وذلك لأن المتكلمين فريقان: منهم من قال التكاليف إنما وردت بمقتضى الإلهية والعبودية، فكونه إلها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي أنه يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء، ولا يعتبر فيه كونه في نفسه صلاحا وحسنا، وهذا قول أهل السنة. ومنهم من قال التكاليف إنما وردت لكونها في أعيانها مصالح، وهذا هو قول المعتزلة. إذا عرفت هذا فنقول: أما على القول الأول فوجه وجوب بعض الأفعال وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما وجب ونهيه عما حرم، فمن أتى بهذه العبادات صحت، أما من أتى بها خوفا من العقاب أو طمعا في الثواب وجب أن لا يصح، لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها. وأما على القول الثاني فوجه وجوبها في أنفسها مصالح، فمن أتى بها للخوف من العقاب أو للطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها، فوجب أن لا يصح. فثبت أنه على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب وجب أن لا يصح. إذا ثبت هذا فنقول: ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتي بالدعاء لهذا الغرض، وقد ثبت بالدليل فساده، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من

المعقول. والجواب: ليس المراد من الآية ما ظننتم، بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء، ومع الطمع في حصول تلك الشرائط بأسرها، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل.

السؤال الثالث: هل تدل هذه الآية على أن الداعي لا بد وأن يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع؟ والجواب: أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف، وأيضا لا يقطع بأن تلك الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء مفقودة، فوجب كونه طامعا في قبولها، فلا جرم قلنا بأن الداعي لا يكون داعيا إلا إذا كان كذلك، فقوله خوفا وطمعا أي تكونون جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل أعمالكم، ولا تقطعون أنكم وإن اجتهدتم فقد أديتم حق ربكم، ويتأكد هذا بقوله يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة. ثم قال تعالى إن رحمت الله قريب من المحسنين وفيه مسائل

المسألة الأولى اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال، وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات، وقد استقصينا في هذه المسألة في تفسير قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم.

المسألة الثانية قال بعض أصحابنا ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة، واحتجوا بهذه الآية، وبيانه أن هذه الآية تدل على أن كل ما كان رحمة لله فهي قريبة من المحسنين، فيلزم أن كل ما لا يكون قريبا من المحسنين أن لا يكون رحمة، والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين، فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه.

المسألة الثالثة قالت المعتزلة الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين، فلما كان كل هذه الماهية حصة للمحسنين وجب أن لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين، فوجب أن لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين، والعفو عن العذاب رحمة، والتخليص من النار بعد الدخول فيها رحمة، فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين، والعصاة وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين، فوجب أن لا يحصل لهم العفو من العقاب وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار. والجواب: أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والنبوة فقد أحسن، بدليل أن الصبي إذا بلغ وقت الضحوة وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله للذين أحسنوا الحسنى، ومعلوم أن هذا الشخص لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والإقرار، لأنه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه صلاة الصبح، ولما مات قبل الظهر لم يجب عليه صلاة الظهر، وظاهر أن سائر العبادات لم يجب عليه، فثبت أنه محسن، وثبت أنه لم يصدر عنه إلا المعرفة والإقرار، فوجب كون هذا القدر إحسانا، فيكون فاعله محسنا. إذا ثبت هذا فنقول: كل من حصل له الإقرار والمعرفة كان من المحسنين، ودلت هذه الآية أن رحمة الله قريب من المحسنين، فوجب بحكم هذه الآية أن يصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله، وحينئذ تنقلب هذه الآية حجة عليهم. فإن قالوا المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الإحسان، فنقول هذا باطل، لأن المحسن من صدر عنه مسمى الإحسان، وليس من شرط كونه محسنا أن يكون آتيا بكل وجوه الإحسان، كما أن العالم هو الذي له العلم، وليس من شرطه أن يحصل جميع أنواع العلم، فثبت بهذا أن السؤال الذي ذكروه ساقط، وأن الحق ما ذهبنا إليه.

المسألة الرابعة لقائل أن يقول: مقتضى علم الإعراب أن يقال إن رحمة الله قريبة من المحسنين، فما السبب في حذف علامة التأنيث؟ وذكروا في الجواب عنه وجوها: الأول أن الرحمة تأنيثها ليس بحقيقي، وما كان كذلك فإنه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند أهل اللغة. الثاني قال الزجاج إنما قال قريب لأن الرحمة والغفران والعفو والإنعام بمعنى واحد، فقوله إن رحمة الله قريب بمعنى إنعام الله قريب وثواب الله قريب، فأجرى حكم أحد اللفظين على الآخر. الثالث قال النضر بن شميل الرحمة مصدر، ومن حق المصادر التذكير كقوله فمن جاءه موعظة من ربه، وهذا راجع إلى قول الزجاج، لأن الموعظة أريد بها الوعظ فلذلك ذكر، وقال: إن السماحة والمروءة ضمنا. قيل أراد بالسماحة السخاء وبالمروءة الكرم. والرابع أن يكون التأويل أن رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين، كما قالوا حائض ولابن وتامر أي ذات حيض ولبن وتمر. قال الواحدي أخبرني العروضي عن الأزهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال: تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني وهي قريب مني، لأنه في تأويل هو في مكان قريب مني، وقد يجوز أيضا قريبة وبعيدة تبنيهما على معنى قربت وبعدت.

المسألة الخامسة تفسير هذا القرب هو أن الإنسان يزداد في كل لحظة قربا من الآخرة وبعدا من الدنيا، فإن الدنيا كالماضي والآخرة كالمستقبل، والإنسان في كل ساعة ولحظة ولمحة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل، ولذلك قال الشاعر:

فلا زال ما تهواه أقرب من غد ... ولا زال ما تخشاه أبعد من أمس

ولما ثبت أن الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة، وأن الآخرة تزداد قربا في كل ساعة، وثبت أن رحمة الله إنما تحصل بعد الموت، لا جرم ذكر الله تعالى قوله إن رحمة الله قريب من المحسنين بناء على هذا التأويل. **قوله تعالى**

وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا

الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون والبلد الطيب الى قوله يشكرون

اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية وكمال القدرة والعلم من العالم العلوي وهو السموات
والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلائل من بعض احوال العالم السفلي واعلم ان احوال هذا العالم محصورة في امور اربعة
الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الاثار العلوية الرياح والسحاب والامطار ويترتب على نزول الامطار
احوال النبات وذلك هو المذكور في هذه الاية الوجه الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلالة في الاية الاولى على
وجود الاله القادر العالم الحكيم الرحيم اقام الدلالة في هذه الاية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل
بمعرفة هاتين الايتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدا والمعاد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير
وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح على لفظ الجمع من قرا الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله نشرا لانه
وصف الجمع بالجمع ومن قرا الريح واحدة قرا نشرا جمعا لانه اراد بالريح الكثرة كقولهم كثر الدرهم والدينار والشاة والبعير
وكقوله ان الانسان لفي خسر ثم قال الا الذين امنوا فلما كان المراد من الريح الجمع وصفها بالجمع واما قوله نشرا ففيه
قراءات احدها قراءة الاكثرين نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول والنشور بمعنى المنشور كالركوب
بمعنى المركوب فكان المعنى رياح منشرة اي مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة بالمنشار
وقال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشئ السحاب واحدها نشور وهو الرائحة الطيبة ومنه قول
امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قرا ابن عامر نشرا بضم النون واسكان الشين خفف العين كما يقال كتب ورسل
والقراءة الثالثة قرا حمزة نشرا بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا
المفعول والرياح كانها كانت مطوية فارسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها فقوله نشرا مصدر حال من الرياح والتقدير
ارسل الرياح منشرات ويجوز ايضا ان يكون النشر ههنا بمعنى الحيوة من قولهم انشر الله الميت فنشر قال الاعشى
يا عجبا للميت الناشر فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان المصدر يراد به الفاعل كما يقال اتاني ركضا اي راكضا
ويجوز ايضا ان يقال ان ارسل ونشر متقاربان فكانه قيل وهو الذي نشر الرياح نشرا والقراءة الرابعة حكى صاحب الكشاف
عن مسروق نشرا بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كنقض وحسب ومنه قولهم ضمن نشر والقراءة الخامسة قراءة عاصم
بشرا بالباء المنقطة بالنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى يرسل الرياح مبشرات اي تبشر بالمطر والرحمة
وروى صاحب الكشاف بشرا بضم الشين وتخفيفه وبشرا بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره وبشرى
المسئلة الثانية اعلم ان قوله وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
ثم نقول حد الريح انه هواء متحرك فنقول كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته والا لدامت الحركة
بدوام ذاته فلا بد وان يكون بتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله قالت الفلاسفة ههنا سبب اخر وهو انه يرتفع
من الارض اجزاء ارضية لطيفة تسخن تسخنا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد
فاذا وصلت الى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك فالحركة المستديرة
التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء تمنع هذه الادخنة من الصعود بل تردها عن سمت حركتها فحينئذ ترجع تلك الادخنة
وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الادخنة اكثر وكان صعودها اقوى كان رجوعها
ايضا اشد حركة فكانت الرياح اقوى واشد هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه الاول ان صعود الاجزاء
الارضية انما يكون لاجل شدة تسخنها ولا شك ان ذلك التسخن عرض لان الارض باردة يابسة بالطبع فاذا كانت
تلك الاجزاء الارضية متصعدة جدا كانت سريعة الانفعال فاذا انصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة من الهواء امتنع
بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا فاذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه
والوجه الثاني هب ان الاجزاء الدخانية صعدت الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان ترجع
على الاستقامة لان الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك لانها تتحرك يمنة ويسرة والوجه
الثالث وهو ان حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا صعدت الغبار الكثير ثم عاد ذلك الغبار
ونزل على السطوح لم يحس احد بنزولها ونرى هذه الرياح تقطع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار والوجه الرابع انه لو
كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية اكثر لكنه ليس الامر
كذلك لان الرياح قد تعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد انه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف
شيء من الغبار والكدرة فبطل ما قالوه بهذه الوجوه العلة التي ذكروها في حركة الرياح وقال المنجمون ان قوى الكواكب
هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لهبوب الرياح ان كان طبيعة الكوكب وجب

دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة
وجب ان يتحرك هواء كل العالم وليس كذلك وايضا فقد بينا ان الاجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين
بالطبيعة التي لاجلها اقتضت ذلك الاثر لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه
ان محرك الرياح هو الله تعالى وثبت بالدليل العقلي صحة قوله وهو الذي يرسل الرياح **المسئلة الثالثة** قوله نشرا
بين يدي رحمته فيه دقيقتان احداهما ان قوله نشرا اي منشرة متفرقة فجزء من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء اخر يذهب
يسرة وكذا القول في سائر الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب اخر فنقول لا شك ان طبيعة الهواء طبيعة واحدة
ونسبة قوة الافلاك والانجم والطبائع الى كل واحد من الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب اخر فنقول لا شك ان
طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة قوة الافلاك والانجم والطبائع الى كل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من ذلك الريح نسبة
واحدة فاختصاص بعض اجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الاخر بالذهاب يسرة وجب ان يكون ذلك بتخصيص الفاعل المختار
والفائدة الثانية في الاية ان قوله بين يدي رحمته اي قدام المطر الذي هو رحمة والسبب في حسن هذا المجاز
ان يدي الانسان يتقدمانه فكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه اسم اليدين لاجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر لا جرم
عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فقد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح فنقول ليس في الاية ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال
فلم يتوجه السؤال وايضا فيجوز ان تتقدمه هذه الرياح وان كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا اقل
فلان الشيء اذا حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من يرفع شيئا فانه يرى ما يرفعه قليلا وقوله
سحابا ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب
المستوفر المتحمل للمياه العظيمة انما يبقى معلقا في الهواء لانه تعالى بحكمته اجرى تحريك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات
الشديدة التي في تلك الرياح يحصل فوائد احداها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى البعض ويتراكم وينعقد السحاب
الكثير الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الاجزاء المائية
النزول فلا جرم يبقى معلقا في الهواء وثالثها ان بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع الى موضع اخر وهو
الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم الى نزول الامطار وانتفاعهم بها ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون
جامعة لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب
مبطلة لها من النشو والنماء وهي الرياح اللواقح وخامسها ان هذه الرياح تكون تارة مقوية للزروع والاشجار
مكملة لما فيها من النشو والنماء وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها ان هذه
الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم او بسبب ما
فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا وسابعها ان هذه الرياح تارة تكون مشرقية وتارة تكون مغربية
وشمالية وجنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس والا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ولا احصاء
لجانب من جوانب العالم لها وثامنها ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض فان من ركب البحر يشاهد ان البحر
يحصل له غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح في قعر البحر ثم لا يزال يتزايد ذلك الغليان ويقوى الى ان ينفصل تلك الرياح
من قعر البحر الى ما فوق البحر وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه البحر وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح
بسبب هذه المعاني ايضا عجيب وعن ابن عمر الرياح ثمان اربع منها عذاب وهي القاصف والعاصف والصرصر والعقيم
واربع منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا واهلكت عاد
بالدبور والجنوب من ريح الجنة وعن كعب لو حبس الله الريح عن عباده ثلثة ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي
انه تعالى يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح ابواب السماء فيسيل الماء على السحاب
ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعة
الهواء واحدة وتاثيرات الطبائع والانجم والافلاك واحدة تدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل المختار سبحانه
وتعالى ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى انا نسوق ذلك السحاب الى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة
فان قيل السحاب ان كان مذكرا يجب ان يقول حتى اذا اقلت سحابا ثقيلا وان كان مؤنثا كان يجب ان يقول سقناها
فكيف التوفيق والجواب ان السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزا
نظرا الى اللفظ وعلى سبيل التانيث ايضا جائزا نظرا الى كونه جمعا اما اللام في قوله سقناه لبلد ففيه قولان قال
بعضهم هذه اللام بمعنى الى يقال هديته للدين والى الدين وقال اخرون هذه اللام بمعنى من اجل والتقدير سقناه لاجل بلد
ميت ليس فيه حيا لتسقيه واما البلد فكل موضع من الارض عامرا او غير عامر خاليا او مسكونا فهو بلد والطائفة منه بلدة

والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل في حافاتها زجل

ثم قال تعالى فانزلنا به الماء اختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن الانباري جائز ان يكون فانزلنا بالبلد الماء وجائز ان يكون فانزلنا بالسحاب الماء لان السحاب آلة لانزال الماء ثم قال تعالى فاخرجنا به من كل الثمرات الكناية عائدة الى الماء لان اخراج الثمرات كان بالماء قال الزجاج وجائز ان يكون التقدير فاخرجنا بالبلد من كل الثمرات لان البلد ليس يخص به ههنا بلد دون بلد وعلى القول الاول فالله تعالى انما يخلق الثمرات بواسطة الماء وقال الاكثرون من المتكلمين ان الثمار غير متولدة من الماء بل الله تعالى اجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في الماء قوة وطبيعة توجب حدوث الاحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بان طبيعة الماء والتراب واحدة ثم انا نرى انه يتولد في النبات الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حار رطب وعجمه بارد يابس فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب يدل على انها انما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصية ثم قال كذلك نخرج الموتى وفيه قولان الاول المراد هو انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال المطر فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الاجسام الرميمة روي انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني اربعين يوما وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون احياء قال مجاهد اذا اراد الله ان يبعثهم امطر السماء عليهم حتى تنشق الشجر عن النور والثمر ثم يرسل الارواح فتعود كل روح الى جسدها والقول الثاني ان التشبيه انما وقع باصل الاحياء بعد ان كان ميتا والمعنى انه تعالى احيى هذا البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا لان من قدر على احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم فيه يكون ايضا قادرا على احداث الحيوة في بدن الميت والمقصود اقامة الدلالة على البعث والقيامة حق [illegible] صار البدن منها انسانا ابتداء فلا يبعد ايضا [illegible] يكون بالمشرق وبعضها بالمغرب [illegible] وان قالوا انه تعالى بقدرته وحكمته يخرج تلك الاجزاء المتفرقة [illegible] ابتداء [illegible] ثم قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيائها بعد موتها يجب ايضا كونه قادرا على احياء الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون المراد منه تذكر انه لما لم يمتنع هذا المعنى في احد الصورتين وجب ان لا يمتنع في الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية قولان الاول وهو المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالارض الحرة والارض السبخة وشبه نزول القران بنزول المطر فشبه المؤمن بالارض الحرة التي ينزل عليها المطر فيحصل فيها انواع الازهار والثمار واما الارض السبخة وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل به نور القران ظهرت فيه انواع من الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القران لم يظهر فيه من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل والقول الثاني انه ليس المراد من الاية تمثيل المؤمن والكافر وانما المراد ان الارض السبخة يقل نفعها وثمرها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الاخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى **المسئلة الثانية** هذه الاية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك لانها دلت على ان الارواح قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها ما يكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما يكون حرة نقية ومنها ما يكون سبخة فاسدة وكما انه لا يمكن ان يتولد في تلك الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الارض الحرة فكذلك يمكن ان يظهر في النفس البليدة الكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى

اعينهم

اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما يكون شديدة الميل الى قضاء الشهوة متباعدة عن احوال الغضب ومنها ما يكون شديدة الميل الى امضاء الغضب ويكون متباعدة عن اعمال الشهوة بل نقول في النفوس ما يكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه ومنهم من يكون بالعكس والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار ويقل رغبته في النقود ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والعقار واذا تاملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان كذلك امتنع في النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع الى افعال الفجور ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الاية في هذه المسئلة قوله تعالى باذن ربه وذلك يدل على ان كل ما يعمله المؤمن من طاعة وخير لا يكون الا بتوفيق الله **المسئلة الثالثة** قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته اما قوله تعالى والذي خبث قال الفراء يقال خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقال الليث النكد الشوم واللوم وقلة العطاء ورجل انكد ونكد قال

واعط ما اعطيته طيبا لا خير في المنكود والناكد

اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستترا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا نكد ثم قال كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون وقرئ يصرف اي يصرفها الله وانما ختم هذه الاية بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة فهذا احد الوجهين ذكر للدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه النعمة العظيمة الى العباد فلا جرم كانت من حيث انها دلائل على وجود الصانع وصفاته ايات ومن حيث انها نعم يجب شكرها فلا جرم قال نصرف الايات لقوم يشكرون وانما خص كونها ايات بالقوم الشاكرين لانهم هم المنتفعون بها كما ينبغي فهو كقوله هدى للمتقين **قوله تعالى**

لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون

اعلم انه تعالى لما ذكر في تقرير المبدا والمعاد دلائل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء وفيه فوائد احدها التنبيه على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس من خواص قوم محمد صلى الله عليه وسلم بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم السالفة والمصيبة اذا عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتخفيف ذلك عن قلبه وثانيها انه تعالى يحكي في هذه القصص ان عاقبة امر اولئك المنكرين كان اللعن في الدنيا والخسار في الاخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة في الاخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين وثالثها التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ان في هذه القصص من الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه كان اميا وما طالع كتابا وما تلمذ استاذا فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطاء دل ذلك على انه انما عرفها بالوحي من الله وذلك يدل على صحة نبوته ولقائل ان يقول الاخبار عن الغيوب الماضية لا تدل على المعجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقايع فالقاها اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان علم الغيب ليس الا لله سبحانه واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة قصة ادم وقد سبق ذكرها والقصة الثانية قصة نوح عليه السلم وهي المذكورة في هذه الاية وهو نوح بن لامك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ اسم ادريس النبي عليه السلم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف قوله لقد ارسلنا جواب قسم محذوف فان قالوا فما السبب في انهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام الا مع قد وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا قلنا انما كان كذلك لان الجملة القسمية لا تساق الا تاكيدا للجملة عليها التي هي جوابها فكانه مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى

قد عند استماع المخاطب كلمة القسم **المسئلة الثانية** قرأ الكسائي غيره بكسر الراء على انه نعت للإله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة للإله على الموضع ولان تقدير الكلام ما لكم اله غيره وقال ابو علي وجه من قرأ بالرفع قوله وما من اله الا الله فكما ان قوله الا الله بدل من قوله ما من اله كذلك قوله غير الله يكون بدلا من قوله من اله فيكون غيره رفعا بالاستثناء وقال صاحب الكشاف قرئ غيره بالحركات الثلاث وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم قال واما النصب فعلى الاستثناء بمعنى ما لكم من اله الا اياه كقولك ما في الدار احد الا زيدا وغير زيد **المسئلة الثالثة** قال الواحدي في الكلام حذف وهو خبر ما لانك اذا جعلت غيره صفة لقوله اله لم يبق لهذا النفي خبر والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت عليه لم يكن الكلام مفيدا ما لم يذكر خبره ويكون التقدير ما لكم من اله غيره في الوجود اقول اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله في الوجود او لا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة فانا نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا في حق الله فاذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية لا يمكن لان الحقائق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال ان تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة وحينئذ يجب اضمار الخبر فنقول هذا الكلام بناء على ان الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لان الوجود ايضا حقيقة من الحقائق وماهية من الماهيات فوجب ان لا يرتفع الوجود ايضا فان امكن ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات فان قالوا اذا قلنا لا رجل وعنينا به نفي كونه موجودا فهذا النفي لم ينصرف الى ماهية الوجود وانما انصرف الى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود فنقول تلك الموصوفية يستحيل ان تكون امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كانت موصوفية الماهية بالوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية ايضا موصوفة بالوجود والكلام فيه كما فيما قبله فيلزم التسلسل ويلزم ان لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل موجودات غير متناهية وهو محال ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود اما ان تكون امرا مغايرا للماهية وللوجود واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن امرا مغايرا لهما فحينئذ يكون ذلك المغاير ماهية ووجود وماهيته لا تقبل الارتفاع وحينئذ يعود السؤال المذكور فثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفي والرفع امتنع صرف حرف النفي الى شيء من المفهومات فان كانت الماهية قابلة للنفي والرفع فحينئذ يمكن صرف كلمة لا في قولنا لا اله الا الله الى هذه الحقيقة وحينئذ لا يحتاج الى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون فهذا كلام [illegible] صرف وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون **المسئلة الرابعة** قوله لقد ارسلنا نوحا قال ابن عباس بعثنا وقال آخرون معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث فيكون البعث كالتابع لا انه الاصل وهذا البحث بناء على مسئلة اصولية وهي انه هل من شرط ارسال الرسول الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما لا سبيل لهم الى معرفتها بعقولهم او ليس ذلك بشرط بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تاكيد ما في العقول وهذا الخلاف انما يليق بتفاريع المعتزلة ولا يليق بتفاريع مذهبنا واصولنا **المسئلة الخامسة** في الاية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى حكى عن نوح في هذه الاية ثلاثة اشياء احدها انه عليه السلام امرهم بعبادة الله والثاني انه حكم ان لا اله غير الله والمقصود من الكلام الاول اثبات التكليف والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال عقيبه اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب يوم القيامة وعلى هذا التقدير فهو قد خوفهم بيوم القيامة وهذا هو الدعوى الثالثة او عذاب يوم الطوفان وعلى هذا التقدير فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله والحاصل انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوي الثلاثة ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة فان كان قد امرهم بالاقرار بها على سبيل التقليد فهذا باطل لما ان القول بالتقليد باطل وايضا فالله تعالى ملأ القرآن من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان كان قد امرهم بالتكليف بالاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا غير مذكور واعلم انه تعالى ذكر في اول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وذلك تنبيه منه تعالى على ان احدا من الانبياء لا يدعو احدا الى هذه الاصول الا بذكر الحجة والدليل اقصى ما في الباب انه تعالى لما حكى عن نوح ذكر تلك الدلائل في هذا المقام الا ان تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن الى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك الله تعالى ذكر الدليل لهذا السبب الفائدة الثانية انه تعالى عليه السلام ذكر اولا قوله اعبدوا الله وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر واللطف حاصلا من الله ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم فاذا وجبت عبادة الله لا يتحمل العلم بانه لا اله الا الله ويتفرع على هذا البحث مسئلة وهي انا قبل العلم بان الاله واحد او اكثر من واحد لا نعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا او ذاك واذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم في حقنا وحينئذ لا تحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة

الثالثة ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لان قوله اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اثبات ونفي فوجب ان يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله ما لكم من معبود غيره حتى يتطابق النفي والاثبات ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا وجب كون الاصنام الهة وان لا يكون الاله الها في الازل لاجل انه في الازل غير معبود فوجب حمل لفظ الاله على انه مستحق للعبادة واعلم انهم اختلفوا في معنى قوله اني اخاف عليكم هل هو اليقين او الخوف بمعنى الظن والشك قال قوم المراد منه الجزم واليقين لانه كان جازما بان العذاب ينزل بهم اما في الدنيا واما في الاخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين وقال آخرون بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه الاول انه انما قال اني اخاف عليكم لانه جوز ان يؤمنوا كما جوز ان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب فوجب ان يذكر لفظ الخوف والثاني ان حصول العقاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف الا بالسمع ولعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسئلة فلا جرم بقي متوقفا يجوز ان الله تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر ام لا والثالث يحتمل ان يكون المراد من الخوف الحذر كما قال تعالى في الملائكة يخافون ربهم اي يحذرون المعاصي خوفا من العقاب الرابع انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب وهو انه عظيم جدا او متوسط فكان هذا الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما ام لا لا في اصل حصوله ثم انه تعالى حكى ما ذكره قومه فقال قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال المفسرون الملأ الكبراء والسادات الذين جعلوا انفسهم اضداد الانبياء والدليل عليه ان قوله من قومه يقتضي ان ذلك الملأ بعض قومه وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة لاجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بان يكونوا هم الذين يملؤن صدور المجالس ويملأ القلوب من هيبتهم ويملأ الابصار من مشاهدة رؤيتهم ويتوجه العيون في المحافل اليهم وهذه الصفات لا تحصل الا في الرؤساء وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والاكابر وقوله انا لنراك هذه الرؤية لا بد وان تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية وقوله في ضلال مبين اي في خطاء ظاهر وضلال بين ولا بد وان يكون مرادهم نسبة نوح الى الضلال في المسائل الاربع التي بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ولما ذكروا هذا الكلام اجاب نوح عليه السلام بقوله يا قوم ليس بي ضلالة فان قالوا ان القوم قالوا انا لنراك في ضلال وجوابه ان يقول ليس بي ضلال فلم ترك هذا الكلام وقال ليس بي ضلالة قلنا لان قوله ليس بي ضلالة اي ليس بي نوع من انواع الضلالة البتة فكان هذا ابلغ في عموم السلب ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه به وصف نفسه باشرف الصفات واجلها وهو كونه رسولا الى الخلق من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول تبليغ الرسالة والثاني تقرير النصيحة فقال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف من ابلغ والباقون بالتشديد قال الواحدي وكلا الوجهين جاء في التنزيل فالتخفيف قوله فان تولوا فقد ابلغتكم والتشديد فما بلغت رسالته **المسئلة الثانية** الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله واقسام اوامره ونواهيه واما النصيحة فهو انه يرغبه في الطاعة ويحذره في المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب ابلغ الوجوه وقوله رسالات ربي يدل على انه تعالى حمله انواعا كثيرة من الرسالة وهي اقسام التكاليف من الاوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب في الاخرة ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا وقوله وانصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك انما تقول نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة

نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم رسائلي

وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه والمعنى اني ابلغ اليكم تكاليف الله ثم ارشدكم الى الاصوب والاصلح وادعوكم الى ما دعاني واحب لكم ما احبه لنفسي ثم قال واعلم من الله ما لا تعلمون وفيه وجوه الاول واعلم انكم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان الثاني واعلم انه يعاقبكم في الاخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره عقولكم الثالث يجوز ان يكون المراد واعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم الى ان يرجعوا اليه في طلب تلك العلوم ۵

قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون ۝ فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك الاية

اعلم ان قوله او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا يدل على ان مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلم انا لنراك في ضلال مبين هو انهم نسبوه في ادعاء النبوة الى الضلال وذلك من وجوه احدها انهم استبعدوا ان يكون للّه رسول الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا منفعة فيه للعابد لانه في الحال يوجب المضرة العظيمة وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا والله تعالى متعال

عن العبث واذا بطل القول بالنبوة وثانيها ان القوم وان جوزوا التكليف الا انهم قالوا ما علمنا حسنه بالعقل فعلناه وما
علمناه قبحه تركناه وما لم نعلم فيه حسنة ولا قبحه فان كنا مضطرين اليه فعلناه لعلمنا انه تعالى عن ان يكلف عبده
ما لا طاقة له به وان لم نكن مضطرين اليه تركناه لنحذر عن خطر العقاب فعلمنا انه تعالى منزه عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له
به ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى بعثة رسول اخر وثالثها ان بتقدير انه لابد من الرسول فان ارسال الملائكة
اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم اكمل واستغنائهم عن الماكول والمشروب اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم ورابعها
ان بتقدير ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا ان من كان فقيرا ولم يكن له تبع ورياسة فانه لا يليق به منصب
الرياسة ولعلهم اعتقدوا ان الذي ظن نوح عليه السلام انه من باب الوحي فهو من جنس الجنون والعته وتخيلات الشيطان
فهذا هو الاشارة الى مجامع الوجوه التي لاجلها انكر الكفار رسالة رجل معين فلهذه الاسباب حكموا على نوح بالضلال
ثم ان نوحا عليه السلام ازال تعجبهم وقال انه تعالى خلق الخلق فله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها
ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك
الرسول واحدا من الملائكة لما ذكرناه في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فبقي ان يكون
ايصال تلك التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك الانسان انما يبلغهم تلك التكاليف لاجل ان ينذرهم ويخوفهم
ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكاليف الله ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله فهذا هو المراد من قوله لينذركم
ولتتقوا ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الاية اما قوله اوعجبتم فهو للانكار والواو
للعطف والمعطوف عليه محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان جاءكم اي عجبتم ان جاءكم ذكر وذكروا في تفسير هذا الذكر وجوها
قال الحسن انه الوحي الذي جاءهم به وقال اخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين احدهما
انه تعالى كان انزل عليه كتابا وكان ذلك الكتاب معجزا فسماه الله تعالى ذكرا كما سمي القران بهذا الاسم وجعله معجزة لمحمد
صلى الله عليه وسلم والثاني ان ذلك المعجز كان شيئا اخر سوى الكتاب وقوله على رجل قال الفراء على هاهنا بمعنى مع
كما تقول جاءنا الخير على وجهك ومع وجهك كلاهما جائز وقال ابن قتيبة اي على لسان رجل منكم كما قال اتنا ما وعدتنا
على رسلك اي على لسان رسلك وقال اخرون ذكر من ربكم منزل على رجل منكم اي تعرفون نسبه فهو منكم
نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان المرء بمن هو منه اعرف وبظاهر احواله اعلم وبما يقتضي السكون اليه بالصبر
ثم بين تعالى ما لاجله بعث الرسل فقال لينذركم وما لاجله ينذر فقال ولتتقوا وما لاجله يتقون فقال لعلكم ترحمون وهذا
الترتيب في غاية الحسن فان المقصود من البعثة الانذار والمقصود من الانذار التقوى عن كل ما لا ينبغي والمقصود من التقوى
الفوز بالرحمة في الدار الاخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي هذه الاية دالة على انه تعالى اراد من الذين بعثهم الرسل
اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لاجل العذاب والنار
وجواب اصحابنا ان نقول ان لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم ذلك وجب
القطع بانه تعالى اراد الكفر من الكافر وذلك يبطل مذهبكم ثم بين تعالى انهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف
من الله وامروا على ذلك التكذيب ثم انه تعالى انجاه في الفلك وانجا من كان معه من المومنين واغرق الكفار والمكذبين
وبين العلة في ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة
يقال رجل عم في البصيرة واعمى في البصر فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها
قال زهير واعلم ما في اليوم والامس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي قال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق
بين العمي والعامي ان العمي يدل على عمي ثابت والعامي على عمي حادث ولا شك ان عماهم كان ثابتا راسخا والدليل عليه قوله تعالى
في اية اخرى واوحي الى نوح انه لن يومن من قومك الا من قد امن **قوله تعالى وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا**
قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ
إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ قَالَ يَا قَوْمِ الى قوله لعلكم تفلحون
اعلم ان هذا هو القصة الثانية وهي قصة هود مع قومه اما
قوله والى عاد اخاهم هودا
قوله والى عاد اخاهم هودا ففيه ابحاث البحث الاول انتصب قوله اخاهم بقوله ارسلنا في اول الكلام والتقدير لقد ارسلنا
نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم هودا البحث الثاني اتفقوا على ان هودا ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل
كانت هناك قرابة قريبة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال اخرون انه ما كان من تلك القبيلة ثم
ذكروا في تفسير هذه الاخوة وجهين الاول قال الزجاج انه كان من بني ادم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة فكفى هذا القدر
في

في تسمية هذه الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون الفهم والانس بكلامه وافعاله اكمل وما بعثنا
اليهم شخصا من غير جنسهم مثل ملك او جني والثاني اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم اخا القوم ومنه
قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها وقال صلى الله عليه وسلم ان اخا صداء قد اذن وانما يقيم
من اذن يريد صاحبهم البحث الثالث قالوا نسب هود هذا هو هود بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح واما عاد
فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق والاحقاف الرمل الذي بين عمان الى حضرموت البحث الرابع اعلم
ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام الا في اشياء الاول ان في قصة نوح فقال
يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان
يوخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم جاء فاء التعقيب في كلام نوح دون
كلام هود والثاني ان في قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وفي هذه القصة
اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون والفرق بين الصورتين ان قبل نوح عليه السلام لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة
العظيمة وهي الطوفان العظيم فلا جرم اخبر نوح عن تلك الواقعة فقال اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود
عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عهد الناس بتلك الواقعة قريبا فلا جرم اكتفى هود بقوله افلا تتقون والمعنى
تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان قوله افلا تتقون اشارة الى
التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة في الدنيا والفرق الثالث قال تعالى في قصة نوح قال الملأ من قومه
وقال في قصة هود قال الملأ الذين كفروا من قومه والفرق انه كان في اشراف قوم هود من امن به منهم مرثد بن سعد وكان يكتم ايمانه
فاريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم نوح مومن والفرق الرابع انه تعالى حكى عن قوم نوح انهم قالوا انا لنراك في
ضلال مبين وحكى عن قوم هود انهم قالوا انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين والفرق بين الصورتين ان نوحا
عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام فكان ايضا مشتغلا باعداد السفينة فكان يحتاج الى ان يتعب نفسه في اعداد السفينة
فعند هذا القوم قالوا انا لنراك في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة من الماء
ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة اما هود عليه السلام فما ذكر شيئا الا انه زيف عبادة الاوثان
ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في اسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة
وقلة العقل فلما ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه
القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القران كثير قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال الحسن والزجاج كان
تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك والتجويز في اصول الدين يوجب الكفر
والفرق الخامس مبني القصتين ان نوحا عليه السلام قال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون واما هود عليه السلام
فقال ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين فنوح عليه السلام قال انصح لكم وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال وانا لكم ناصح
امين وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليه السلام لم يقل ذلك ولكنه زاد كونه
امينا والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد تارة فتارة
واما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل واذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا يبالغون في
السفاهة على نوح عليه السلام ثم انه في اليوم الثاني يعود اليهم ويدعوهم الى الله وقد ذكر الله عنه ذلك فقال رب اني دعوت قومي
ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود الى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل فقال
وانصح لكم واما هود عليه السلام فقوله وانا لكم ناصح امين على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها اما ليس فيها اعلام انه سيعود
اليه ذكرها حالا فحالا ويوما فيوما واما الفرق الاخر في هذه الاية وهو ان نوحا عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون
وهود وصف نفسه بكونه امينا والفرق ان نوحا عليه السلام كان اعلى شانا واعظم منصبا في النبوة من هود ولا يبعد ان يقال
ان نوحا كان يعلم من اسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل اليه هود فلهذا السبب امسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على
ان وصف نفسه بكونه امينا ومقصوده منه امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين وثانيها ان مدار امر
الرسالة والتبليغ عن الله على الامانة فوصف نفسه بكونه امينا ومقصوده منه امور تقرير الرسالة والنبوة وثالثها كانه قال
لهم كنت قبل هذه الدعوى امينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم لي بكوني امينا فكيف تنسبونني الان الى الكذب
واعلم ان الامين هو الثقة وهو فعيل من امن يامن امانا فهو امن وامين بمعنى واحد واعلم ان القوم لما قالوا له وانا لنراك في سفاهة
لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على ترك الانتقام اولى
كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما اما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهو مدح للنفس باعظم صفات المدح وانما

نعل ذلك لانه كان يجب عليه اعلام القوم بذلك وذلك يدل على ان مدح الانسان نفسه اذا كان في موضع الضرورة جائز والفرق بين
بين العبارتين ان نوحا عليه السلام قال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود
اعاد هذا الكلام بعينه الا انه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه انه لما ظهر في القصة الاولى ان فائدة
الانذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن الى اعادته في هذه القصة حاجة واما ما بعد هذه الكلمة فكله من خواص
قصة هود عليه السلم وهو قوله تعالى حكاية عن هود واذكروا اذ جعلكم خلفا من بعد نوح واعلم ان الكلام في الخلفاء والخلائف
والخليفة قد مضى في مواضع والمقصود منه ان تذكر النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر
هود عليه السلم ههنا نوعين من الانعام الاول انه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح وذلك بان اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
وما يتصل بها من المنافع والمصالح والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة وفيه مباحث البحث الاول الخلق في اللغة عبارة عن
التقدير فهذا اللفظ انما ينطلق على الشيء الذي له مقدار وجثة وحجمية فكان المراد حصول الزيادة في اجسامهم ومنهم من حمل هذا
اللفظ على الزيادة في القوى وذلك لان القوى والقدر متفاوتة فبعضها اعظم وبعضها اضعف اذا عرفت هذا فنقول
لفظ الاية يدل على حصول الزيادة فاما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه الا ان العقل يدل على ان تلك الزيادة
يجب ان تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد والا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة قال الكلبي كان
اطولهم مائة ذراع واقصرهم ستين ذراعا وقال آخرون تلك الزيادة هي مقدار ما يبلغه يد الانسان اذا رفعها ففضلوا على
اهل زمانهم بهذا المقدار وقال قوم يحتمل ان يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في
القوة والشدة والجلادة وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم فانه تعالى لما خصهم بهذه
الانواع من الفضائل والمناقب فقد قدرهم حصولها فصح ان يقال وزادكم في الخلق بسطة ولما ذكر هود عليه السلام
هذين النوعين من النعمة قال فاذكروا آلاء الله وفيه بحثان البحث الاول لا بد في الاية من اضمار والتقدير واذكروا آلاء الله
واعملوا عملا يليق بتلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الفلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد الذكر بل لا بد له
من العمل واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الاية وقالوا انه تعالى رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب
ان يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الفلاح وجوابه ما تقدم من ان سائر الايات ناطقة بانه لا بد من العمل البحث الثاني قال
ابن عباس آلاء الله اي نعم الله عليكم قال الواحدي واحد الآلاء الى والو والي قال الاعشى ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما
ولا يخون الى قال ونظير الآلاء الآناء واحدها انى وانى واني وزاد صاحب الكشاف في الامثلة فقال ضلع واضلاع وعنب
واعناب **قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا فاتنا بما تعدنا**
ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني في اسماء
سميتموها انتم واباؤكم الايات اعلم ان هودا عليه السلم دعا قومه الى التوحيد وترك عبادة
الاصنام بالدليل القاطع وذلك لانه بين ان نعم الله عليهم كثيرة عظيمة وصريح العقل يدل على انه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق
لانها جمادات والجماد لا قدرة له على شيء اصلا وظاهر ان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية
الانعام وذلك يدل على انه يجب عليهم ان يعبدوا الله وان لا يعبدوا شيئا من الاصنام ومقصود الله تعالى من ذكر اقسام النعمة
على العبيد هذه الحجة التي ذكرناها ثم ان هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة
الا التمسك بطريقة التقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا ثم قالوا فاتنا بما تعدنا وذلك لانه عليه السلم
قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون فقوله افلا تتقون مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فاتنا بما
تعدنا وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل انهم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا
فاتنا بما تعدنا والغرض انه اذا لم ياتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا وانما قالوا ذلك لانهم ظنوا ان الوعد لا يجوز ان يتاخر
فلا جرم استعجلوه على هذا الحد ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلم انه قال عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذا الذي اخبر الله عنه بانه وقع لا يجوز ان يكون هو العذاب لان العذاب ما كان
حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي تفسير هذه الاية على قولنا ظاهر لانا نقول معناه انه تعالى احدث
ارادة في ذلك الوقت لان يعذبكم ويكذبهم حدثت تلك الارادة واعلم ان هذا القول عندنا باطل بل عندنا في الاية
وجوه من التاويلات احدها انه تعالى اخبره في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث الاعلام في ذلك الوقت لا جرم
قال هود في ذلك الوقت وقع عليكم رجس من ربكم وثانيها انه جعل المتوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع ونظيره
قولك لمن طلب منك شيئا قد كان بمعنى انه سيكون ونظيره قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه يعني سياتي امر الله وثالثها

انا نحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى ارادة ايقاع العذاب عليكم حصلت من الازل الى الابد لان قولنا حصل لا اشعار له
بالحدوث بعد ما لم يكن **المسئلة الثانية** الرجس لا يمكن ان يكون المراد منه العذاب لان المراد من الغضب العذاب
فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد التزكية والتطهير قال تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وقال في صفة اهل البيت
ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة واذا كان كذلك وجب ان يكون الرجس عبارة عن
العقائد الباطلة والافعال المذمومة اذا ثبت هذا فقوله وقع عليكم من ربكم رجس يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة
والصفات القبيحة وذلك يدل على ان الخير والشر من الله قال القفال يجوز ان يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرين على القلوب
لقوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم اي قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم وعقوبة منه بالخذلان لالفكم الكفر وتماديكم في الغي
واعلم انا قد دللنا على ان هذه الاية تدل على ان كفرهم من الله فهذا الذي قاله القفال ان كان المراد منه ذلك فمرحبا بالوفاق
الا انه شديد النفرة عن هذا المذهب واكثر انكاره للايات الدالة على هذا المذهب تدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان
المراد منه الجواب عما شرحناه فهو ضعيف لانه ليس فيه ما يوجب دفع الدليل الذي ذكرناه وحاصل الكلام في الاية ان القوم
لما اصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرا وهو المراد من قوله قد وقع عليكم من ربكم رجس ثم خصهم بمزيد
الغضب وهو قوله وغضب ثم قال اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما نزل الله بها من سلطان والمراد منه الاستفهام
على سبيل الانكار وذلك لانهم كانوا يسمون الاصنام بالالهة مع ان معنى الالهية فيها معدوم وسموا واحدا منها بالعزى مشتقا
من العز والله ما اعطاه عزا اصلا وسموا اخرى منها باللات وليس لها من الالهية شيء وقوله ما نزل الله بها من سلطان عبارة عن خلو
مذاهبهم عن الحجة والبينة ثم انه عليه السلم ذكر لهم وعيدا وتهديدا فقال فانتظروا ما يحصل لكم من عبادة هذه الاصنام اني
معكم من المنتظرين ثم انه تعالى اخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال فانجيناه والذين معه برحمة منا اذ كانوا مستحقين للرحمة
بسبب ايمانهم وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا الايات التي جعلناها معجزة لهود والمراد انه تعالى انزل عليهم عذاب الاستيصال
الذي هو الريح وقد بين الله كيفيته في غير هذا الموضع وقطع الدابر هو الاستيصال فدل بهذا اللفظ انه تعالى ما ابقى منهم احدا
ودابر الشيء اخره فان قيل لما اخبر عنهم بانهم كانوا مكذبين بايات الله لزم القطع بانهم ما كانوا مؤمنين فما الفائدة في قوله بعد ذلك
وما كانوا مؤمنين قلنا معناه انهم مكذبين وعلم الله منهم انهم لو بقوا لم يؤمنوا ايضا ولو علم الله تعالى انهم سيؤمنون لابقاهم

قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم اية فذروها تاكل في ارض الله الى قوله في الارض مفسدين

واعلم ان هذه الاية القصة
الثالثة وهي قصة صالح اما قوله والى ثمود فالمعنى ولقد ارسلنا نوحا والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو عمرو بن العلاء سميت ثمود لقلة مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت
مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام الى وادي القرى وقيل سميت ثمود لانه اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عابر بن ارم بن سام بن نوح
المسئلة الثانية قرئ والى ثمود بمنع الصرف بتاويل القبيلة والى ثمود بالصرف بتاويل الحي او باعتبار الاصل
لانه اسم ابيهم الاكبر وقد ورد القران بهما صريحا قال تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود واعلم انه تعالى حكى عنه انه امرهم
بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الانبياء ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة
في هذه القصة وهي تدل على ان كل من كان قبله من الانبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة لان التقليد وحده
لو كان كافيا لكان ذكر البينة ههنا لغوا ثم بين ان تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله لكم اية وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** ذكروا انه تعالى لما اهلك عادا قام ثمود مقامهم وطال عمرهم وكثر تنعمهم ثم عصوا الله وعبدوا الاصنام فبعث الله
اليهم صالحا وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون فقالوا تخرج معنا في عيدنا ونخرج اصنامنا وتسال الهك ونسال
اصنامنا فان ظهر اثر دعائك اتبعناك وان ظهر اثر دعائنا اتبعتنا فخرج معهم فسالوه ان يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فاخذ
مواثيقهم انه ان فعل ذلك امنوا به فقبلوا فصلى ركعتين فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل ثم انفرجت وخرجت الناقة
من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شربا لها في يوم وفي اليوم الثاني شربا لكل
القوم قال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فيعلوهما ثم تاتي فتحلب ما يكفي الكل وكانها
كانت تصب اللبن صبا وفي اليوم الذي يشربون الماء لا تاتيهم وكان معها فصيل لها فقال لهم صالح يولد في شهركم هذا غلام
يكون هلاككم على يديه فذبح تسعة نفر منهم اولادهم ثم ولد العاشر فابى والده ان يذبحه فنبت نباتا سريعا فلما كبر
الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فارادوا ماء يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء واشتد ذلك

عليهم فقال الغلام هل لكم في ان اعقر الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه فهرب منها الى خلف صخرة فاحاشوها
عليه فلما مرت عليه تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر واظهروا حينئذ كفرهم وعتوا
عن امر ربهم فقال لهم صالح ان اية العذاب ان تصبحوا غدا حمر الوجوه واليوم الثاني صفر الوجوه واليوم الثالث سود الوجوه
فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا واذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة اية فقال بعضهم انها كانت
اية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي هذا ان صح فهو معجز من جهات احدها خروجها من الجبل والثانية كونها
لا من ذكر وانثى والثالثة كمال خلقها من غير تدرج والقول الثاني انها انما كانت اية لاجل ان لها شرب يوم ولجميع ثمود
شرب يوم واستيفاء ناقة شرب امة من الامم عجيب وكانت مع ذلك تاتي بما يليق بذلك من الكلاء والحشيش والقول الثالث
ان وجه الاعجاز فيها انهم كانوا في يوم شربها يحلبون منها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من
ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط وهذا الكلام كالمضاد لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز فيها ان يوم مجيئها الى الماء
كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات تاتي واعلم ان القران قد دل على ان فيها اية
فاما ذكر انها اية من اي الوجوه فغير مذكور والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه ما لا محالة والله اعلم **المسئلة
الثانية** قوله هذه ناقة الله لكم اية فقوله اية نصب على الحال اي اشير اليها في حال كونها اية ولفظة هذه يتضمن معنى
الاشارة والتنبيه فلهذا ان يكون حالا فان قيل تلك الناقة كانت اية لكل احد فلماذا خص اولئك الاقوام بها فقال
هذه ناقة الله لكم اية قلنا فيه وجوه احدها انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة وثانيها
لعله ثبت سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا من هذه المعجزة نفسها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله تعالى لهم فلهذا المعنى
حسن هذا التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بانها ناقة الله قلنا فيه وجوه قيل اضافها الى نفسه تشريفا
وتخصيصا كقوله بيت الله وقيل لانه خلقها بلا واسطة وقيل لانه لا مالك لها غير الله وقيل لانها حجة الله على القوم ثم
قال فذروها تاكل في ارض الله اي الارض ارض الله والناقة ناقة الله فذروها تاكل في ارض ربها فليست الارض لكم ولا ما فيها
من النبات من انباتكم ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوها بشيء من انواع الاذى روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يا علي اشقى الاولين عاقر ناقة صالح واشقى الاخرين قاتلك ثم قال واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد
قيل انه تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوهم في الارض وكثروا وعمروا اعمارا طوالا ثم قال تعالى وبوأكم
في الارض اي انزلكم والمباءة المنزل من الارض اي في ارض الحجر بين الحجاز والشام ثم قال تتخذون من سهولها قصورا اي
تبنون القصور من سهولة الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والاجر وهذه الاشياء انما تتخذ من سهولة الارض
وتنحتون من الجبال بيوتا يريد تنحتون بيوتا من الجبال تسقفونها فان قالوا علام انتصب بيوتا قلنا على الحال كما يقال
خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبل لا يكون بيتا في حال النحت ولا الثوب والقصبة
قميصا وقلما في حال الخياطة والبري قيل كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على انهم كانوا
متنعمين مترفهين ثم قال فاذكروا الاء الله اي قد ذكرت لكم بعض اقسام ما اتاكم الله من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا
انتم بعقولكم ما فيها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ظاهره وهو المنع من
كل انواع الفساد **قوله تعالى** قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين
استضعفوا لمن امن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به مؤمنون
قال الذين استكبروا الى قوله لا تحبون الناصحين
اعلم انا ذكرنا ان الملا عبارة عن القوم الذين تمتلي القلوب من هيبتهم
ومعنى الاية قال الملا وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا يريد المساكين الذين امنوا به وقوله لمن امن منهم
بدل من قوله للذين استضعفوا لانهم المؤمنون واعلم انه وصف اولئك الكفار بكونهم مستكبرين ووصف اولئك المؤمنين
بكونهم مستضعفين وكونهم مستكبرين فعل لهم استوجبوا به الذم وكون المؤمنين مستضعفين معناه ان غيرهم يستضعفهم
ويستحقرهم وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم في حقهم بل الذم عائد الى الذين يستحقرونهم
ويستضعفونهم ثم حكى تعالى ان هؤلاء المستكبرين سالوا المستضعفين عن حال صالح فقال المستضعفون نحن مؤمنون مصدقون
بما جاء به صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الاية من اعظم ما يحتج به في بيان ان الفقر خير من الغنى
وذلك لان الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف انما يحصل من قلتهما فبين تعالى ان كثرة المال والجاه
حملهم على التمرد والاباء والانكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الايمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على ان
الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى فعقروا الناقة قال الازهري العقر عند العرب كشف العرقوب ثم قيل للنحر عقر لما كان

العقر

العقر سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب على المسبب واعلم انه اسند العقر الى جميعهم لانه كان برضاهم مع
انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه ما فعله الا واحد منهم ثم قال وعتوا عن امر ربهم
يقال عتا يعتو عتوا اذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في الباطل وفي قوله عن امر ربهم وجهان
الاول معناه استكبروا عن امتثال امر ربهم وذلك الامر هو الذي اوصله الله اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله
فذروها تاكل في ارض الله الثاني ان يكون المعنى وصدر عتوهم عن امر ربهم فكان امر ربهم بتركها صار سببا في اقدامهم على ذلك العتو
كما يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين له في كل
ما اخبر عنه من الوعد والوعيد ثم قال تعالى فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم
ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا كرجفان البعير
تحت الرجل وكما يرجف الشجر اذا ارجفته الريح ثم قال فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم ولذلك وحد الدار كما
يقال دار الحرب ومررت بدار البزازين وجمع في اية اخرى فقال في ديارهم لانه اراد بالدار ما لكل واحد من منزله الخاص
به وقوله جاثمين قال ابو عبيدة الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للابل فجثوم الطير هو وقوعه لاطئا بالارض في حال
سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين هامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا ينبسون
بنبسة ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة عن السكون والخمود ثم
اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقطوا على وجوههم
وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل
متقارب وههنا سؤالات السؤال الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين
قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب وهذا يدل على ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الامر كذلك
لانه تعالى قال في اية اخرى قال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب والجواب ان الذي يحصل عقيب
الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه انه حصل عقيبه فزال السؤال السؤال الثاني طعن قوم من الملحدين في هذه الايات بان الفاظ
القران قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض والجواب
قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز عن حده سواء كان حيوانا او غير حيوان والحق الهاء به للمبالغة فالمسلمون يسمون
الملك العاتي بالطاغية والطاغوت قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ وقال تعالى
كذبت ثمود بطغواها وقال في غير الحيوان انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض فهي
حركة خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة
وكذلك الزجرة قال تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن السؤال الثالث ان القوم قد شاهدوا
خروج الناقة من الصخرة وذلك معجز قاهر فقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء وايضا شاهدوا الماء الذي
كان شربا لكل اولئك الاقوام في احد اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجز قاهر ثم ان القوم
لما نحروها وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان نحروها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها اثار العذاب
وهو ما يروى انهم احمروا في اليوم الاول ثم اصفروا في اليوم الثاني ثم اسودوا في اليوم الثالث فمع مشاهدة تلك المعجزات
القاهرة في اول الامر ثم شاهدوا علامات نزول العذاب الشديد في اخر الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال
مصرا على كفره غير تائب منه والجواب انه يقال انهم قبل ان شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحا في نزول العذاب
فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى عنهم
وفيه قولان الاول انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين ثم قال فتولى عنهم
والفاء تدل على التعقيب فدل على انه حصل هذا التولي بعد جثومهم والثاني انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم
بدليل انه خاطب القوم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين وذلك يدل على كونهم
احياء من ثلاثة اوجه احدها انهم قال لهم يا قوم والاموات لا يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من
الاستقلال بالقيام وذلك في حق الميت مفقود والثاني ان هذه الكلمات خطاب مع اولئك وخطاب الميت لا يجوز
والثالث انه قال ولكن لا تحبون الناصحين فوجب ان يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد يقول
الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه فلم يقبل تلك النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي كم قد نصحتك فلم تقبل وكم منعتك
فلم تمتنع وكذا ههنا والفائدة في ذكر هذا الكلام اما لان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة
واما لاجل انه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك الغصة عن قلبه وخف عليه اثر تلك

المصيبة وذكروا جوابا اخر ويقولون صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان نبينا صلى الله عليه وسلم خاطب قتلى بدر
فقيل تتكلم مع هؤلاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب **قوله تعالى**

ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين الى قوله اناس يتطهرون

اعلم ان هذا هو القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط ونوح لخفته فانه مركب من ثلثة احرف وهو ساكن الوسط
اتاتون الفاحشة اتفعلون السيئة المتناهية في القبح وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين بحثان البحث الاول
قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفي وافادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض فان قيل كيف يجوز ان يقال
ما سبقكم بها احد من العالمين مع ان الشهوة داعية الى ذلك العمل ابدا والجواب انا نرى كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل
فاذا جاز في الكثير منهم استقذاره لم يبعد ايضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لا يقدم احد من اهل تلك الاعصار عليه وفيه وجه
اخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم اقبلوا على ذلك العمل والاقبال بالكلية على ذلك العمل مما لا يوجد في الاعصار السالفة
قال الحسن كانوا ينكحون الرجال في ادبارهم وكانوا لا ينكحون الا الغرباء وقال عطاء عن ابن عباس استحكم ذلك فيهم حتى فعل
بعضهم ببعض البحث الثاني قوله ما سبقكم يجوز ان يكون مستانفا في التوبيخ ويجوز ان يكون صفة للفاحشة كقوله تعالى
وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني ثم قال تعالى انكم لتاتون الرجال شهوة من
دون النساء بل انتم قوم مسرفون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحفص عن عاصم انكم بكسر الالف
ومذهب نافع انه يكتفي بالاستفهام في الاول من الثاني في كل القرآن وقرأ ابن كثير اينكم بهمزة غير ممدودة
وقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية وقرأ الباقون بهمزتين على الاصل قال الواحدي رحمه الله من
استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار لقوله اتاتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لا تحتاج في تمامها
الى شيء **المسئلة الثانية** قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى شهوة وانتصابها على المصدر لان قوله اتاتون
الرجال معناه اتشتهون شهوة وان شئت قلت انها مصدر وقعت موقع الحال **المسئلة الثالثة**
في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل اعلم ان قبح هذا العمل كالامر المستقر في الطباع فلا حاجة فيه الى تعديد
الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر الناس يحترزون عن حصول الولد لان حصوله يحمل
الانسان على طلب المال واتعاب النفس في الكسب الا انه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان
لطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع وحينئذ يحصل الولد شاء ام ابى وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع فوضع اللذة
في الوقاع يشبه الانسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان
حتى يصير سببا لوقوعه في ذلك الفخ فوضع اللذة في الوقاع يشبه الشيء الذي يشتهيه الحيوان في الفخ والمقصود منه
ابقاء لنوع الانسان الذي هو اشرف الانواع اذا ثبت هذا فنقول لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضي الى الولد
لم تحصل الحكمة المطلوبة ولادى ذلك الى انقطاع النسل وذلك على خلاف حكمة الله فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى تحصل تلك
اللذة بالطريق المفضي الى الولد والوجه الثاني وهو ان الذكورة مظنة الفعل والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر
منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية والوجه الثالث الاشتغال
بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة الا اذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة من المراة يفيد فائدة
اخرى سوى قضاء الشهوة وهو حصول الولد وابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع فاما قضاء الشهوة من الذكر
فانه لا يفيد الا قضاء الشهوة فكان ذلك تشبها بالبهائم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في غاية القبح الوجه
الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه يبقى في الحاق العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول
ذلك العيب عنه ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية في الحال العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول
على وجه لا يزول العيب عنه ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية في الحال الحاق العيب الدائم الباقي
بالغير الوجه الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول وربما يؤدي ذلك الى اقدام المفعول
على قتل الفاعل لاجل انه ينفر طبعه عن رؤيته او على الحاق العار به بكل طريق يقدر عليه اما حصوله بين الرجل
والمراة فانه يوجب استحكام الالفة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا
اليها وجعل بينكم مودة ورحمة الوجه السادس ان الله تعالى اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل
المراة قوي الجذب فلم يبق شيء من المني في المجاري الا وينفصل اما اذا واقع الرجل فلم يحصل في ذلك العضو المعين من
المفعول قوة جاذبة للمني فحينئذ لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل ويعفن ويفسد ويتولد

منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهل فائدة لا يمكن معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة
لقبح هذا العمل ورايت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وذلك يقتضي حل وطي المملوك مطلقا سواء كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا
العموم بقوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين وبقوله اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين قال
لان هاتين الايتين كل واحدة منهما اعم من الاخرى من وجه اخر وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر
قد يكون مملوكا وقد لا يكون مملوكا واذا كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احداهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من هذا
الجانب لان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم شرع محمد صلى الله عليه وسلم وقصة لوط شرع سائر الانبياء وشرع
محمد صلى الله عليه وسلم اولى من شرع من تقدمه من الانبياء وايضا الاصل في الملاذ والمنافع الحل وايضا الملك مطلق
التصرف فقلت له الاستدلال انما يقبل في موضع الاحتمال وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم حرمة
هذا العمل والمبالغة في المنع منه والاستدلال اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان باطلا ثم قال حكاية عن لوط
انه قال لهم انتم قوم مسرفون والمعنى كانه قال لهم انتم مسرفون في كل الاعمال فلا يبعد منكم ايضا اقدامكم
على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون
والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى قال في غير هذه السورة اخرجوا آل لوط من قريتكم انهم اناس يتطهرون
ولان الظاهر انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه وذلك الناهي ليس الا لوط و
قومه وفي قوله تعالى يتطهرون وجوه الاول ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة فمن تركه
فقد تطهر والثاني البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي والاثام والثالث
انهم انما قالوا انهم اناس يتطهرون على سبيل السخرية بهم وتطهيرهم من الفواحش كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء
اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف واريحونا عن هذا المتزهد **قوله تعالى فانجيناه واهله**

الا امراته كانت من الغابرين وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبة المجرمين

اعلم ان قوله تعالى فانجيناه واهله يحتمل ان يكون المراد من اهله انصاره واتباعه والذين قبلوا دينه ويحتمل ان يكون المراد المتصلين
اليه بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امراته اي زوجته يقال امراة الرجل بمعنى زوجته ولا يقال رجل المراة
بمعنى زوجها لان الزوج بمنزلة المالك لها وليست المراة بمنزلة المالكة للرجل فاذا اضيفت الى الرجل بالاسم العام عرفت الزوجية
وملك النكاح والرجل اذا اضيف الى المراة بالاسم العام لم تعرف الزوجية وقوله كانت من الغابرين يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا
مكث وبقي قال الهذلي فغبرت بعدهم بعيش ناصب واخال اني لاحق مستتبع
فمعنى الاية انها كانت من الباقين في عذاب الله وهو قول الحسن وقتادة ويجوز ان يكون المعنى من الغابرين عن النجاة
اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال فلان غبر من هذا الامر اي لم يدركه ويجوز ان يكون المراد انها لم تسر مع لوط
واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرت السماء وامطرت
والاول افصح وامطرهم مطرا وعذابا وكذلك امطر عليهم والمراد انه يقال امطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في اية
اخرى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ثم قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ظاهر
هذا الوعظ وان كان مخصوصا بالرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا فان قيل كيف
يعتبرون بذلك وقد امنوا من عذاب الاستئصال قلنا ان عذاب الاخرة اعظم وادوم من ذلك فعند سماع هذه القصة يذكرون
عذاب الاخرة مرتبة على عذاب الاستئصال ويكون ذلك زجرا وتحذيرا **المسئلة الثانية** مذهب الشافعي رضي الله
عنه ان اللواطة توجب الحد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا توجبه وللشافعي ان يحتج بهذه الاية من وجوه الاول
انه ثبت في شريعة لوط رجم اللوطي والاصل في الثابت البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد صلى الله
عليه وسلم ما ينسخ هذا الحكم فوجب القول ببقائه الثاني قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه
الاية انها تدل على ان شرع من قبلنا حجة علينا والثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من
هذه العاقبة ما سبق ذكره وانزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف
اليه فصار تقدير الاية فانظر كيف امطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على
كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الاية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص واذا ظهرت
العلية وجب ان يحصل هذا الحكم اينما حصلت هذه العلة **قوله تعالى والى مدين اخاهم**

شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان الى قوله ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين

اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وقد ذكرنا ان التقدير وارسلنا الى مدين اخاهم وذكرنا ان هذه الاخوة كانت في النسب لا في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا في مدين فقيل اسم البلد وقيل انه اسم لقبيلة بسبب انهم اولاد مدين بن ابرهيم عليه السلم ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو شعيب بن نويب بن مدين بن ابرهيم خليل الرحمن واعلم انه تعالى حكى عن شعيب انه امر قومه في هذه الاية باشياء الاول انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا اصل معتبر في شرايع جميع الانبياء فقال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره والثاني انه ادعى النبوة فقال قد جاءتكم بينة من ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة ههنا المعجز لانه لا بد لمدعي النبوة منها والا لكان متنبيا لا نبيا فهذه الاية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان تلك المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القران دلالة عليه كما لم يحصل في القران الدلالة على كثير من معجزات رسولنا قال صاحب الكشاف ومن معجزات شعيب انه دفع الى موسى عصاه وتلك العصا حاربت التنين وايضا قال لموسى ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها منك فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل مختلف بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا ان الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله عليه انواع المعجزات قبل ايصال الوحي ويسمى ذلك ارهاصا فهذا الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز والاحوال التي حكاها صاحب الكشاف عندنا ارهاصات لموسى عليه السلم وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما ان الارهاص عندهم غير جائز والثالث انه قال فاوفوا الكيل والميزان واعلم ان عادة الانبياء عليهم السلام انهم اذا راوا قومهم مقبلين على نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر المفاسد بدؤا بالمنع عن ذلك النوع وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدا بذكر هذه الواقعة فقال فاوفوا الكيل والميزان وههنا سؤالات السؤال الاول الفاء في قوله فاوفوا توجب ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله قد جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه فيه والجواب كانه يقول لهم البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو امر مستقبح في العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة لحرمته فلم يبق لكم عذر فاوفوا الكيل السؤال الثاني كيف قال الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود والجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهو المكيال او سمى ما يكال به بالكيل كما يقال العيش لما يعاش به والرابع قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم والمراد انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الطرق ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة واخذ الرشوة وقطع الطريق وانتزاع الاموال بطريق الحيل والخامس قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك لانه لما كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان الفساد لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقد سبق تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل لا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها بان تقدموا على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه الفساد وقيل اراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من مفاسد الدنيا وقوله ولا تفسدوا في الارض منع من مفاسد الدين حتى تكون الاية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا في معنى بعد اصلاحها قيل بعد ان صلحت الارض بمجيء النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت فاسدة بخلوها منه فنهاهم عن الفساد وقد صارت صالحة وقيل المراد ان لا تفسدوا بعد ان اصلحها الله بتكثير النعم فيها وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع الى اصلين التعظيم لامر الله ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة والشفقة على خلق الله ويدخل فيه ترك البخس وترك الافساد وحاصلهما يرجع الى ترك الايذاء كانه تعالى يقول ايصال النفع الى الكل متعذر اما كف الشر عن الكل ممكن ثم انه عليه السلم لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو اشارة الى هذه الخمسة والمعنى خير لكم في الاخرة ان كنتم مؤمنين بالاخرة او المراد ان ترك البخس وترك الافساد خير لكم في طلب المال في الدنيا لان الناس اذا علموا منكم الوفاء والصدق والامانة رغبوا في المعاملات معكم فكثرت اموالكم ان كنتم مؤمنين اي ان كنتم مصدقين لي في قولي

قوله تعالى

ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من امن به وتبغونها عوجا واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وان كان طائفة منكم امنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا الى قوله خير الحاكمين

اعلم ان شعيبا عليه السلم ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشياء فالاول انه منعهم من ان يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق لاجل ان يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط قولان الاول ان يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس روي انهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من امن بشعيب عليه السلم والثاني ان يحمل الصراط على مناهج الدين قال صاحب

الكشاف

الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط اي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم قالوا والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين والدليل عليه على ان المراد بالصراط ذلك قوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذا الموضع لتقارب معانيها فانك اذا قلت قعد بمكان كذا فالباء للالصاق وهو قد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وهو قد علا ذلك المكان وفي للحلول وهو قد حل في ذلك المكان واما قوله توعدون فمحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا ان تبغوا عوجا في سبيل الله والحال انه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال باحد هذه الامور الثلاثة واعلم انه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض وجب حصول المغايرة بينها فقوله توعدون يحصل بذكر انزال المضار بهم واما الصد فقد يكون بالايعاد بالمضار وقد يكون بالوعد بالمنافع على تركه وقد يكون بان لا يمكنه من الذهاب الى الرسول ليسمع كلامه واما قوله وتبغونها عوجا فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الاية ان شعيبا منع القوم من ان يمنعوا الناس من قبول الدين الحق باحد هذه الطرق الثلاثة واذا تاملت علمت ان احدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب او مقالة الا باحد هذه الطرق الثلاثة ثم قال واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه ان القوم اذا تذكروا كثرة نعم الله عليهم فالظاهر ان ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة اوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد الضعف ووجه ذلك انهم اذا كانوا فقراء او ضعفاء فهم بمنزلة القليل في انه لا يحصل من وجودهم قوة ولا شوكة فاما تكثير عددهم بعد القلة فقيل ان مدين بن ابرهيم تزوج رثيا بنت لوط فولدت حتى كثر عددهم ثم قال وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال ليصير ذلك زاجرا لهم عن العصيان والفساد فقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم المقصود منه انهم اذا تذكروا نعم الله عليهم انقادوا واطاعوا وقوله وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين المقصود انهم اذا عرفوا ان عاقبة المفسدين المتمردين الخزي والنكال احترزوا عن الفساد والعصيان واطاعوا فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب اولا والترهيب ثانيا ثم قال تعالى وان كان طائفة منكم امنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا والمقصود منه تقوية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن لان قوله فاصبروا تهديد ولذلك قال حتى يحكم الله بيننا والمراد اعلاء درجات المؤمنين واظهار هوان الكافرين وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا وان لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الاخرة ثم قال وهو خير الحاكمين يعني انه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف فلا بد وان يخص المؤمن المتقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بانواع العقوبات ونظيره قوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض

قوله تعالى

قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها وما يكون لنا ان نعود فيها الى قوله خير الفاتحين

اعلم ان شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وانفوا عن تصديقه وقبول قوله لا بد من احد امرين اما ان نخرجك ونخرج اتباعك من هذه القرية واما ان تعود الى ملتنا والاشكال فيه ان يقال ان قولهم او لتعودن في ملتنا يدل على انه عليه السلم كان على ملتهم التي هي الكفر وهذا يقتضي انه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل ايضا على هذا المعنى والجواب من وجوه الاول ان اتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب اتباعه واجروا عليه احكامهم الثاني انهم رووا ذلك على وجه التلبيس على العوام ليوهموا انه كان منهم وان شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام والثالث ان شعيبا في اول امره كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا انه كان على دين قومه الرابع لا يبعد ان يقال ان شعيبا كان على شريعتهم ثم انه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي اوحاه الله اليه الخامس المراد من قوله او لتعودن في ملتنا اي لتصيرن الى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد علي من فلان مكروه يريدون قد صار الي منه المكروه ابتداء قال الشاعر

فان تكن الايام احسن مرة ... الي فقد عادت لهن ذنوب

اراد فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد ان ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان ثم انه تعالى بين ان القوم لما قالوا ذلك اجاب شعيب عن كلامهم بوجهين الاول قوله اولو كنا كارهين والثاني قوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها والجواب الاول يجري مجرى الذم في انه لا يعود الى ملتهم وهذا الجواب الثاني يصرح بانه لا يفعل ذلك فقال ان فعلنا ذلك فقد افترينا على الله والاصل في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله اذ نجانا الله منها فيه وجوه الاول معنى اذ نجانا الله منها علمنا قبحه وفساده ونصب الادلة على انه

باطل الثاني المراد ان الله نجى قومه من تلك الامة الا انه نظم نفسه في جملتهم وان كان بريا منهم اجراء للكلام على حكم التغليب و
والثالث ان القوم اوهموا انه كان على ملتهم او اعتقدوا انه كان كذلك فقوله بعد اذ نجانا الله منها اي على حسب معتقدكم و
وزعمكم واما قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية على انه تعالى قد يشاء
الكفر والمعتزلة يتمسكون بها على انه تعالى لا يشاء الا الخير والصلاح اما وجه الاستدلال لاصحابنا فمن وجهين
الاول قوله ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل على ان المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد
لكانت النجاة من الكفر حصلت للانسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك نقيض قوله بعد اذ نجانا الله منها الثاني ان معنى الاية
انه ليس لنا ان نعود الى ملتكم الا ان يشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة ولما كانت تلك الملة كفرا كان هذا
تجويزا من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر فكان هذا تصريحا من شعيب عليه السلام بانه تعالى قد يشاء رد المسلم الى الكفر
وذلك عين مذهبنا قال الواحدي ولم يزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل عليه
السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وكثيرا ما كان يقول محمد صلى الله عليه وسلم يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا
على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما واجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله ليس لنا
ان نعود فيها الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليها قضية شرطية وليس فيها بيان انه تعالى شاء ذلك او ما شاء
والثاني ان هذا مذكور على سبيل التبعيد كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عليه السلام
عوده الى ملتهم بما المعلوم انه لا يكون نفيا لذلك اصلا فهو على طريق التبعيد لا على وجه الشرط الثالث ان قوله الا ان يشاء
الله ليس فيه بيان ان الذي يشاء الله ما هو فنحن نحمله على ان المراد الا ان يشاء الله ربنا بان يظهر هذا الكفر من انفسنا اذا
اكرهتمونا عليه بالقتل وذلك لان عندنا الاكراه على اظهار الكفر بالقتل يجوز اظهاره وما كان جائزا كان مرادا لله تعالى وكون
الصبر افضل من الاظهار لا يخرج ذلك الاظهار من ان يكون مرادا لله تعالى كما ان المسح على الخفين مراد لله تعالى وان كان غسل
الرجلين افضل الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الاخراج عن القرية فيحمل قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الى القرية
لانه تعالى كان قد حرم عليه اذا كان اخرجوه عن القرية ان يعود فيها الا باذن الله ومشيته الخامس ان نقول يجب حمل المشيئة
هاهنا على الامر لان قوله وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله معناه فانه اذا شاء كان لنا ان نعود فيها اي يكون ذلك
العود جائزا والمشيئة عند اهل السنة لا توجب جواز الفعل فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له فعله انما الذي
يوجب الجواز هو الامر فثبت ان المراد من المشيئة هاهنا الامر فكان التقدير الا ان يامر الله بعودنا في ملتكم فانا نعود اليها
والشريعة التي صارت منسوخة لا يجوز ان يامر الله بالعمل بها مرة اخرى وعلى هذا التقدير فيسقط استدلالكم والوجه
السادس للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي فقال المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف التعبد فيها بالاوقات كالصلوة والصيام
وغيرهما فقال شعيب وما يكون لنا ان نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه وكان من الجائز ان يكون بعض تلك الاحكام
والشرائع باقيا غير منسوخ لا جرم قال الا ان يشاء الله والمعنى الا ان يشاء الله ابقاء بعضها فيدلنا عليه فحينئذ نعود اليه
فهذا الاستثناء عائد الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها وغير عائد الى ما لا يقبل التغيير البتة فهذا
اسولة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة وفي الايات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ولا يلزم من ضعف استدلال اصحابنا
بهذه الاية دخول الضعف في المذهب واما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الوجه الاول
ان قالوا ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا يقتضي انه لو شاء الله عودنا اليها لكان لنا ان نعود اليها
وذلك يقتضي ان كل ما شاء الله وجوده كان فعله جائزا ماذونا فيه ولم يكن حراما قالوا وهذا عين مذهبنا ان كل ما اراد الله
حصوله كان حسنا ماذونا فيه وما كان حراما ممنوعا عنه لم يكن مرادا لله تعالى والوجه الثاني لهم ان قالوا ان قوله لنخرجنك
او لتعودن لا وجه للفصل بين هذين القسمين على هذا التقسيم لان على قولهم حصول خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم الى تلك الملة
ايضا بخلق الله واذا كان حصول القسمين بخلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فايدة واعلم انه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه
الاية وجب الرجوع الى سائر الايات في هذا الباب اما قوله وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسائل

المسألة الاولى

في تعلق هذا الكلام بالكلام الاول وجوه قال القاضي قد نقلنا عن ابي علي الجبائي ان قول شعيب الا ان يشاء الله ربنا
معناه الا ان يختلف المصلحة في تلك العبادات فحينئذ يكلفنا بها والعالم بالمصالح ليس الا من وسع علمه كل شيء فلذلك
اتبعه بهذا القول وقال اصحابنا وجه تعلق هذا الكلام بما قبله هو ان القوم لما قالوا لشعيب اما ان تخرج من قريتنا
واما ان تعود الى ملتنا فقال شعيب وسع ربنا كل شيء علما فربما كان في علمه حصول قسم ثالث وهو ان نبقى في هذه القرية من غير
ان نعود الى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه اولى مما قاله القاضي لان قوله
على الله توكلنا لا يليق بهذا الوجه لا بما قاله القاضي

المسألة الثانية

قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه

تعالى كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماض فيتناول كل ماضي واذا ثبت انه كان في الازل عالما بجميع المعلومات
ثبت ان تغير معلومات الله تعالى محال لزم انه لزمت الاحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد في علم الله والشقي من شقي في علم
الله

المسألة الثالثة

قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه علم الماضي والحال والمستقبل وعلم المعدوم انه لو
كان كيف كان يكون فهذه اقسام اربعة ثم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع على اربعة اوجه واما الماضي فانه
علم انه لما كان ماضيا فانه كيف كان وعلم انه لم يكن ماضيا بل كان حاضرا فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون
وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون فهذه اقسام اربعة بحسب الماضي واعتبر مثله الاقسام الاربعة بحسب الحال وبحسب
المستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والالوان
والطعوم والروايح وكذا القول في سائر المفردات من انواع الاعراض واجناسها وحينئذ يلوح لعقلك من قوله وسع ربنا
كل شيء علما بحر لا نهاية له بمجموع عقول العقلاء الى اول خطوة من خطوات ساحله

المسألة الرابعة

قال
الواحدي قوله وسع ربنا كل شيء علما منصوب على التمييز واعلم انه عليه السلام ختم كلامه بامرين الاول التوكل على الله
فقال على الله توكلنا وهذا يفيد الحصر اي عليه توكلنا لا على غيره وكانه في هذا المقام عدل عن الاسباب وارتقى منها
الى مسبب الاسباب والثاني بالدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال ابن عباس والحسن وقتادة والسدي
احكم واقض قال الفراء اهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن ابن عباس انه قال
ما كنت ادري معنى قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها تعالى افاتحك اي
احاكمك قال الزجاج وجايز ان يكون قوله افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي اظهر امرنا حتى ينفتح ما بيننا وبين قومنا وينكشف
والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين وعلى كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف
والتبيين ثم قال وانت خير الفاتحين والمراد منه الثناء على الله واحتج اصحابنا بهذا اللفظ على انه هو الذي يخلق
الايمان في العبد وذلك لان الايمان اشرف المحدثات وافضل المنافع والخيرات والايمان فتح لانه به تتفتح ابواب الخيرات
ولو فسرنا الفتح بالكشف والتبيين فلا شك ان الايمان كذلك اذا ثبت هذا فنقول لو كان موجد الايمان هو العبد لكان
خير الفاتحين هو العبد وذلك يقتضي كونه تعالى خير الفاتحين والعبد خير الفاتحين وهو محال

قوله تعالى

وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين الى قوله فكيف اسى على قوم كافرين

اعلم انه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب ثم بين انهم لم يقتصروا على ذلك حتى
اضلوا غيرهم ولاموهم على متابعته فقالوا لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون واختلفوا فقال بعضهم خاسرون في الدين
وقال اخرون خاسرون في الدنيا لانه يمنعكم من اخذ الزيادة من اموال الناس وعند هذا المقال كمل حالهم في الضلال
اولا والاضلال ثانيا فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى فاخذتهم الرجفة وهي الزلزلة الشديدة المهلكة فاذا انضاف
اليها الحر الشديد لم يبق على ما ذكره الله تعالى في قصة الظلة كان الهلاك اعظم لانه احاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت
ارجلهم فاصبحوا في دارهم جاثمين اي خامدين ساكنين بلا حيوة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الالفاظ
ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها وفيه مباحث البحث الاول في قوله لم يغنوا فيها
قولان احدهما يقال غني القوم في دارهم اذا طال مقامهم فيها والمغاني المنازل التي كان بها اهلوها واحدها مغنى
قال الشاعر ولقد غنوا فيها بانعم عيشة في ظل ملك ثابت الاوتاد
اراد اقاموا فيها وعلى هذا الوجه كان قوله كان لم يغنوا فيها كان لم يقيموا فيها ولم ينزلوا فيها والقول الثاني قال
الزجاج كان لم يغنوا فيها كان لم يعيشوا فيها مستغنين يقال غني الرجل يغنى اذا استغنى وهو من الغنى وهو من الغنى
الذي هو ضد الفقر واذا عرفت هذا فنقول على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في
تلك الديار قال الشاعر كان لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر
بلى نحن كنا اهلها فابادنا صروف الليالي والجدود العواثر
البحث الثاني قوله الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها يدل على ان ذلك العذاب كان مختصا باولئك المكذبين وذلك
يدل على اشياء احدها ان ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار وليس ذلك اثر الكواكب والطبيعة والا لحصل في
اتباع شعيب كما حصل في حق الكفار والثاني يدل على ان ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه التمييز بين
المطيع والعاصي والثالث يدل على المعجز العظيم في حق شعيب لان العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم

مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة كان ذلك من اعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وانما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الذم لهم ولتعظيم ما يستحقونه من الجزاء يعني جعلهم والعرب تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم فيقول الرجل لغيره اخوك الذي ظلمنا اخوك الذي اخذ اموالنا اخوك الذي هتك اعراضنا وايضا ان القوم لما قالوا ان اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون بين تعالى ان الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في انه تولى بعد نزول العذاب بهم او قبل ذلك وقد سبق ذكر هذه المسئلة قال الكلبي خرج من بين اظهرهم ولم يعذب قوم نبي حتى اخرج من بينهم ثم قال فكيف اسى على قوم كافرين الاسى شدة الحزن قال العجاج واحلبت عيناه من فرط الاسى اذا عرفت هذا ففي الاية قولان الاول انه اشتد حزنه على قومه لانهم كانوا كثيرين وكان يتوقع منهم الاستجابة للايمان فلما نزل بهم ذلك الهلاك العظيم حصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الالفة ثم عزى نفسه وقال كيف اسى على قوم كافرين لانهم هم الذين اهلكوا انفسهم بسبب اصرارهم على الكفر والقول الثاني ان المراد لقد اعذرت لكم في الابلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف اسى عليكم يعني انهم لستم مستحقين بان ياسى الانسان عليكم قال صاحب الكشاف وقرا يحيى بن وثاب فكيف ايسى بكسر الهمزة

قوله تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالباساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس اباءنا الضراء والسراء فاخذناهم بغتة وهم لا يشعرون

اعلم انه تعالى لما عرفنا احوال هؤلاء الانبياء واحوال ما جرى على اممهم كان من الجائز ان يظن انه تعالى ما انزل عذاب الاستئصال الا في زمن هؤلاء الانبياء فقط فبين في هذه الاية ان هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك قال وما ارسلنا في قرية من نبي وانما ذكر القرية لانها مجتمع القوم الذين اليهم يبعث الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لانها مجتمع الاقوام قوله من نبي فيه حذف واضمار والتقدير من نبي فكذب او فكذبه اهلها الا اخذنا اهلها بالباساء والضراء قال الزجاج الباساء كل ما نالهم من الشدة في احوالهم والضراء ما نالهم من الامراض وقيل على العكس ثم بين تعالى انه تعالى يفعل ذلك لكي يضرعوا ومعناه يتضرعوا والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ولما علمت ان قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على ان المراد انه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان من كل المكلفين الايمان والطاعة وقال اصحابنا لما ثبت بالدليل ان تعليل افعال الله واحكامه محال وجب حمل الاية على انه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى ان تدبيره في اهل القرى لا يجري على نمط واحد وانما يدبرهم بما يكون الى الايمان اقرب فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لان ورود النعمة في البدن والمال بعد الباساء والضراء يدعو الى الانقياد والشكر والاشتغال بالشكر ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء قال اهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة ما يستحسنه الطبع والعقل والمعنى انه تعالى اخبر انه ياخذ اهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء اخرى وقوله حتى عفوا قال الكسائي يقال قد عفا الشعر وغيره اذا كثر يعفو فهو عاف ومنه قوله تعالى حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم امر ان تحفى الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله قد مس اباءنا الضراء والسراء فالمعنى انهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل فتلك حالات الدهر ولم يكن ما مسنا من الباساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على انهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة وامن بعد خوف بل عدلوا الى ان هذه عادة الزمان في اهله فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد وتارة يحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى انه ازال عذرهم وازاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال وقوله فاخذناهم بغتة والمعنى انهم لما تمردوا على التقديرين اخذهم الله بغتة ليكون ذلك اعظم في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون اي بنزول العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى ان يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها

قوله تعالى ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتا وهم نائمون اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين عصوا وتمردوا اخذهم الله بغتة بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا فتح عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتقوا ما نهى الله عنه

وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض بركات السماء بالمطر وبركات الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة وذلك لان السماء تجري مجرى الاب والارض تجري مجرى الام ومنهما تحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فاخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية ثم ان الله تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستئصال فقال افامن اهل القرى وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون في غاية الغفلة وهو حال النوم في الليل وحال الضحى بالنهار لانه هو الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا فهي لعب ولهو ويحتمل خوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه يضر ولا ينفع قراه اكثر القراء وامن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله اثم اذا ما وقع وقوله اوكلما عاهدوا وهذه القراءة اشبه بما قبلها وما بعدها لان قبلها افامن اهل القرى وما بعدها افامنوا مكر الله اولم يهد للذين يرثون وقرا ابن عامر اوامن ساكنة الواو ويستعمل على ضربين احدهما ان يكون بمعنى احد الشيئين كقوله زيدا او عمرا وجاه والمعنى احدهما جاء والضرب الثاني ان يكون للاضراب عما قبلها كقولك انا اخرج ثم تقول او اقيم اضربت عن الخروج واثبت الاقامة كانك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة كانه جعل او للاضراب لا على انه ابطل الاول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون فكان المعنى في هذه الاية افامنوا هذه الضروب من العذاب وان شئت جعلت او ههنا التي لاحد الشيئين ويكون المعنى افامنوا احدى هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحى للشمس اذا برز لها ثم قال تعالى افامنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة ال عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ونقول قوله افامنوا مكر الله المراد ان ياتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمى هذا العذاب مكرا توسعا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين انه لا يامن نزول عذاب الله على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم فلا يخافونه ومن كان هذا سبيله فهو اخس الخاسرين في الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الاخرة في اشد العذاب

قوله تعالى اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات الاية

اعلم انه تعالى لما بين فيما تقدم من الايات حال الكفار الذين اهلكهم بالاستئصال مجملا ومفصلا اتبعه ببيان ان الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح اديانهم وطاعاتهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف القراء فقال بعضهم اولم يهد بالياء المنقطة من تحتها وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ بالياء المنقطة من تحت كان قوله ان لو نشاء مرفوعا بانه فاعله بمعنى اولم يهد للذين يخلفون اولئك المتقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشان وهو انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين كما اهلكنا الموروثين واذا قرئ بالنون فهو منصوب كانه قيل اولم نهد للوارثين هذا الشان بمعنى اولم نبين لهم انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم والله اعلم **المسئلة الثانية** المعنى اولم نبين للذين يخلفون في الارض بعد اهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم وهو معنى قوله لو نشاء اصبناهم اي عقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم اي لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون وانما قلنا ان المراد اما الاهلاك واما الطبع على القلب لان الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فانه اذا اهلكه يستحيل ان يطبع على قلبه **المسئلة الثالثة** استدل اصحابنا على انه قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والسد والمنع واحد على ما قررناه في ايات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الايمان وقال الكعبي انما اضاف الطبع الى نفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الرابعة** قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان الاول انه منقطع عن الذي قبله

مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة كان ذلك من أعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وإنما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الذم لهم ولتعظيم ما يستحقونه من الجزاء على جهلهم والعرب تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم فيقول الرجل لغيره أخوك الذي ظلمنا أخوك الذي أخذ أموالنا أخوك الذي هتك أعراضنا وأيضا أن القوم لما قالوا إن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون بين تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك وقد سبق ذكر هذه المسألة قال الكلبي خرج من بين أظهرهم ولم يعذب قوم نبي حتى أخرج من بينهم ثم قال فكيف آسى على قوم كافرين الأسى شدة الحزن قال العجاج وانحلبت عيناه من فرط الأسى إذا عرفت هذا ففي الآية قولان الأول أنه اشتد حزنه على قومه لأنهم كانوا كثيرين وكان يتوقع منهم الاستجابة للإيمان فلما نزل بهم ذلك الهلاك العظيم حصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الألفة ثم عزى نفسه وقال كيف آسى على قوم كافرين لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر والقول الثاني أن المراد لقد أعذرت إليكم في الإبلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف آسى عليكم يعني أنكم لستم مستحقين بأن يأسى الإنسان عليكم قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن وثاب فكيف إيسى بكسر الهمزة

قوله تعالى وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون

اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء وأحوال ما جرى على أممهم كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال إلا في زمن هؤلاء الأنبياء فقط فبين في هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك فقال وما أرسلنا في قرية من نبي وإنما ذكر القرية لأنه مجتمع القوم الذين إليهم يبعث الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لأنها مجتمع الأقوام قوله من نبي فيه حذف وإضمار والتقدير من نبي فكذب أو فكذبه أهلها إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء قال الزجاج البأساء كل ما نالهم من الشدة في أحوالهم والضراء ما نالهم من الأمراض وقيل على العكس ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكي يضرعوا ومعناه يتضرعوا والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ولما علمت أن قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على أن المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على أنه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان من كل المكلفين الإيمان والطاعة وقال أصحابنا لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى أن تدبيره في أهل القرى لا يجري على نمط واحد وإنما يدبرهم بما يكون إلى الإيمان أقرب فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لأن ورود النعمة في البدن والمال بعد البأساء والضراء يدعو إلى الانقياد والتشكر والاشتغال بالشكر ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء قال أهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة ما يستحسنه الطبع والعقل والمعنى أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء أخرى وقوله حتى عفوا قال الكسائي يقال قد عفا الشعر وغيره إذا كثر يعفو فهو عاف ومنه قوله تعالى حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم أمر أن تحف الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله قد مس آباءنا الضراء والسراء فالمعنى أنهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل ولكن ذلك عادة الدهر ولم يك ما مسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة وأمن بعد خوف بل عدلوا إلى هذه عادة الزمان في أهله فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد وتارة يحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الإمهال وقوله فأخذناهم بغتة والمعنى أنهم لما تمردوا على التقدير أخذهم الله بغتة ليكون ذلك أعظم في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون أي بنزول العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها

قوله تعالى ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة بين في هذه الآية أنهم لو أطاعوا فتح عليهم أبواب الخيرات فقال ولو أن أهل القرى آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واتقوا ما نهى الله عنه

وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض بركات السماء بالمطر وبركات الأرض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والأنعام وحصول الأمن والسلامة وذلك لأن السماء تجري مجرى الأب والأرض تجري مجرى الأم ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فأخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية ثم إن الله تعالى أعاد التهديد بعذاب الاستئصال فقال أفأمن أهل القرى وهو استفهام بمعنى الإنكار عليهم والمقصود أنه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون فيه في غاية الغفلة وهو حال النوم في الليل وحال الضحى بالنهار لأنه هو الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بأمور الدنيا فهي لعب ولهو ويحتمل خوضهم في كفرهم لأن ذلك كاللعب في أنه يضر ولا ينفع قرأ أكثر القراء أوأمن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله أثم إذا ما وقع وقوله أوكلما عاهدوا وهذه القراءة أشبه بما قبلها وما بعدها لأن قبلها أفأمن أهل القرى وما بعدها أفأمنوا مكر الله أولم يهد للذين يرثون وقرأ ابن عامر أو أمن ساكنة الواو وتستعمل على ضربين أحدهما أن تكون بمعنى أحد الشيئين كقوله زيد أو عمرو جاء والمعنى أحدهما جاء والضرب الثاني أن تكون للإضراب عما قبلها كقولك أنا أخرج ثم تقول أو أقيم أضربت عن الخروج وأثبت الإقامة كأنك قلت لا بل أقيم فوجه هذه القراءة كأنه جعل أو للإضراب لا على أنه أبطل الأول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون فكأن المعنى في هذه الآية أفأمنوا هذه الضروب من العذاب وإن شئت جعلت أو ههنا التي لأحد الشيئين ويكون المعنى أفأمنوا إحدى هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار وأصله الظهور من قولهم ضحى للشمس إذا برز لها ثم قال تعالى أفأمنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ونقول قوله أفأمنوا مكر الله المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمي هذا العذاب مكرا توسعا لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه فإنه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا الوجه إلا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم فلا يخافونه ومن كان هذا سبيله فهو أخس الخاسرين في الدنيا والآخرة لأنه أوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الآخرة في أشد العذاب

قوله تعالى أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات الى الكافرين

اعلم أنه تعالى لما بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكهم بالاستئصال مجملا ومفصلا أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح أديانهم وطاعاتهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلف القراء فقال بعضهم أولم يهد بالياء المنقطة من تحتها وبعضهم بالنون قال الزجاج إذا قرئ بالياء المنقطة من تحت كان قوله أن لو نشاء مرفوعا بأنه فاعله بمعنى أولم يهد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويرثون أرضهم وديارهم هذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا الموروثين وإذا قرئ بالنون فهو منصوب كأنه قيل أولم نهد للوارثين هذا الشأن بمعنى أولم نبين لهم أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم والله أعلم **المسألة الثانية** المعنى أولم نبين للذين يخلفون في الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم وهو معنى قوله لو نشاء أصبناهم أي عقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم أي إن لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون أي لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون وإنما قلنا إن المراد إما الإهلاك وإما الطبع على القلب لأن الإهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فإنه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه **المسألة الثالثة** استدل أصحابنا على أنه قد يمنع العبد عن الإيمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في آيات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها أن صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الإيمان وقال الكعبي إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي إلا فرارا واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في الإعادة **المسألة الرابعة** قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ما قبله فيه قولان الأول أنه منقطع عن الذي قبله

انقلاب العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه ان تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية
وذلك باطل وما يفضي الى الباطل فهو باطل انما قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا
ان يتولد الثعبان العظيم عن العصا الصغيرة لجوزنا ايضا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن التبنة الواحدة والحبة
الواحدة من الشعير ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا الانسان الذي نشاهده الآن انه انما حدث الان دفعة واحدة لا من الابو
ولجوزنا في الزيد الذي نشاهده الان انه ليس هو الزيد الذي شاهدناه بالامس بل هو شخص اخر احدث الان دفعة واحدة
ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالخبل والعته والجنون ولانا لو جوزنا
ذلك لجوزنا ان يقال ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ولجوزنا في التراب الذي كان في مزبلة البيت انه
انقلب دقيقا وفي الدقيق الذي كان في البيت انه انقلب ترابا وتجويز امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب
دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل قطعا فما يفضي اليه كان ايضا باطلا فان قال قائل تجويز امثال هذه الاشياء مختص
بزمان دعوة الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل الامان في هذا الزمان من تجويز هذه الاحوال والجواب عنه
من وجوه الاول ان هذا التجويز اذا كان قائما في الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف
الا بدليل غامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان
يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض ان يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهالات وان لا يكونوا قاطعين بامتناع
وقوعها وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا ان ما ذكرتموه فاسد الثاني انا لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان
دعوة النبوة فانه يبطل به ايضا القول بصحة النبوة فانه اذا جاز ان ينقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه
انه ليس هو الشخص الاول دفعة واحدة واوجد شخصا اخر شبيها به في جميع الصفات وعلى هذا التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا
الذي نراه الان هو الذي رأيناه بالامس وحينئذ يلزم وقوع الشك في الذين رأوا موسى وعيسى ومحمدا عليهم الصلوة والسلام
ان ذلك الشخص هو الذي رأوه بالامس ام لا ومعلوم ان تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة والثالث هو ان هذا
الزمان وان لم يكن زمان جواز المعجزات الا انه زمان جواز الكرامات عندكم فيلزمكم تجويزه فهذا جملة الكلام في هذا المقام
واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لاهل العالم فيه
ثلاثة اقوال الاول قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وسائر
انواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون
حيا قادرا عالما عاقلا فاهما من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا في الاعمى الذي يكون
بالاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي تكون باقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء
النهار فهذا قول اصحابنا والقول الثاني قول الفلاسفة الطبيعيين وهو ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز حدوث
الحوادث ودخولها في الوجود الا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين قالوا وبهذا الطريق دفعنا عن انفسنا التزام الجهالات
التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم ان الفلاسفة وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انه في الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما
لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث التي تحدث في هذا العالم اما ان تحدث لا لمؤثر او لمؤثر وعلى التقديرين فالقول
الذي ذكرناه لازم اما على القول بانها تحدث لا عن مؤثر فهذا القول باطل في صريح العقل الا ان مع تجويزه فالالزام المذكور
لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد فكيف الامان من تجويز حدوث انسان لا عن الابوين ومن تجويز
انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما فان تجويز حدوث بعض الاشياء لا عن مؤثر ليس ابعد عند العقل من تجويز حدوث الاشياء لا عن
مؤثر فثبت ان على هذا التقدير فالالزام المذكور لازم اما على التقدير الثاني وهو اثبات مؤثر لهذا العالم فذلك المؤثر
اما ان يكون موجبا بالذات واما ان يكون فاعلا بالاختيار اما على التقدير الاول فالالزامات المذكورة لازمة وتقريره
انه اذا كان مؤثر العالم ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بان اختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذي حدث
فيه انما يكون لاجل ان بحسب اختلاف الاشكال الفلكية تختلف حوادث العالم اذ لو لم يعتبر هذا المعنى لامتنع ان يكون العلة
القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلولات الحادثة المتغيرة واذا ثبت هذا فنقول فكيف الامان من ان يحدث في
الفلك شكل غريب يقتضي حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية
الى الصورة الذهبية او الى الصورة الحيوانية وحينئذ تعود جميع الالزامات المذكورة واما على التقدير الثاني وهو
ان يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا فلا شك ان جميع الاشياء المذكورة محتملة لانه لا يمتنع ان يقال ان ذلك الفاعل
المختار يخلق بارادته انسانا دفعة واحدة لا عن الابوين ويقلب الجبل ذهبا والبحر دما فثبت ان الاشياء التي الزموها علينا
واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وانه لا دافع لها البتة والقول الثالث وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق

قائما

لازم

العادات

العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون البعض واكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين
ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ويجوزون حدوث الزرع لا من سابقة بذر ثم قالوا انه لا يجوز ان يكون الجوهر الفرد موصوفا
بالعلم والقدرة والحيوة بل صحة هذه الاشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص وزعموا ان عند كون الحاسة سليمة
وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان احد هذه الشرائط يمتنع حصول
الادراك وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجاري العادات ويزعمون انقلابها ممكن وانخراقها جائز وفي سائر الصور
يزعمون بقاءها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها وليس لهم بين الناس قانون مضبوط ولا ضابط معلوم فلا جرم كان قولهم ادخل في
الاقاويل في الفساد واذا عرفت هذه التفاصيل فنقول ذوات الاجسام متماثلة في تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله
فوجب ان يصح على كل جسم ما صح على غيره فاذا صح على بعض الاجسام صفة من الصفات وجب ان يصح على كلها مثل تلك الصفة واذا كان
كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها يصير ثعبانا واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا امرا ممكنا لذاته
فثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المطلوب وذلك الدليل موقوف
على اثبات مقدمات ثلاثة اثبات ان الاجسام متماثلة في تمام الذات واثبات ان حكم الشيء حكم مثله واثبات انه تعالى قادر
على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات فقد حصل المطلوب بالتمام **المسئلة الثالثة**
قوله فاذا هي اي العصا وهي مؤنثة والثعبان الحية الضخم الذكر في قول جميع اهل اللغة فاما مقدارها فغير مذكور في القرآن ونقل
عن المفسرين في صفته اشياء فعن ابن عباس انه ملأت ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا واحدث
وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون الفا قيل وكان بين لحييها الاسفل على الارض والاعلى على سور القصر وصاح فرعون خذها
يا موسى وانا اومن فلما اخذها موسى صارت عصا كما كانت وفي وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه الاول
تميز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه وبذلك تتميز معجزات الانبياء عن الحيل والتمويهات والثاني
المراد انهم شاهدوا كونه حية ولم يشتبه الامر عليهم الثالث المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عن قول المدعي الكاذب
واما قوله ونزع يده فالنزع في اللغة عبارة عن اخراج الشيء عن مكانه فقوله نزع يده اي اخرجها من جيبه او من جناحه بدليل قوله
تعالى وادخل يدك في جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك وقوله فاذا هي بيضاء للناظرين قال ابن عباس وكان لها نور ساطع
يضيء ما بين السماء والارض واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين تعالى في غير هذه الاية انه كان من غير سوء فان قيل بم يتعلق قوله
للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هي بيضاء للنظارة ولا تكون بيضاء للنظارة الا اذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا
عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما يجتمع النظارة للعجائب وبقي ههنا مباحث فاولها ان انقلاب العصا ثعبانا من وجه
يدل على المعجزة والثاني ان هذا المعجز كان اعظم ام اليد البيضاء وقد استقصينا في هذين المطلوبين في سورة طه والثالث
ان المعجز الواحد كان كافيا والجمع بينهما كان عبثا وجوابه ان كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ومن الملحدة
من قال المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد وهو ان حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة فتلك الحجة من حيث انها
ابطلت اقوال المخالفين واظهرت فسادها كان كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها
وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني اي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم ان حمل هذين المعجزين
على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا ان انقلاب العصا حية امر ممكن في نفسه فاي حامل يحملنا
على هذا المصير الى هذا التاويل ولما ذكر الله تعالى ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون
انهم قالوا ان هذا لساحر عليم وذلك لان السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك ان مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة
ولا شك انه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فيهم فالقوم زعموا ان موسى لكونه في النهاية في علم السحر بتلك الصنعة
ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة فان قيل قوله ان هذا لساحر عليم حكاه الله تعالى في سورة الشعراء
انه قاله فرعون لقومه وحكاه ههنا ان قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجوه الاول لا يمتنع انه قد قاله
هو وقالوه هم فحكى الله تعالى قوله ثم وقولهم ههنا والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقاه الملأ منه فقالوه لغيرهم
او قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فان الملوك اذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا واما
قوله فماذا تامرون فقد ذكر الزجاج فيه ثلثة اوجه الاول ان كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره
ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين الاول ان قوله فماذا تامرون
خطاب للجمع لا للواحد فيجب ان يكون هذا كلام فرعون للقوم اما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب
الوحدان لا بخطاب الجمع واجيب عنه بانه يجوز ان يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان العظيم انما يكنى عنه بكناية الجمع
كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر الحجة الثانية انه تعالى لما ذكر قوله فماذا تامرون

بتلقف

قال بعده قالوا ارجه ولا شك ان هذا كلام القوم وجعله جوابا عن قوله فماذا تامرون يوجب ان يكون القايل لقوله فماذا تامرون غير الذين قالوا ارجه وذلك يدل على ان قوله فماذا تامرون كلام لغير الملا من قوم فرعون واجيب عنه بانه لا يبعد ان القوم قالوا ان هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون وللاكابر من خدمه فماذا تامرون ثم اتبعوه بقوله ارجه واخاه فان الخدم والاتباع يفوضون الامر والراي الى المخدوم والمتبوع اولا ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة والقول الثاني ان قوله فماذا تامرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الاول انه منسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب ان يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني ان الرتبة معتبرة في الامر فوجب ان يكون قوله فماذا تامرون خطابا من الادنى مع الاعلى وذلك يوجب ان يكون هذا من بقية كلام فرعون معهم واجيب عن هذا الثاني بان الرئيس والمخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وادخال السرور في صدورهم وان يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم ثم ان القايلين بان هذا من بقية كلام فرعون ذكروا وجهين احدهما ان المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده فانه يقال للرئيس المطاع ما ترون في هذه الواقعة اي ما ترى انت وحدك والمقصود انك وحدك قايم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه وحاله والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر دولته وعظما حضرته لانهم هم المستقلون بالامر والنهي

قوله تعالى قالوا ارجه واخاه وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل ساحر عليم وجا السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين

اعلم ان في هذه الاية مسايل **المسلة الاولى** قرا نافع والكسائي ارجه بغير همزة وكسر الهاء والاشباع وقرا حمزة وعاصم ارجه بغير الهمز وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر ارجيه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على اصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي ارجه مهموزا وغير مهموز لغتان يقال ارجيت الامر وارجاته اي اخرته ومنه قوله تعالى وآخرون مرجون وترجي من تشاء منهن قرئ في الايتين باللغتين واما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز وجزم الهاء قال الفراء هي لغة العرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد

فيصلح اليوم ويفسده غدا

قال وكذلك يفعلون بها التانيث فيقولون هذه طلحة قد اقبلت وانشد

لما راى ان لا دعه ولا شبع

ثم قال الواحدي ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس وقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قايله ولو قاله شاعر مذكور لقيل له اخطات **المسلة الثانية** في تفسير قوله ارجه قولان الاول الارجا التاخير فقوله ارجه اي اخره اي اخر امره ومعنى اخره اي اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فيصير عجلتك حجة عليك والمقصود انهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك اقوى في ابطال قول موسى عليه السلام والقول الثاني وهو قول الكلبي وقتادة ارجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين الاول ان الارجا في اللغة هو التاخير لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعد ان شاهد حال العصا اما قوله وارسل في المداين حاشرين ففيه مسايل **المسلة الاولى** هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان والا لم يصح قوله وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل ساحر عليم ويدل ايضا على ان في طباع الخلق معرفة المعارضة وانها اذا امكنت فلا نبوة واذا تعذرت فقد صحت النبوة واما بيان ان السحر ما هو وهل له حقيقة ام لا بل هو محض التمويه فقد سبق الاستقصا في سورة البقرة **المسلة الثانية** نقل الواحدي عن ابي القاسم الزجاجي انه قال اختلف اصحابنا في المداين على ثلاثة اقوال الاول انها فعيلة لانها ماخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا اذا اقام به وهذا القايل يستدل باطباق القراء على همز المداين وهي فعايل كصحايف وصحيفة وسفاين وسفينة والياء اذا كانت زايدة في الواحد همزت في الجمع كقبايل وقبيلة واذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة والقول الثاني وهو انها مفعلة وعلى هذا الوجه معنى المدينة المملوكة من دانه يدينه اي ساسه فقولنا مدينة من دان مثل معيشة من عاش وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز يكون اسما للمكان والارض التي دانهم السلطان فيها وقهرهم والقول الثالث قال المبرد مدينة اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على اليا فسكنوها ونقلوا حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول والياء التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لانها زايدة وحذف الزايد اولى من حذف الحرف الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات اليا وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل ثم قال الواحدي والصحيح انها فعيلة لاجماع القراء على همز المداين **المسلة الثالثة** وارسل في المداين حاشرين يريد وارسل في مداين صعيد مصر رجالا عشرين والملك ما فيها من السحرة قال ابن عباس وكان رؤسا السحرة باقصى مداين الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان

الذي يعلمهم رجلان مجوسيان من اهل نينوي بلدة يونس النبي عليه السلام وهي قرية بالموصل واقول هذا النقل مشكل لان دين زرادشت وزرادشت انما جاء بعد مجي موسى عليه السلام اما قوله ياتوك بكل ساحر عليم ففيه مسايل **المسلة الاولى** قرا حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر ومن قرا سحار فحجته انه قد وصف بعليم ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه فحسن لذلك ان يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن قرا ساحر فحجته قوله فالقي السحرة ولعلنا نتبع السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر واحتجوا ايضا بقوله سحروا اعين الناس واسم الفاعل من سحر ساحر **المسلة الثانية** البا في قوله بكل ساحر يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان يكون با التعدية **المسلة الثالثة** هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على اهل زمان موسى كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفا للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا على اهل زمان عيسى كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على اهل زمان محمد صلى الله عليه وسلم لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال تعالى وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين وفيه مسايل **المسلة الاولى** قرا نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا لاجرا بكسر الالف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرا ابو عمرو بهمزة ممدودة على اصله والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام احسن في هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام لا ولا يقطعون على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في سورة الشعرا على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وان كانت باقية في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي فانه يذهب كثير من الناس الى ان معناه اوتلك بالاستفهام وكما في قوله هذا ربي والتقدير اهذا ربي وقيل ايضا المراد ان السحرة اثبتوا لانفسهم اجرا عظيما كانهم قالوا لا بد لنا من اجر والتنكير للتعظيم كقول العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون الكثرة **المسلة الثانية** لسايل ان يقول هلا قيل وجا السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير سايل سال فقال ما قالوا اذ جاءوا فاجيب بقوله تعالى قالوا ان لنا لاجرا اي جعلا على الغلبة فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه انه معطوف على محذوف سد مسده الايجاب كانه قال ايجابا لقولهم ان لنا لاجرا نعم ان لكم اجرا وانكم لمن المقربين اراد اني لا اقتصر لكم على الثواب بل ازيدكم عليه وتلك الزيادة اني اجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا بالتعظيم وهو حصول الرغبة **المسلة الثالثة** الاية تدل على ان كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا والا لما احتاج الى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى ويدل ايضا على ان السحرة ما كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لما احتاجوا الى طلب الاجر والمال من فرعون لانهم لو قدروا على قلب الاعيان فلم لم يقلبوا التراب ذهبا ولم ينقلوا ملك فرعون الى انفسهم ولم يجعلوا انفسهم ملوك العالم ورؤسا الدنيا والمقصود من هذه الايات تنبيه الانسان لهذه الدقايق وان لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل والاكاذيب

قوله تعالى قالوا يا موسى اما ان تلقي واما ان نكون نحن الملقين قال القوا فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم واوحينا الى موسى ان الق عصاك الى قوله صاغرين

في الاية مسايل **المسلة الاولى** قال الفرا والكسائي في باب اما واما اذا كنت امرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحة واذا كنت مشترطا او شاكا او مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما الله فاعبدوه واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما النوع الثاني فتقول اذا كنت مشترطا اما تعطين زيدا فانه يشكرك قال الله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد وتقول في الشك لا ادري من قام اما زيد واما عمرو فقد يجوز ان يكون قد مضيت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما جميعا فاول الاسمين في او يجوز ان يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فيستدرك بالاسم الاخر الا ترى انك تقول قام اخوك وتسكت ثم تشك فتقول وابوك واذا ذكرت اما فانما تبني كلامك من اول الامر على الشك فليس يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في قوله اما ان تلقي وسقوطها من قوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم فقال الفرا ادخل ان في اما في هذه الاية لانها في موضع الامر بالاختيار وهي في موضع نصب كقول القايل اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي او نلقي وقوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ليس فيه امر بالتخيير الا ترى ان الامر لا يصلح هاهنا فلذلك لم يكن فيه ان **المسلة الثانية** قوله اما ان تلقي يريد عصاه واما ان نكون نحن الملقين اي معنا من الحبال والعصي فمفعول الالقا محذوف وفي الاية دقيقة وهي ان القوم راعوا حسن الادب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر قال اهل التصوف انهم لما راعوا هذا الادب لا جرم رزقهم الله الايمان ببركة رعاية هذا الادب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في ان يكون ابتدا الالقا من جانبهم وهو قولهم واما ان نكون نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل واكدوا بالضمير

الاعتداء في رفع الصوت في الدعاء. وبيانه من وجهين الاول ان لفظ المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غاية انه انما ورد في هذه الاية لكنه ثبت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني ان رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته ان يقال الاولى تركه واذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة ان التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها معناه ولا تفسدوا شيئا في الارض فيدخل فيه المنع من افساد النفوس بالقتل وبقطع الاعضا وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواط وبسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس والاموال والانساب والاديان والعقول فقوله ولا تفسدوا منع من ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب بعثة الرسل وانزال الكتب كانه تعالى يقول لما اصلحت مصالح الارض بسبب ارسال الانبيا وانزال الكتب وتفصيل الشرايع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد عن قبول الشرايع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستلزم في بداية العقول **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دالا على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به قدما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المنافع واللذات الاباحة والحل فرسا انه لما كان الامر كذلك دخل تحت تلك الاية جميع احكام الله تعالى فكذلك في هذه الاية الهادلة على ان الاصل في المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية فتلك الاية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وهذه الاية دالة على ان الاصل في جميع المضار الحرمة وكل واحدة من هاتين الايتين مطابقة للاخرى مؤكدة لمدلولها معرفة لمعناها وتدل على ان احكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات وايضا هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع التراضي به من الخصمين فانه انعقد وصح وثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول ان مدلول هذه الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفا بالعهود والعقود اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دالا على ان بعض العقود التي وقع التراضي بها من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق المبين الواضح ثبت ان القران واف ببيان جميع الاحكام الشرعية من اولها الى اخرها ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات السؤال الاول انه قال في اول الاية ادعوا ربكم تضرعا ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشي على نفسه وهو باطل والجواب ان الذي قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوه انما المراد به العبادة ثم قال ولا تفسدوا وانما قال ذلك خوفا من هذا الاشكال فان قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال وان قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعا كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على ان الدعا لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفاء ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فايدة الدعا هو احد هذين الامرين فكانت الاية الاولى في بيان شرط صحة الدعا والاية الثانية في بيان فايدة الدعا ومنفعته السؤال الثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان من عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية فكونه الها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي انه يحسن ان يامر عبيده بما شاء كيف شاء ولا يعتبر فيه كونه في نفسه صلاحا وحسنا وهذا قول اهل السنة ومنهم من قال التكاليف انما وردت لكونها في انفسها مصالح وهذا هو قول المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه وجوب بعض الاعمال وحرمة بعضها مجرد امر الله بها وحيث ونهيه عنها فمن اتي بهذه العبادات صحت اما من اتى بها خوفا من العقاب او طمعا في الثواب وجب ان لا يصح لانه ما اتى بها لاجل وجه وجوبها واما على القول الثاني فوجه وجوبها في انفسها مصالح فمن اتى بها للخوف من العقاب او للطمع في الثواب فلم يات بها لوجه وجوبها فوجب ان لا يصح فثبت انه على كلا المذهبين من اتى بالدعا وسائر العبادات لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب وجب ان لا يصح اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف بان ياتي بالدعا لهذا الغرض وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الاية وبين ما ذكرناه من

المعقول

المعقول والجواب ليس المراد من الاية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرائط باسرها وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل السؤال الثالث هل تدل هذه الاية على ان الداعي لا بد وان يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع والجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه اتيا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء ولاجل هذا المعنى يحصل الخوف وايضا لا يقطع بان تلك الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء مفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا بان الداعي لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك فقوله خوفا وطمعا اي تكونون جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجا في كل اعمالكم ولا تقطعون انكم وان اجتهدتم فقد اديتم حق ربكم ويتاكد هذا بقوله يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة ثم قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان الرحمة عبارة عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصال الخير والنعمة فعلى التقدير الاول تكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات وقد استقصينا في هذه المسئلة في تفسير قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم **المسئلة الثانية** قال بعض اصحابنا ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتجوا بهذه الاية وبيانه ان هذه الاية تدل على ان كل ما كان رحمة لله فهو قريب من المحسنين فيلزم ان يكون كل ما لا يكون قريبا من المحسنين ان لا يكون رحمة والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجب ان لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة الاية تدل على ان رحمة الله قريب من المحسنين فلما كان كل هذه الماهية حصة للمحسنين وجب ان لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين فوجب ان لا يحصل شي من رحمة الله في حق الكافرين والعفو عن العذاب رحمة والتخليص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين والعصاة واصحاب الكباير ليسوا محسنين فوجب ان لا يحصل لهم العفو من العقاب وان لا يحصل لهم الخلاص من النار والجواب ان من امن بالله واقر بالتوحيد والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ وقت الضحوة وامن بالله وبرسوله واليوم الاخر ومات قبل الوصول الى الظهر فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت قوله للذين احسنوا الحسنى ومعلوم ان هذا الشخص لم يات بشي من الطاعات سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه صلاة الصبح ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلوة الظهر وظاهر ان سائر العبادات لم يجب عليه فثبت انه محسن وثبت انه لم يصدر عنه الا المعرفة والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت هذا فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين وثبت بهذه الاية ان رحمة الله قريب من المحسنين فوجب بحكم هذه الاية ان يصل الى صاحب الكبيرة من اهل الصلوة رحمة الله وحينئذ تنقلب هذه الاية حجة عليهم فان قالوا المحسنون هم الذين اتوا بجميع وجوه الاحسان فنقول هذا باطل لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا ان يكون اتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه ان يحصل جميع انواع العلم فثبت بهذا ان السؤال الذي ذكروه ساقط وان الحق ما ذهبنا اليه **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول مقتضى علم الاعراب ان يقال ان رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التانيث وذكروا في الجواب عنه وجوها الاول ان الرحمة تانيثها ليس بحقيقي وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتانيث عند اهل اللغة الثاني قال الزجاج انما قال قريب لان الرحمة والغفران والعفو والانعام بمعنى واحد فقوله ان رحمة الله قريب بمعنى انعام الله قريب وثواب الله قريب فاجرى حكم احد اللفظين على الاخر الثالث قال النضر بن شميل الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله فمن جاءه موعظة من ربه وهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة اريد بها الوعظ فلذلك ذكر وقال ان السماحة والمروة ضمنا قيل اراد بالسماحة السخا وبالمروة الكرم والرابع ان يكون التاويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا حائض ولابن وتامر اي ذات حيض ولبن وتمر قال الواحدي اخبرني العروضي عن الازهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني وهي قريب مني لانه في تاويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز ايضا قريبة وبعيدة تنبنيهما على معنى قربت وبعدت **المسئلة الخامسة** تفسير هذا القرب هو ان الانسان يزداد في كل لحظة قربا من الاخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والاخرة كالمستقبل والانسان في كل ساعة ولحظة ولمحة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل ولذلك قال الشاعر

فلا زال ما تهواه اقرب من غد … ولا زال ما تخشاه ابعد من امس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة وان الاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت ان رحمة الله انما تحصل بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى قوله ان رحمة الله قريب من المحسنين بناء على هذا التاويل **قوله تعالى**

وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به

واحد منهما وقرأه في جميعهما على الاستفهام قال القراء اما قراءة حفص امنتم بلفظ الخبر من غير مد فالوجه فيها انه يخبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصل امنتم اامنتم على افعلتم

المسألة الثالثة

اعلم ان فرعون لما رأى اعلم الناس بالسحر اقر بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الناس الخلق العظيم خاف من ان يصير ذلك حجة قوية على صحة نبوة موسى عليه السلام فالقى في الحال نوعين من الشبهة الى اسماع العوام لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى فالشبهة الاولى قوله ان هذا المكر مكرتموه في المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى ما حصل لقوة الدليل بل لاجل انهم تواطؤا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا الطريق والشبهة الثانية ان غرض موسى والسحرة فيما تواطؤا عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم ان عند جميع العقلاء ان مفارقة الوطن والنعمة المالوفة من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين بين شبهتين لا يوجد اقوى منهما في هذا الباب وروى محمد بن جرير عن السدي عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ان موسى وامير السحرة التقيا فقال موسى ارايتك ان غلبتك اتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به الحق قال الساحر لاتين غدا بسحر لا يغلبه سحر فوالله لئن غلبتني لاومنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فهذا قول فرعون ان هذا المكر مكرتموه واعلم ان هذا يحتمل انه كان قد حصل ويحتمل ايضا ان فرعون القى هذا الكلام في البين ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى قال القاضي وقوله قبل ان اذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية لانه لو كان الها لما جاز ان ياذن لهم في ان يؤمنوا به مع انه يدعوا الى الهية غيره ثم قال وذلك من خذلان الله الذي يظهر على المبطلين اما قوله فسوف تعلمون لا شبهة في انه ابتداء وعيد ثم انه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل بل فسره فقال لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى وهو ان يقطعهما من وجهين مختلفين اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى او من اليد اليسرى والرجل اليمنى واما الصلب فمعروف فتوعدهم بهذين الامرين العظيمين واختلفوا في انه هل وقع ذلك منه وليس في الاية ما يدل على احد الامرين واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون انهم قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك اولئك السحرة وقومه احياء وما تعلمهم لذكروهم ايضا وحذروه عن الفساد الحاصل من جهتهم ويمكن ان يجاب عنه بانهم طلبوا من الله الصبر على الايمان وعدم الالتفات الى وعيده الثاني ما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا فهذا هو الاظهر مبالغة في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام وقال اخرون انه لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله لهم الدعاء في قولهم وتوفنا مسلمين لانهم سالوه تعالى ان يتوفيهم من عنده لا بجهة القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب ثم حكى عن القوم ما لا يجوز ان يقع من المؤمن عند هذا الوعيد احسن منه وهو قولهم لفرعون وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا فبينوا ان الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا ازال النعمة بهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو ان يتاسى بهم في الاقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل يقال نقمت انقم اذا بالغت في كراهية الشي وقد مر عند قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا قال ابن عباس يريد ما اتينا بذنب تعذبنا عليه الا ان امنا بايات ربنا والمراد ما اتى به موسى عليه السلام من المعجزات الظاهرة التي لا يقدر على مثلها الا الله سبحانه ثم قالوا ربنا افرغ علينا صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا في قالب وليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال افراغ الاناء قال مجاهد اصب علينا الصبر عند الصلب والقطع وفي الاية فوايد الفائدة الاولى قوله افرغ علينا صبرا اكمل من قوله انزل علينا صبرا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية فكانهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه والفائدة الثانية ان قوله صبرا مذكور بصيغة التنكير وذلك يدل على تمام الكمال اي صبرا كاملا تاما كقوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي على حيوة كاملة تامة والفائدة الثالثة ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم ثم انهم طلبوه من الله وذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بتخليق الله وقضائه قال القاضي انما سألوه تعالى الالطاف التي تدعوهم الى الثبات والصبر وذلك معلوم في الادعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك لان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس الا من قبل الله تعالى فيكون الكل من الله تعالى واما قوله وتوفنا مسلمين معناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى وفيه مسئلتان

المسألة الاولى

احتج اصحابنا على ان الايمان والاسلام لا يحصل الا بخلق الله تعالى ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة يحملونه على الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق

المسألة الثانية

احتج القاضي بهذه الاية على ان الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا امنا بايات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا الاسلام هو ذلك الايمان وذلك يدل على ان احدهما هو الاخر

قوله تعالى

اعلم ان وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى وما اخذه وما حبسه بل خلى سبيله فقال له قومه اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض واعلم ان فرعون كان كلما راى موسى عليه السلام اخافه اشد الخوف فلهذا السبب لم يتعرض له الا ان القوم لم يعرفوا ذلك فحملوه على اخذه وحبسه وقوله ليفسدوا في الارض اي يفسدوا على الناس دينهم الذي كانوا عليه واذا افسدوا عليهم ذلك توصلوا بذلك الى اخذ الملك اما قوله ويذرك فالقراءة المشهورة فيه بالنصب وذكر صاحب الكشاف فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون قوله ويذرك عطف على قوله ليفسدوا لانه اذا تركهم ولم يمنعهم كان ذلك مؤديا الى تركه وترك الهته فكانه تركهم لذلك وثانيها انه يجاب الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة الم اك جارك ويكون بيني وبينك المودة والاخاء والتقدير اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض فيذرك والهتك قال الزجاج المعنى ايكون منك ان تذر موسى وان يذرك موسى وثالثها انتصب باضمار ان تقديره اتذر موسى وقومه ليفسدوا وان يذرك والهتك قال صاحب الكشاف وقرئ ويذرك والهتك بالرفع عطفا على اتذر بمعنى اتذره ويذرك اي انطلق له ذلك او يكون مستانفا وحالا على معنى اتذره ويذرك والهتك وقرا الحسن ويذرك بالجزم وقرا الحسن ويذرك بالنون والنصب اي يصرفنا عن عبادتك فيذرها اما قوله والهتك قال ابو بكر بن الانباري كان ابن عباس ينكر قراءة العامة ويقرا والاهتك اي عبادتك ويقول ان فرعون كان يعبد ولا يعبد وبه قرا ابن مسعود والضحاك واما قراءة العامة والهتك فالمراد جمع اله وعلى هذا التقدير فقد اختلفوا فيه فقيل ان فرعون كان قد صنع لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها وقال انا ربكم الاعلى ورب هذه الاصنام فذلك قوله انا ربكم الاعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الاصنام واقول الذي خطر بالبال ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله تعالى ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بالضرورة بل الاقرب ان يقال انه كان دهريا منكرا لوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب واما المخدوم في العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله انا ربكم الاعلى اي انا مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم وقوله ما علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم لكم احدا يجب عليكم عبادته الا انا واذا كان مذهبه ذلك لم يبعد ان يقال انه كان قد اتخذ اصناما على صور الكواكب يعبدها ويتقرب اليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك والهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم ارادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على اخذ موسى عليه السلام وحبسه وانزال العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام ولكنه قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون وفيه مسائل

المسألة الاولى

قرا نافع وابن كثير سنقتل بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على التكثير يعني ابناء بني اسرائيل ومن امن بموسى

المسألة الثانية

المعنى ان موسى انما امكنه الاستيلاء بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بان نقتل ابناء بني اسرائيل ونستحيي نساءهم ثم بين انه قادر على ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون والمقصود منه انه انما ترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو اراد بهم البطش لقدر عليه كانه يوهم قومه انه انما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه ولعدم خوفه منه واختلف المفسرون فمنهم من قال كان يفعل بهم كما فعله ابتداء عند ولادة موسى ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على ان هذا التهديد وقع في غير الزمان الاول ثم حكى تعالى عن موسى انه قال لقومه استعينوا بالله واصبروا وهذا يدل على ان الذي قاله الملأ لفرعون والذي قاله فرعون لهم قد عرفه موسى ووصل اليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فههنا امرهم بشيئين وبشرهم بشيئين اما اللذان امر موسى عليه السلام بهما فالاول الاستعانة بالله والثاني الصبر على بلاء الله وانما امرهم بالاستعانة بالله وذلك لان من عرف انه لا مدبر في العالم الا الله انشرح قلبه بنور معرفة الله وحينئذ يسهل عليه انواع البلاء لانه يرى عند نزول البلاء انه انما حصل بقضاء الله وتقديره فاستعداده بمشاهدة قضاء الله خفف عليه انواع البلاء اما اللذان بشر بهما فالاول قوله ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده وهذا اطماع من موسى قومه في ان يورثهم الله ارض فرعون بعد اهلاكهم وذلك معنى الارث وهو جعل الشي للخلف بعد السلف والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل المراد امر الاخرة فقط وقيل المراد من العاقبة امر الدنيا فقط وهو الفتح والنصر والظفر على الاعداء وقيل المراد مجموع الامرين الدنيا والاخرة وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى الله وخافه فالله تعالى يعينه في الدنيا والاخرة قوله تعالى قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم

ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون واعلم ان موسى عليه السلم لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد
خافوا وفزعوا وقالوا قد اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بني اسرائيل كانوا قبل مجي موسى مستضعفين في الارض
في يد فرعون فكان ياخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم فلما
بعث الله موسى قوي رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم
وقالوا هذا الكلام فان قيل اليس هذا القول يدل على انهم كرهوا مجي موسى وذلك يوجب كفرهم والجواب ان موسى لما
جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا انها تزول على الفور فلما راوا انها ما زالت رجعوا اليه في معرفة كيفية ذلك الوعد
فبين موسى عليه السلم ان الوعد بازالتها لا يوجب الوعد بازالتها في الحال وبين لهم انه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت
الذي قدر له والحاصل ان هذا ما كان نفرة عن مجي موسى بالرسالة بل كان استكشافا لكيفية واعلم ان القوم لما
ذكروا ذلك قال موسى عسى ربكم وقال سيبويه عسى طمع واشفاق قال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب
ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان لفظة عسى هاهنا ليس كلام الله بل هو حكاية عن كلام موسى الا انا نقول مثل هذا
الكلام اذا صدر عن الرسول وظهرت حجة نبوته بالمعجزات القاهرة افاد قوة النفس وازال ما خامرها من الانكسار
والضعف فقوى موسى عليه السلم قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم
ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله واعلم ان النظر قد يراد به الفكر
الذي يفيد العلم وهو على الله محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو على الله محال وقد يراد به
الانتظار وهو على الله محال وقد يراد به ايضا الانتظار وهو على الله محال وقد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ هاهنا
عليها قال الزجاج اي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لان الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وانما يجازيهم على ما يقع
منهم فان قيل اذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفا في قوله فينظر للتعقيب فيلزم ان تكون رؤية الله
لتلك الاعمال متاخرة عن حصول تلك الاعمال وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا معنى ذلك تعلق رؤية الله
بتلك الاشياء والتعلق نسبة حادثة والنسبة والاضافة لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية
في ذات الله تعالى

قوله تعالى

ولقد اخذنا ال فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون

اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى انه قال لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم لا جرم بدا هاهنا بذكر ما انزله بفرعون وقومه
من المحن حالا بعد حال الى ان وصل الامر الى الهلاك منبها للمكلفين على الزجر عن الكفر والتمسك بتكذيب الرسل
خوفا من نزول هذه المحن بهم فقال ولقد اخذنا ال فرعون بالسنين وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

السنين جمع السنة قال ابو علي الفارسي السنة على معنيين احدهما يراد بها الحول والثاني يراد بها الجدب
وهو خلاف الخصب فما اريد به الجدب هذه الاية وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم سنين كسني يوسف وقال عمر رضي الله عنه
انا لا نقطع في عام السنة فلما كان السنة يعني بها الجدب اشتقوا منها كما تشتق من الجدب فقيل اسنتوا كما يقال اجدبوا قال
الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف قال ابو زيد وبعض العرب يقول هذه سنين ورايت سنينا فتعرب النون
ونحوه قال الفراء ومنه قول الشاعر دعاني من نجد وان سنينه لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا قال الزجاج السنين
في كلام العرب الجدوب يقال مستهم السنة ومعناه جدب السنة وشدة السنة اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون اخذنا
ال فرعون بالسنين يريد الجوع والقحط عاما بعد عام فالسنون لاهل البوادي ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال لعلهم
يذكرون وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

ظاهر هذه الاية انه تعالى انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان
يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد الى الانقياد والعبودية وذلك لان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل عليه
قوله واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض

المسئلة الثانية

قال القاضي هذه الاية تدل على انه تعالى اراد منهم ان يتذكروا لا ان يقيموا على ما هم عليه من الكفر اجاب الواحدي عنه
بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القران لا بمعنى انه تعالى يمتحنهم لان ذلك على الله محال بل بمعنى انه تعالى عاملهم معاملة
تشبه الابتلاء والامتحان فكذا هاهنا ثم بين تعالى ان عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم
فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة العشب والخصب والثمار والمواشي والسعة في الرزق
والعافية والسلامة وقالوا لنا هذه اي نحن مستحقوها على العادة التي جرت من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا
انه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه وقوله وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلا يطيروا

بموسى ومن معه اي يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا هذا الشر بشوم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين و
قوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا فادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله
الا انما طائرهم عند الله في الطائر قولان الاول قال ابن عباس يريد شومهم عند الله اي من قبل الله اي انما جاءهم الشر بقضاء
الله وحكمه فالطائر هاهنا الشوم ومثله قوله تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله
قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا مذ اتانا
قال الازهري قيل للشوم طائر وطير لان العرب كان من شانها عيافة الطير وزجرها والتطير ببارحها وبنعيق غرابها واخذها
ذات اليسار اذا اثاروها فسموا الشوم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم الله تعالى على لسان رسوله ان طيرتهم
باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب
مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة قال مولانا رضي الله عنه
ولا بد من ذكر فرق بين البابين والاقرب ان يقال ان الارواح الانسانية اصفى واقوى من الارواح البهيمية والطيرية
فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة
فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال القول الثاني في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي
حظهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم والعرب تقول اطرت المال
وطيرته بين القوم فصار لكل منهم سهمه اي حصل له ذلك السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم من خير
او شر فهو بقضاء الله وبتقديره ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من الله لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الاسباب
المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره والحق ان الكل من الله لان كل موجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته
والواجب لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله
فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله

قوله تعالى

وقالوا مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ايات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين

اعلم انه تعالى حكى عنهم في الاية الاولى انهم بجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم
لا الى قضاء الله وقدره ثم حكى عنهم في هذه الاية نوعا اخر من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات
وبين السحر وجعلوا جملة الايات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر وقالوا لموسى انا لا نقبل منها شيئا البتة
وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

في كلمة مهما قولان الاول ان اصلها ما ما فما
الاولى ما الجزاء والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم اما ومتى ما وكيف ما
كقوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب وهو كقوله ان تثقفنهم ثم ابدلوا من الف ما الاولى هاء كراهية لتكرار اللفظ
فصار مهما هذا قول الخليل والبصريين والثاني وهو قول الكسائي الاصل مه التي بمعنى الكف اي اكفف دخلت
ما على ما التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فهو كذا وكذا

المسئلة الثانية

قال ابن عباس ان القوم لما قالوا لموسى مهما تاتنا به من اية من ربك فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة
فكان موسى عليه السلم رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له فارسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا
سبتا الى سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون
واستغاثوا به فارسل الى موسى عليه السلم فقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت هذا
العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا لا امنا بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات
ما لم ير مثله قط فقالوا هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا
العهد فارسل الله عليهم الجراد فاكل النبات وعظم الامر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس ووقع بعضها على بعض
في الارض ذراعا فاكلت النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى فارسل الله تعالى ريحا فاحتمل الجراد فالقاه في البحر
فنظر اهل البقية من كلاهم وزرعهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله بعد ذلك عليهم
القمل سبتا الى سبت فلم يبق في ارضهم عود اخضر الا اكلته فصاحوا وسالوا موسى ربه فارسل الله عليها ريحا حارة
فاحرقتها واحتملتها الريح والقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل
الدامس ووقع في النبات والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا
له لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله تعالى فامات الضفادع وارسل عليها المطر فاحتملها الى البحر

ثم اظهروا الكفر والعناد فارسل الله عليهم الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل كانوا يجدون الماء
العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا وركب فرعون واشراف قومه الى اشراف بني اسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر
فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا الدم فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز الى
اخر الاية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وقد وقع في الفاظها اختلافات اما الطوفان فقال الزجاج
الطوفان من كل شيء ما كان كثيرا محيطا مطيفا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذلك
القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان وقال الاخفش هو فعلان من الطوف لانه يطوف بالشيء قال والواحد
في القياس طوفانة وقال المبرد الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب له واحد اذا عرفت
هذا فنقول الاكثرون على ان الطوفان المطر الكثير على ما رويناه عن ابن عباس وروى عطا عنه انه قال الطوفان
هو الموت وروى الواحدي باسناده خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطوفان الموت وهذا القول
مشكل لانهم لو اميتوا لم يكن لارسال ساير انواع العذاب عليهم فايدة بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت
على حصول اسباب الموت مثل المطر الشديد او السيل العظيم او غيرهما واما الجراد فهو معروف والواحد جرادة
ونبت مجرود قد اكل الجراد ورقه وقال اللحياني ارض جردة ومجرودة واصل هذا كله من الجرد وهو اخذك الشيء
عن الشيء لا على سبيل البحث والسحق ومنه يقال للثوب الذي قد ذهب زئبره جرد وارض جرداء لا نبات فيها
واما القمل فقد اختلفوا فيه قيل هو الذباب الصغار الذي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن سعيد بن جبير
هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فياكل السنبلة وهي غضة قبل
ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبلة له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اعفر
فضربه موسى بعصاه فصار قملا فاخذت في ابشارهم واشعارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه
الجدري فصاحوا وصرخوا وفزعوا الى موسى فرفع عنهم فقالوا قد تيقنا الان انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن
لك ابدا وقرا الحسن القمل بفتح القاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه ونقل صاحب الكشاف انه قيل سلط
الله عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الايات واما قوله ايات
مفصلات ففيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات ظاهرات لا يشكل على عاقل انها من ايات الله التي لا يقدر عليها
غيره وثانيها مفصلات اي فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه احوالهم وينظر ايقبلوا الحجة والدليل ام يستمرون
على الخلاف والتقليد قال المفسرون كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر
فهذا معنى قوله ايات مفصلات قال الزجاج وقوله ايات منصوب على الحال فاستكبروا اي ترفعوا عن عبادة الله وكانوا
قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب ونقل ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة
بقوم فرعون وكان بنو اسرائيل منها في امان وفراغ ولا شك ان كل واحد منها فهو بنفسه معجز واختصاصه بالقبطي دون
الاسرائيلي معجز ظاهر اخر فان قال قائل لما علم الله من حال اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفايدة
في توالبها واظهار الكثير منها وايضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق والجواب اما
على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح فلعله علم من قوم موسى ان
بعضهم كانوا يؤمنون عند ظهور تلك المعجزات الزايدة وعلم من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان احدا منهم لا يزداد بسبب
ظهور تلك المعجزات الزايدة الا كفرا فظهر الفرق

قوله تعالى **ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون**

اعلم انا ذكرنا الرجز عند قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء في سورة البقرة
وهو اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب
الذي كان نازلا وقال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب السادس اصابهم فمات به من القبط
سبعون الف انسان في يوم واحد فتركوا غير مدفونين واعلم ان القول الاول اقوى لان لفظ الرجز لفظ محلى بالالف
واللام فينصرف الى المعهود السابق وههنا المعهود السابق هو الانواع الخمسة التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك
فيه فحمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه
من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدايد يفزعون اليه فزع الامة
الى نبيها ويسالونه ان يسال ربه رفع ذلك العذاب عنهم وذلك يقتضي انهم سلموا له كونه نبيا مجاب الدعوة

ثم

ثم بعد زوال تلك الشدايد يعودون الى تكذيبه والطعن في نبوته وانه انما يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه
يظهر انهم يناقضون انفسهم في هذه الاقاويل واما قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك قال صاحب الكشاف
ما في قوله بما عهد عندك مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة وفي هذه الباء وجهان الاول انها متعلقة
بقوله ادع لنا ربك متوسلا اليه بعهده اليك عندك والوجه الثاني في هذه الباء ان تكون قسما وجوابها قوله
لنؤمنن اي اقسمنا بعهد الله عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك قوله ولنرسلن معك بني اسرائيل كانوا قد
اخذوا بني اسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى على تاديته بكشف العذاب عنهم الايمان به والتخلية
عن بني اسرائيل وارسالهم معه يذهب بهم اين شاء وقوله فلما كشفنا عنهم العذاب الرجز الى اجل هم بالغوه والمعنى
انا ما ازلنا عنهم العذاب مطلقا وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الاوقات بل انما ازلنا عنهم العذاب الى اجل معين
وعند مجي ذلك الاجل لا يزيل عنهم العذاب بل يهلكهم به وقوله اذا هم ينكثون جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم
فاجاوا النكث وبادروه ولم يؤخروه وكما كشفنا عنهم نكثوا

قوله تعالى **فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين الاية**

واعلم انه تعالى لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات فكذبوا ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل
الموقت انتقم منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم البحر قال
صاحب الكشاف اليم البحر الذي لا يدرك قعره وقيل هو لجة البحر ومعظم مائه واشتقاقه من التيمم لان
المستنفعين به يقصدونه وبين تعالى بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لهذا التكذيب وكانوا
عنها غافلين اختلفوا في الكناية في قوله عنها فقيل انها عايدة الى النقمة التي دل عليها قوله فانتقمنا والمعنى
وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل الكناية عايدة الى الايات وهو اختيار الزجاج قال لانهم كانوا لا يعتبرون
بالايات التي تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان ولانه يحصل باختياره فكيف جاء الوعيد
على الغفلة قلنا المراد بالغفلة ههنا الاعراض عن الايات وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها حتى صاروا
كالغافلين عنها فان قيل اليس قد ضموا الى التكذيب والغفلة معاصي كثيرة فكيف يكون الانتقام
لهذين دون غيرهما قلنا ليس في بيان انه تعالى انتقم منهم لهذين دلالة على نفي ما عداه والاية تدل
على ان الواجب في الايات النظر فيها فلذلك ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم

قوله تعالى **واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمت ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون**

اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرائيل
قوله عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فههنا لما بين اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة
بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات وهو انه تعالى اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون
والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم وياخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة
واختلفوا في معنى مشارق الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربها لانها هي التي كانت تحت
فرعون وايضا قوله التي باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام والقول الثاني
ان المراد جملة الارض ومشارقها ومغاربها وذلك لانه خرج من بني اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض ههنا
اسم للجنس وقوله وتمت كلمت ربك الحسنى على بني اسرائيل قيل المراد من كلمة ربك الحسنى قوله ونريد ان نمن على الذين استضعفوا
في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تانيث الاحسن صفة للكلمة ومعنى تمت على بني اسرائيل مضت عليهم واستمرت من قولهم
تم عليه الامر اذا مضى عليه وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الارض
وانما كان الانجاز تماما للكلام لان الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله بما صبروا
اي انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به حاثا على الصبر ودالا على ان من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه ومن قابله
بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج وقرا عاصم في رواية وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من ايات ربه الكبرى وقوله
ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون دمارا اي هلكوا وقوله ما كان يصنع فرعون وقومه
وما كانوا يعرشون من الجنات ومنه قوله وهو الذي انشا جنات معروشات وقيل ما كانوا يعرشون من الابنية المشيدة في السماء
كصرح هامان وغيره وقرئ يعرشون بالكسر والضم وذكر اليزيدي ان الكسر افصح قال صاحب الكشاف والمعنى انه قرا

بعض الناس يعرشون من عريش الاشجار وما اخسبه الا تصحيفا منه وهذا اخر ما ذكر الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بايات الله

قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما بين انواع نعمه على بني اسرائيل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم وديارهم اتبع ذلك بالنعمة العظمى وهي ان جاوز بهم البحر مع السلامة وقد بين الله في سائر السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة وذلك لا يكون الا بان فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا فبين ان بني اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا لموسى اجعل لنا الها كما لهم الهة ولا شك ان القوم لما شاهدوا المعجزات القاهرة التي اظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ثم شاهدوا ان الله تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الخلافة اما قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر يقال جاوز الوادي اذا قطعه وخلفه وراء ظهره وقرئ وجوزنا اي اجزنا يقال اجاز المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج يواظبون عليها ويلازمونها يقال لكل من لزم شيئا وواظب عليه عكف يعكف ويعكف ومن هذا قيل لملازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالرقة وقال ابن جريج كانت تلك الاصنام تماثيل بقر وذلك اول شان قصة العجل ثم حكي عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة واعلم ان من المستحيل ان يقول العاقل لموسى اجعل لنا الها وخالقا ومدبرا لان الذي يحصل بجعل موسى وتكوينه لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا له ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب انهم طلبوا من موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها الى الله تعالى وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الاوثان حيث قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اذا عرفت هذا فلقائل ان يقول لم كان هذا القول كفرا فنقول اجمع كل الانبياء عليهم السلام على ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه الها للعالم او اعتقد فيه ان عبادته تقربه الى الله لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والاكرام فان قيل فهذا القول صدر من كل بني اسرائيل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى عليه السلام السبعون المختارون وكان فيهم من يترفع عن مثل هذا السؤال الباطل ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه اجابهم فقال انكم قوم تجهلون وتقرير هذا الجهل ما ذكرنا ان العبادة غاية التعظيم فلا تليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهو خلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل وخلق الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه الاشياء ليس الا الله سبحانه فوجب ان لا تليق العبادة الا به فان قالوا اذا كان مرادهم بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله سبحانه فما الوجه في قبح هذه الاشياء العبادة قلنا فعلى هذا التقدير لم يتخذوها الهة اصلا وانما جعلوها كالقبلة وهو ينافي قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة واعلم ان ما في قوله كما لهم يجوز ان يكون مصدرية اي كما ثبت لهم الهة ويجوز ان يكون مصدرية موصولة وفي قوله لهم ضمير يعود اليه والهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي هو لهم الهة ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث التبار الهلاك تبر الشيء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ومنه قوله تعالى ويتبروا ما علوا تتبيرا ويقال للذهب المنكسر المتفتت التبر فقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدمر وقوله وباطل ما كانوا يعملون قيل البطلان عدم الشيء اما بعدم ذاته او بعدم فائدته ومقصوده والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر وتحقيق القول في هذا الباب ان المقصود من العبادة ان تصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله في القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله واذا ثبت هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل وضائع وسعي في تحصيل ضد الشيء ونقيضه لانا بينا ان المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله في القلب والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضد الغرض ونقيضا للمطلوب

قوله تعالى قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين

اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام انهم قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي سبب للخسران والهلاك وثالثها انه قال وباطل ما كانوا يعملون اي هذا العمل الشاق لا يفيدكم نفعا في الدنيا والدين ورابعها ما ذكره في هذه الاية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم وهو المراد من قوله

وهو فضلكم على العالمين فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي يقال بغيت فلانا شيئا وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي انتصاب قوله الها وجهان احدهما الحال كانه قال اطلب لكم غير الله معبودا ونصب غيره في هذا الوجه على المفعول به وثانيهما ان ينصب الها على المفعول به وغير على الحال المقدمة التي لو تاخرت لكانت صفة كما يقال ابغيكم الها غير الله وقوله وهو فضلكم على العالمين فيه قولان الاول المراد انه فضلهم على عالمي زمانهم الثاني انه تعالى خصهم بتلك الايات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ومثاله رجل تعلم علما واحدا واخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة

قوله تعالى

واذ انجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم

اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة البقرة والفائدة في ذكرها في هذا الموضع انه تعالى هو الذي انعم عليكم بهذه النعمة فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله

قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال موسى لاخيه هارون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ووعدنا والباقون واعدنا

اعلم انه قد روي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما ياتون وما يذرون فلما هلك فرعون سال موسى ربه الكتاب فهذه الاية في بيان كيفية نزول هذه التوراة واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذلك تفصيل تلك الاربعين في هذه الاية فان قيل وما الحكمة ههنا في ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة كلام عاري من الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشر تكون اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فهو من وجوه الاول انه تعالى امر موسى بصوم ثلثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما اتم الثلاثين انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك فاوحى الله اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك فامره الله تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ذي الحجة الوجه الثاني في فائدة هذا التفصيل ان الله تعالى امره بصوم ثلثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه من الله تعالى ثم انزلت التوراة عليه في العشر وكلمه ايضا فيه فهذا هو الفائدة في تفصيل الاربعين الى الثلاثين والى العشرة والوجه الثالث ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني في سورة طه بما دل على ان موسى بادر الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثري فجاز ان يكون موسى اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما اعلمه الله خبر قومه مع السامري رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله ثم عاد الى الميقات في عشرة اخر فتم اربعين ليلة الوجه الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني حضره المختارون معه ليسمعوا كلام الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين والجواب عن السؤال الثاني انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة لتوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل اتممناها بعشر من الثلاثين كانه كان عشرين ثم اتممه بعشر فصار ثلاثين فازال هذا الايهام اما قوله تعالى فتم ميقات ربه اربعين ليلة ففيه بحثان البحث الاول الفرق بين الميقات والوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشيء قدره مقدر ام لا البحث الثاني قوله اربعين ليلة منصوب على الحال اي تم بالغا هذا العدد واما قوله وقال موسى لاخيه هرون فعطف بيان لاخيه وقرئ بالضم على النداء وقوله اخلفني في قومي كن خليفتي فيهم واصلح كن مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بني اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه فان قيل ان هرون كان شريك موسى عليهما السلام في النبوة فكيف جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان اعلى حالا من خليفته ورد الانسان من منصبه الاعلى الى الادون يكون اهانة قلنا الامر وان كان كما ذكرتم الا انه كان موسى عليه السلام هو الاصل في تلك النبوة فان قيل لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل الا الاصلاح فكيف وصاه بالاصلاح قلنا المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي

قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين

اعلم انه تعالى لما بين الفايدة التي لاجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهي ان كلمه ربه وفي الاية مسايل شريفة مما له من العلوم
الالهية **المسئلة الاولى** دلت الاية على انه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس يختلفون في كلام الله فمنهم
من قال كلامه عبارة عن الحروف المولفة المنتظمة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والاصوات اما القايلون
بالقول الاول فالعقلاء والمحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كاينا بعد ان لم يكن وزعم الحنابلة والحشوية ان الكلام
المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا القول اخس من ان يلتفت اليه العاقل لو قلنا انه تعالى انما يتكلم
بهذه الحروف على الجمع او على التعاقب والتوالي والاول باطل لان هذه الكلمات المسموعة المفهومة انما تكون مفهومة
اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيدا البتة والثاني يوجب كونها
حادثة لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجي الثاني ينقضي الاول فالاول حادث لان كل ما ثبت وجوده فهو محدث
اذا ثبت هذا فنقول الناس هاهنا مذهبان الاول ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة هو ذات الله تعالى وهو
قول الكرامية والثاني ان محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثاني وهو
ان كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا قول اكثر اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قايمة ازلية
والقايلون بهذا القول اختلفوا في الشي الذي سمعه موسى عليه السلام فقالت الاشعرية ان موسى سمع تلك الصفة
الازلية الحقيقية قالوا وكما لا يبعد رؤية ذاته مع ان ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذا لا يبعد سماع كلامه مع ان
كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدي الذي سمعه موسى عليه السلم اصوات مقطعة وحروف مولفة قايمة
بالشجرة فاما الصفة الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلم البتة فهذا تفصيل مذاهب
الناس في سماع كلام الله تعالى **المسئلة الثانية** اختلفوا في انه تعالى كلم موسى وحده وكلمه مع اقوام اخرين
وظاهر الاية يدل على الاول لان قوله تعالى وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر
يدل على نفي الحكم عما عداه وقال القاضي السبعون المختارون سمعوا ايضا كلام الله تعالى قال لان الغرض احضارهم
ان يخبروا قوم موسى عليه السلام عما يجري هناك وهذا المقصود لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكليم الله تعالى
مع موسى على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلم فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره **المسئلة
الثالثة** قال اصحابنا هذه الاية تدل على ان الله تعالى سبحانه يجوز ان يرى لان موسى عليه السلام سال
الرؤية ولا شك ان موسى عليه السلام كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما
سالها وحيث سالها علمنا ان الرؤية جايزة على الله تعالى قال القاضي قال المحصلون من العلماء في ذلك اقوال اربعة
احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى عليه السلم ما عرف ان الرؤية غير جايزة على الله تعالى قال القاضي قال المحصلون
من العلما في ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى عليه السلم ما عرف ان الرؤية غير جايزة على الله تعالى
قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون عارفا بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا
على السمع وثانيها ان موسى عليه السلام سال الرؤية عن لسان قومه وقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسئلة عليه ويقولون
لن نومن لك حتى نرى ربك فسال موسى الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع منها ظهر ان ذلك لا سبيل اليه وذلك طريقة ابي علي وابي
هاشم وثالثها ان موسى عليه السلم سال ربه ما عنده معرفة اضطرار واهل هذا التاويل يختلفون فمنهم من يقول سال
ربه المعرفة الضرورية ومنهم من يقول بل ساله معرفة لظهور الايات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته
وان كانت من فعله كما نقول في معرفة اهل الاخرة وهذا الذي اختاره ابو القسم الكعبي ورابعها المقصود من هذا السوال
ان يذكر تعالى من الدلايل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتاكد الدليل العقلي بالدليل السمعي وتعاضد الدلايل
امر مطلوب للعقلا وهو الذي ذكره ابو بكر الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة في تاويل هذه المسئلة قال اصحابنا اما الوجه الاول
فضعيف ويدل عليه وجوه الاول اجماع العقلاء على ان موسى ما كان في علمه بالله اقل منزلة ومرتبة من اراذل المعتزلة فلما
كان كلهم قاطعين بامتناع الرؤية على الله وفرضنا ان موسى لم يعرف ذلك كان معرفته بالله اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة
وذلك باطل باجماع المسلمين الثاني ان المعتزلة يدعون العلم الضروري بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا
او في حكم المقابل فاما ان يقال ان موسى عليه السلم حصل له هذا العلم او لم يحصل له هذا العلم فان كان الاول كان تجويزه
لكونه تعالى مرئيا يوجب تجويزه لكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند
المعتزلة فيلزمكم كون موسى عليه السلام كافرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني فنقول لما كان العلم بان كل مرئي يجب ان يكون
مقابلا او في حكم المقابل علما بديهيا ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلم لزم ان يقال ان موسى
عليه السلم لم يحصل في حقه جميع العلوم الضرورية ومن كان كذلك فهو مجنون فيلزمكم الحكم بانه عليه السلم ما كان كامل العقل

بل كان مجنونا وذلك كفر باجماع الامة فثبت ان القول بان موسى عليه السلام ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض انه تعالى
ممتنع الرؤية يوجب احد هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا واما التاويل الثاني وهو انه عليه السلم انما
سال الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لقال موسى ارهم ينظروا
اليك ولقال الله تعالى لن يروني فلما لم يكن كذلك بطل هذا التاويل والثاني انه لو كان هذا السوال طلبا للمحال
لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة منعهم عنه بقوله انكم قوم تجهلون والثالث انه كان يجب على موسى اقامة
الدلايل القاطعة على انه تعالى لا تجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلايل عن هذا السوال فاما ان لا يذكر شيا من
تلك الدلايل البتة مع ان ذكرها كان فرضا متعينا كان هذا نسبة لترك الواجب الى موسى وانه لا يجوز والرابع ان اولئك
الاقوام الذين طلبوا الرؤية اما ان يكونوا قد امنوا بنبوة موسى او ما امنوا فان كان الاول كفاهم في الامتناع عن ذلك
السوال الباطل مجرد قول موسى فلا حاجة الى هذا السوال الذي ذكره موسى وان كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب
لانهم يقولون له لا نسلم ان الله تعالى منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله تعالى فثبت ان على كلا التقديرين لا فايدة
للقوم في قول موسى ارني انظر اليك واما التاويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون معنى
الاية ارني امرا انظر الى امرك ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سياق الاية يدل على بطلان هذا وهو قوله انظر اليك
قال لن تراني فسوف تراني فلما تجلى ربه ولا يجوز ان يحمل جميع هذا على حذف المضاف الثاني انه تعالى اراه من الايات
ما لا غاية بعدها كالعصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم واظلال الجبل فكيف يمكن بعد هذه الاحوال
طلب اية قاهرة ظاهرة والثالث انه عليه السلم كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة في هذه الحالة فكيف يليق به ان يقول
معها اظهر لي اية قاهرة ظاهرة تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا الكلام في غاية الفساد الرابع انه لو كان المطلوب
اية تدل على وجوده لاعطاه تلك الاية كما اعطاه ساير الايات ولكان لا معنى لمنعه من ذلك فثبت ان هذا القول فاسد
واما التاويل الرابع وهو ان يقال المقصود منه اظهار اية سمعية تقوي ما دل العقل عليه فهو ايضا بعيد لانه لو كان
المراد ذلك لكان الواجب ان يقول اريد يا الهي ان يقوى امتناع رويتك بوجوه زايدة على ما ظهر في العقل وحيث
لم يقل ذلك بل طلب الرؤية علمنا ان هذه التاويلات باسرها فاسدة **الحجة الثانية** من الوجوه المستنبطة من هذه
الاية الدالة على انه تعالى جايز الرؤية ان قوله تعالى لن تراني يدل على انه تعالى جايز الرؤية وذلك لانه تعالى لو كان
مستحيل الرؤية لقال لا اري الا ترى انه لو كان في يد رجل حجر فقال له انسان ناولني هذا لاكله فانه يقول هذا لا
يوكل ولا يقول لا تاكل ولو كان بدل الحجر تفاحة لقال له لا تاكل اي هذا مما يوكل ولكنك لا تاكله
فلما قال تعالى لن تراني ولم يقل لن اري علمنا ان هذا يدل على انه تعالى في ذاته جايز الرؤية **الحجة الثالثة** من الوجوه
المستنبطة من هذه الاية انه تعالى علق رؤيته على امر جايز والمعلق على الجايز جايز فيلزم كون الرؤية في نفسها جايزة وانما
قلنا انه تعالى علق رؤيته على امر جايز هو انه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل بدليل قوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني واستقرار الجبل بدليل قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني فاستقرار الجبل امر جايز الوجود في نفسه
واذا ثبت هذا وجب ان يكون رؤيته تعالى جايزة الوجود لانه لما كان ذلك الشرط امرا جايز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه
محال فبتقدير حصول ذلك الشرط اما ان يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية او لا يترتب عليه فان ترتب عليه حصول
الرؤية فقدح هذا في صحة قوله انه متى حصل ذلك الشرط فانه تحصل الرؤية وذلك باطل فان قيل انه تعالى علق
حصول الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا واستقرار الجبل حال حركته محال فثبت ان حصول الرؤية معلق على شرط
ممتنع الحصول لا على شرط جايز الحصول فلم يلزم صحة ما قلتموه والدليل على ان الشرط هو استقرار الجبل حال حركته لان
الجبل اما ان يقال انه حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان ساكنا او كان متحركا فان كان الاول لزم حصول
الرؤية بمقتضى الاشتراط وحيث لم يحصل علمنا ان الجبل في ذلك الوقت كان مستقرا ولما لم يكن مستقرا كان متحركا فثبت
ان الجبل حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان متحركا لا ساكنا فثبت ان الشرط هو كون الجبل مستقرا حال
كونه ساكنا فثبت ان الشرط هو كون الجبل مستقرا حال كونه ساكنا فثبت ان الشرط الذي علق الله على حصوله حصول الرؤية
هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا وانه شرط محال والجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حيث هو هو واعتبار
حاله انه متحرك او ساكن عنه وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع من ان يكون اعتبار حاله من حيث هو مغاير
لاعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشي لو اخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ولو اخذته
بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ولو اخذته من حيث انه هو مع قطع النظر عن كونه موجودا او معدوما كان
ممكن الوجود فكذا هاهنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت ان الذي

الذي جعل شرطا امر ممكن الوجود فكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر يكفي
فثبت ان القدر الذي جعل شرطا امر ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه **الحجة الرابعة**
من الوجوه المستنبطة من هذه الآية في اثبات جواز الرؤية قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي
هو الرؤية ويدل عليه وجهان الاول ان العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء وابصار الشيء يجلي له الا ان الابصار في
كونه تجليا اكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني المقصود من ذكر هذه الآية تقرير ان الانسان لا
يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي
ما ذكرناه والا لم يحصل هذا المقصود فثبت ان قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا هو ان الجبل لما رأى الله
اندكت اجزاؤه ومتى كان كذلك ثبت ان الله تعالى خلق للجبل الرؤية اقصى ما في الباب ان يقال الجبل جماد والجماد يمتنع ان يرى
شيئا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق في ذات الجبل الحيوة والعقل والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله
تعالى والدليل عليه انه تعالى قال يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحيوة والعقل فيه فكذا ههنا
فثبت بهذه الوجوه الاربعة دلالة هذه الآية على انه تعالى جائز الرؤية واما المعتزلة فقالوا انا بينا بالدلائل العقلية
والسمعية انه تعالى يمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر الى التأويلات اما دلائلهم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية
ضعفها وسقوطها فلا حاجة ههنا الى ذكرها واما دلائلهم السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله
تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في سورة الانعام ما في هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة واعلم
ان القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى لن تراني وتقرير الاستدلال ان يقال
هذه الآية تدل على ان موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لا في الدنيا ولا في يوم القيامة ومتى ثبت هذا ثبت ان احدا لا يراه
البتة ومتى ثبت هذا ثبت انه تعالى يمتنع ان يرى فهذه مقدمات ثلاث اما المقدمة الاولى فتقريرها من وجوه
الاول نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن للتأبيد قال الواحدي هذه دعوى باطلة على اهل اللغة وليس يشهد بصحته كتاب
معتبر ولا نقل صحيح قال اصحابنا الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت
يوم القيامة والثاني ان قوله تعالى لن تراني يتناول الاوقات كلها بدليل استثناء اي وقت اريد من هذه الكلمة
ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان تأثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب
على ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله لن افعل كذا يفيد تأكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي حاله كقوله تعالى لن
يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه
والسؤال انما وقع في تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدائم فلا فهذا
جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة واما المقدمة الثانية فقالوا القائل قائلان قائل يقول ان المؤمنين يرون الله تعالى
وموسى ايضا يراه وقائل ينفي الرؤية عن الكل اما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل
واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع نفى الصحة فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول خلاف الاجماع وهو
باطل واعلم ان بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية **الحجة**
الثانية للقوم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر عند سؤالها صعقا **الحجة**
الثالثة انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى وتنزيه الله
تعالى انما يكون عن النقائص والآفات فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات وذلك على الله ممتنع **والحجة الرابعة** قوله سبحانه
حكاية عن موسى لما افاق انه قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب والا لما تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام والا لما
قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جائزة الا انه عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الابرار سيئات
المقربين فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الآية والله اعلم **المسألة الرابعة**
في البحث عن الفاظ هذه الآية نقل عن ابن عباس انه قال جاء موسى ومعه السبعون فصعد موسى الجبل وبقي السبعون في اسفل الجبل
وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف
ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك وفي لفظ الآية سؤالات السؤال الاول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية
او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد
وعلى التقدير الثاني ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين احدهما انه يقتضي اثبات الجهة له والثاني ان تقليب
الحدقة الى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وهذا فاسد والجواب قوله ارني معناه اجعلني متمكنا
من رؤيتك حتى انظر اليك واراك والسؤال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر اليك والجوا

ان

جائز

ان النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه السؤال الثالث كيف اتصل الاستدراك
في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤية الله الا اذا قواه الله
بمعونته وتأييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق فهذا هو من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية
اما قوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا قال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت السيف
والمرآة اذا ازلت ما عليهما من الصدأ وقوله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين بغير تنوين اي جعله مدكوكا مع الارض يقال
دككت الشيء اذا دققته ادكه دكا والدك والدكاء والدكاوات الروابي تكون مع الارض ناشزة عليها فعلى هذا الدك مصدر والدكاء
اسم ثم ذكر الواحدي باسناده عن الاخفش في قوله جعله دكا كأنه قال دكه دكا مصدر مؤكد ويجوز جعله ذا دك وقال ومن قرأ دكاء
ممدودة اراد جعله دكاء اي ارضا مرتفعة وهو موافق لما روي عن ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا
قال الليث الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل فهو صعق ومن قال صعق قال فهو صعق
ومن قال صعق قال هو مصعوق ويقال ايضا صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض وفسروه
بالموت ومنه قوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق اصله من الصاعقة ويقال لها الصاقعة
من صقعه اذا ضربه على رأسه اذا عرفت هذا فنقول فسر ابن عباس قوله وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول
اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا يكاد يقال للميت قد افاق من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه افاق من غشيته
لان الله تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله سبحانك اي تنزيها لك من ان اسألك شيئا بغير اذنك
تبت اليك وفيه وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا الثاني تبت اليك من سؤال الرؤية بغير اذنك
وانا اول المؤمنين بانك لا ترى في الدنيا وقيل وانا اول المؤمنين بانه لا يجوز السؤال منك الا باذنك **قوله تعالى**

قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين

قال ابن عباس واعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله تعالى منها عدد الله تعالى عليه وجوه نعمه العظيمة التي
له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كأنه قال له ان كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق
صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى سائر انواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها والمقصود تسلية موسى عليه السلام
عن منع الرؤية وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جائزة على الله اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا
العذر حاجة واعلم ان الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس قال
ابن عباس يريد فضلتك ولما ذكر انه تعالى اصطفاه ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال برسالاتي وبكلامي
قرأ نافع وابن كثير برسالتي على الواحد والباقون على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد مرة ومن قرأ برسالتي فلان
الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة
قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام فان قيل فكيف اصطفاه على الناس برسالته مع ان كثيرا من الناس
ساواه في الرسالة قلنا انه تعالى بين انه خصه من دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير الواسطة وهذا المجموع
ما حصل لغيره واعلم ان الآية لما دلت على انه تعالى خصه بذلك الكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل التخصيص
ههنا لانه سمع ذلك الكلام بغير واسطة وانما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر لان من سمع
كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلا حالا واشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب ولما ذكر هذين النوعين
من النعمة العظيمة قال فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين يعني خذ هذه النعم ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية واشتغل
بشكر الفوز بهذه النعم واشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا **قوله تعالى**

وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين

اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال وكتبنا له في الالواح نقل صاحب
الكشاف عن بعضهم انه خر موسى صعقا يوم عرفة واعطاه الله التوراة يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها
وطولها انها كانت عشرة الواح وقيل سبعة وقيل لوحين وقال الواحدي انها كانت من زمرد جاء بها جبريل
وقيل من زبرجد خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السماء وقال وهب كانت من صخرة صماء
لينها الله لموسى عليه السلام وقيل ان طولها كانت عشرة اذرع واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب
به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل بدليل

فهي وجب القول به والا وجب السكوت عنه واما قوله من كل شيء فلا شبهة انه ليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي تقدمتها بقوله من كل شيء وذلك لانه تعالى قسمه الى ضربين احدهما موعظة كل ما ذكره الله تعالى من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد والوعيد ولما قرر ذلك اولا اتبعه بشرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة اي بعزيمة قوية ونية صادقة ثم امره الله تعالى ان يامر قومه بان ياخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في هذا التفصيل فائدة فلذلك قال بعض المفسرين ان التكليف كان على موسى اشد وكانه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلف الابلاغ والاداء وان كان مشاركا لقومه فيما عداه وفي قوله وامر قومك ياخذوا باحسنها سؤال وهو انه تعالى لما تعبد بكل ما في التوراة وجب كون الكل مامورا به وظاهر قوله ياخذوا باحسنها يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها الاول ان تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب كقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه فان قالوا فلما امر تعالى بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول نحمل امر الله بالاخذ بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الوجه الثاني في الجواب قال قطرب باحسنها اي بحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر الله اكبر وقول الفرزدق بيتا دعائمه اعز واطول الوجه الثالث في الجواب قال قطرب ياخذوا باحسنها قال بعضهم يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح واحسن هؤلاء الثلاثة الواجبات والمندوبات واما قوله ساريكم دار الفاسقين ففيه وجهان الاول ان المراد التهديد والوعيد على مخالفة امر الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا ان تكونوا منهم والثاني قال قتادة ساد خلكم الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وبما صاروا اليه من النكال قال الكلبي دار الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين اهلكهم الله والقول الثاني ان المراد الوعد والبشارة بانه تعالى سيورثهم ارض اعدائهم وديارهم

قوله تعالى ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة قوله ساريكم دار الفاسقين وذكر في هذه الاية ما يتعلق به فقال ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يمنع من الايمان ويصد عنه وذلك ظاهر قالت المعتزلة لا يمكن حمل الاية على ما ذكرتموه ويدل عليه وجوه الاول قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان قوله ساصرف يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف لانه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت ان الاية دالة على ان الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله والوجه الثاني ان قوله ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون مذكور على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على اقدامهم على الكفر ومعلوم ان العقوبة على الكفر بمثل ذلك الفعل المعاقب عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر الوجه الثالث انه تعالى لو صرفهم عن الايمان فكيف يمكن ان يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا فثبت ان حمل الاية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخرى فالاول قال الكعبي وابو مسلم الاصفهاني ان هذا الكلام تمام لما وعد الله موسى به من اهلاك اعدائه ومعنى صرفهم اهلاكهم فلا يقدرون على منع موسى من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الايمان بها وهو شبيه بقوله بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس واراد تعالى ان يمنع اعداء موسى من ايذائه ومنعه من القيام بما يلزمه في تبليغ النبوة والرسالة والوجه الثاني في التاويل ما ذكره الجبائي فقال ساصرف هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في اياتي من العز والكرامة المعدين للانبياء والمؤمنين وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم وذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم وتكبرهم على الله الوجه الثالث ان من الايات ايات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الايات فحينئذ يصرفهم الله عنها والوجه

يستمعون القول

الرابع ان الله تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الايات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم بحقها فاذا علم الله تعالى ذلك منه صح من الله تعالى ان يصرفهم عنها الوجه الخامس نقل عن الحسن انه قال ان من الكفار من يبالغ في كفره وينتهي الى الحد الذي اذا وصل اليه مات قلبه فالمراد من قوله ساصرف عن اياتي هؤلاء فهذا جملة ما قيل في هذا الباب وظهر ان هذه الاية ليس فيها دلالة قوية على ما نقول به من خلق الاعمال **المسئلة الثانية** معنى يتكبرون انهم يرون انهم افضل الخلق وان لهم من الحق ما ليس لغيرهم وهذه الصفة اعني التكبر لا تكون الا لله عز وجل لانه هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس لاحد فلا جرم يستحق كونه متكبرا وقال بعضهم التكبر اظهار كبر النفس على غيرها وصفة متكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في حق الله جل جلاله لانه يستحق اظهار التكبر على من سواه لان ذلك في حقه حق وفي حق غيره باطل وانه تعالى ذكره في هذه الاية قوله بغير الحق لان اظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق فان للمحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور التكبر على المتكبر صدقة اما قوله تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون بضم الراء وسكون الشين وقرى ابو عمرو وسماع الرشد بضم الراء الصلاح كقوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي صلاحا والرشد بفتحهما في الدنيا قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد مثل الحزن والحزن والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالفتحتين المصدر البحث الثاني الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم والعمل وسبيل الغي ما يكون مضاده ذلك ثم بين تعالى ان هذا الصرف انما كان لامرين احدهما كونهم مكذبين بايات الله والثاني كونهم غافلين عنها والمراد الغفلة والصبر على الاعراض عنها حتى صاروا بمنزلة الغافل عنها

قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما ذكر ما لاجله صرف المتكبرين عن اياته بقوله ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال اولئك المكذبين فقد كان يجوز انهم يختلفون في باب العقاب لان فيهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال جميعهم سواء كان متكبرا او متواضعا او كان قليل الاحسان فقال والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة يعني بذلك جحدهم للمعاد وجزائهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم محبطة والكلام في حقيقة الاحباط قد تقدم في سورة البقرة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى هل يجزون الا ما كانوا يعملون واحتج اصحابنا بهذه الاية على فساد قول ابي هاشم في ان تارك الواجب يستحق العقاب بمجرد ان لا يفعل الواجب وان لم يصدر منه فعل ضد ذلك الواجب قالوا هذه الاية تدل على انه لا جزاء الا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب ان لا يجازى عليه فثبت ان الجزاء انما حصل على فعل ضده واجاب ابو هاشم بانى لا اسمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال واجاب اصحابنا عن هذا الجواب بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجزي ويكفي في المنع عن المنهي وفي الحث على المامور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كان ذلك العقاب كافيا في الزجر عن ذلك الترك فكان جزاء فثبت انه لا سبيل الى الامتناع من تسميته جزاء

قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين الاية

المسئلة الاولى اعلم ان المراد من هذه الاية قصة اتخاذ السامري العجل وفيها مسائل قرا حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء واللام وتشديد الياء للاتباع كذلك والباقون حليهم بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي كثدي وثدي وقرا بعضهم من حليهم على التوحيد والحلي اسم ما يتحسن به من الذهب والفضة **المسئلة الثانية** قيل ان بني اسرائيل كان لهم عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط لذلك اليوم فلما اغرق الله القبط بقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطاعا فيهم ذا قدر وكانوا قد سالوا موسى ان يجعل لهم الها يعبدونه فصاغ السامري عجلا ثم اختلف الناس فقال قوم كان قد اخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فالقاه في جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما وظهر فيه خوار مرة واحدة فقال السامري هذا الهكم واله موسى وقال اكثر المفسرين من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا ووضع في جوفه انابيب على شكل مخصوص وكان قد وضع ذلك التمثال على مهب الرياح فكانت الريح تدخل في تلك الانابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل وقال اخرون انه جعل ذلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه من حيث لا يشعر به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب الكشاف هذا القول والناس قد يفعلون الان في هذه الصور التي تجرون فيها الماء على سبيل الفوارات ما يشبه ذلك فبهذا الطريق وبغيره ظهر الصوت من ذلك التمثال ثم القى الى الناس ان هذا العجل الههم واله موسى بقي في لفظ الاية سؤالات السؤال الاول لم قال واتخذ قوم موسى من حليهم عجلا جسدا والمتخذ هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الاول ان نسبة الفعل

البتة لأن رجلاً منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا والقائل والفاعل واحد والثاني أنهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكأنهم اجتمعوا عليه. السؤال الثاني لم قال من حليهم ولم يكن الحلي لهم وإنما حصلت في أيديهم على سبيل العارية. والجواب أنه لما أهلك الله قوم فرعون بقيت تلك الأموال في أيديهم وصارت ملكاً لهم كسائر أملاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك وأورثناها بني إسرائيل. السؤال الثالث هؤلاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى أو بعضهم. والجواب أن قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوه إلا هارون واحتج عليه بوجهين الأول عموم هذه الآية. والثاني قول موسى عليه السلام في هذه القصة رب اغفر لي ولأخي قال خص نفسه وأخاه بالدعاء وذلك يدل على أن من كان مغايراً لهما ما كان أهلاً للدعاء ولو بقوا على الإيمان لما كان الأمر كذلك. وقال آخرون بل كان فيهم في بني إسرائيل من ثبت على إيمانه وأن ذلك الكفر إنما وقع في قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون. السؤال الرابع هل انقلب ذلك التمثال لحماً ودماً على ما قاله بعضهم أو بقي ذهباً كما كان قبل ذلك. والجواب الذاهبون إلى الاحتمال الأول احتجوا على صحة قولهم من وجهين الأول قوله تعالى عجلاً جسداً له خوار والجسد اسم للجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل كثيف سواء كان من اللحم والدم أو لم يكن كذلك. الحجة الثانية أنه تعالى أثبت له خواراً وذلك إنما يتأتى في الحيوان. وأجيب عنه بأن ذلك الصوت لما أشبه الخوار لم يبعد إطلاق لفظ الخوار عليه. وقرأ علي عليه السلام جؤار بالجيم من جأر إذا صاح فهذا ما قيل في هذا الباب. واعلم أنه تعالى حكى عنهم هذا المذهب وهذه المقالة احتج على فساد كون ذلك العجل إلهاً بقوله ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً. وتقرير هذا الدليل أن هذا العجل لا يمكنه أن يكلمهم ولا يمكنه أن يهديهم إلى الصواب والرشد وكل من كان كذلك كان إما جماداً وإما حيواناً عاجزاً وعلى التقديرين فإنه لا يصلح للإلهية. واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن من لا يكون متكلماً ولا هادياً إلى السبيل لم يكن إلهاً لأن الإله هو الذي له الأمر والنهي وذلك لا يحصل إلا إذا كان متكلماً فمن لا يكون متكلماً لم يصح منه الأمر والنهي فلم يكن إلهاً. قالت المعتزلة هذه الآية تدل على أن شرط الإله أن يكون هادياً إلى الصدق والصواب فمن كان مضلاً عنه وجب أن لا يكون إلهاً. فإن قيل فهذا يوجب أنه لو صح أنه يتكلم ويهدي لجوز أن يتخذ إلهاً وإلا لما كان لإثبات ذلك كيفية فإنه لا يجوز أن يتخذ إلهاً فلا فائدة فيما ذكرتم. والجواب من وجهين الأول أنه لا يبعد أن يكون ذلك شرطاً لحصول الإلهية فيلزم من عدمه عدم الإلهية وإن كان لا يلزم من حصوله حصول الإلهية. الثاني كل من قدر على أن يكلمهم وعلى أن يهديهم إلى الخير والشر فهو الله والخلق لا يقدرون على وصف الهداية فأما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه إلا الله سبحانه. واعلم أنه ختم الآية بقوله وكانوا ظالمين أي كانوا ظالمين لأنفسهم حيث أعرضوا عن عبادة الله واشتغلوا بعبادة العجل.

قوله تعالى ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين الآية

اعلم أنهم اتفقوا على أن المراد من قوله سقط في أيديهم أنه اشتد ندمهم على عبادة العجل. واختلفوا في الوجه الذي لأجله حسنت هذه الاستعارة. فالأول قال الزجاج معناه سقط الندم في أيديهم أي في قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وإن كان من المحال حصول المكروه في اليد إلا أنهم أطلقوا في المكروه الواقع في القلب والنفس كونه واقعاً في اليد فكذا هاهنا. والوجه الثاني قال صاحب الكشاف إنما يقال لمن ندم سقط في يده لأن من شأن من اشتد ندمه أن يعض يده غماً فتصير يده مسقوطاً فيها لأن فاه قد وقع فيها. الوجه الثالث أن السقوط عبارة عن نزول الشيء من أعلى إلى أسفل ولهذا قال سقط المطر من فوق إلى تحت ولهذا السبب يقال للرجل إذا أخطأ كان ذلك منه سقطة شبهوا ذلك بالسقطة على الأرض فثبت أن إطلاق لفظ السقوط على الحاصلة على الندم جائز مستحسن بقي أن يقال فما الفائدة في ذكر اليد فنقول اليد هي الآلة التي بها يقدر الإنسان على الأخذ والضبط والحفظ فالنادم كأنه يتدارك الحالة التي لأجلها حصل له الندم ويشتغل بتلافيها فكأنه قد سقط في يد نفسه من حيث إنه بعد حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي. والوجه الرابع حكى الواحدي عن بعضهم أن هذا مأخوذ من السقيط وهذا وهو ما يغشى الأرض بالغدوات شبه الثلج يقال منه سقطت الأرض كما يقال من الثلج ثلجت الأرض وثلجنا أي أصابنا الثلج ومعنى سقط في يده أي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بأدنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شيء فصار هذا مثلاً لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة آخر أمره. والوجه الخامس قال بعض العلماء النادم إنما يقال سقط في يده لأنه يتحير في أمره ويعجز عن أعماله والآلة الأصلية في الأعمال في أكثر الأمر هي اليد والعاجز في حكم الساقط فلما قرن الساقط بالأيدي علم أن السقوط في اليد إنما حصل بسبب العجز التام ويقال في العرف لمن لا يهتدي لما يصنع ضل يده ورجله. والوجه السادس أن عادة النادم أن يطأطئ رأسه ويضع ذقنه على يده معتمداً عليها وتارة يضعها تحت ذقنه وينتظر من وجهه على هيئة لو نزعت سقط على وجهه

فكان اليد مسقوطاً فيها لتمكن السقوط فيها ويكون قوله سقط في أيديهم بمعنى سقط على أيديهم كقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل أي عليها. ثم قال تعالى ورأوا أنهم قد ضلوا أي قد تبينوا ضلالهم تبيناً كأنهم أبصروه بعيونهم قال القاضي يجب أن يكون المؤخر مقدماً لأن الندم والتحسر إنما يقعان بعد المعرفة فكأنه تعالى قال ولما رأوا أنهم قد ضلوا سقط في أيديهم لما نالهم من عظيم الحسرة. ويمكن أن يقال إنه لا حاجة إلى هذا التقديم والتأخير وذلك لأن الإنسان إذا صار شاكاً في أن العمل الذي أقدم عليه هل هو صواب أو خطأ فقد يندم عليه من حيث إن الإقدام على ما لا يعلم كونه صواباً أو خطأ غير جائز فعند ظهور هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك يتكامل العلم ويظهر أنه كان خطأ وفاسداً وباطلاً فثبت أن على هذا التقدير لا حاجة إلى التزام التقديم والتأخير ثم بين تعالى أنهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بأن الذي عملوه كان باطلاً أظهروا الانقطاع إلى الله تعالى فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين. وهذا كلام من اعترف بعظيم ما أقدم عليه وندم على ما صدر منه ورغب إلى ربه في إقالة عثرته ثم صدقوا من أنفسهم كونهم من الخاسرين إن لم يغفر لنا إلهنا وربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائبين كما قال آدم وحواء عليهما السلام وإن لم تغفر لنا وترحمنا.

قوله تعالى ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا ... أرحم الراحمين

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى**

اعلم أن قوله ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً لا يمنع من أن يكون رجوعهم من قبل من عبادة العجل ولا يوجب ذلك لجواز أن يكون عند الرجوع ومشاهدة أحوالهم صار كذلك فلهذا اختلفوا فيه فقال قوم إنه عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال أبو مسلم بل كان عارفاً بذلك من قبل وهذا أقرب ويدل عليه وجوه الأول أن قوله ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً يدل على أنه حال ما كان راجعاً كان غضبان أسفاً وهو إنما كان راجعاً إلى قومه قبل وصوله إليهم فدل هذا على أنه عليه السلام كان قبل وصوله إليهم عالماً بالحال. الثاني أنه تعالى ذكر في سورة طه أنه أخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات.

المسألة الثانية في الأسف قولان الأول أن الأسف الشديد الغضب وهو قول أبي الدرداء وعطاء عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم أي أغضبونا. والثاني وهو أيضاً قول ابن عباس والحسن والسدي أن الأسف الحزن وفي حديث عائشة أن أبا بكر رجل أسيف أي حزين. قال الواحدي والقولان متقاربان لأن الغضب من الحزن والحزن من الغضب فإذا جاءك ما تكره ممن هو دونك غضبت وإذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى إحدى هاتين الحالتين حزناً والأخرى غضباً فعلى هذا كان موسى غضبان على قومه لأجل عبادتهم العجل أسيفاً حزيناً لأن الله تعالى فتنهم وقد كان تعالى قال له إنا قد فتنا قومك من بعدك. أما قوله بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب إما أن يكون لعبدة العجل من السامري وأتباعه أو لوجوه بني إسرائيل وهم هارون عليه السلام والمؤمنون معه ويدل عليه قوله تعالى اخلفني في قومي وعلى التقدير الأول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله وعلى التقدير الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وهاهنا سؤالات. السؤال الأول أين ما تقتضيه بئس من الفاعل والمخصوص بالذم. والجواب الفاعل مضمر يفسره قوله ما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم. السؤال الثاني أي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني. والجواب معناه من بعد ما رأيتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه وإخلاص العبادة له أو من بعد ما كنت أحمل بني إسرائيل على التوحيد وأمنعهم من عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ومن حق الخلفاء أن يسيروا بسيرة المستخلفين. وأما قوله أعجلتم أمر ربكم فمعنى العجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لأن معناها عمل الشيء في أول أوقاته هكذا قاله الواحدي. ولقائل أن يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى وعجلت إليك رب لترضى. قال ابن عباس معنى أعجلتم أمر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له. وقال الحسن وعد ربكم من الأربعين وذلك أنهم قدروا أنه لم يأت على رأس الثلاثين ليلة فقد مات. وقال عطاء يريد أعجلتم سخط ربكم. وقال الكلبي أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر ربكم. ولما ذكر تعالى أن موسى عليه السلام رجع غضبان ذكر بعده ما كان ذلك الغضب موجباً له وهو أمران الأول أنه ألقى الألواح التي فيها التوراة ولما كانت تلك الألواح من أعظم مفاخره ثم إنه ألقاها دل ذلك على شدة الغضب لأن المرء لا يقدم على مثل هذا العمل إلا عند حصول الغضب المدهش. وروي أن التوراة كانت سبعة أسباع فلما ألقى الألواح تكسرت فرفع منها ستة أسباعها وبقي سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يرحم الله أخي موسى ما المخبر كالمعاين لقد أخبره الله

بغتة فوته فعرف ان ما اخبره ربه حق وانه على ذلك ليمسك على ما في يده ولقائل ان يقول ليس في القرآن الا انه القى الالواح
فاما انه القاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القرآن وانه جراءة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق الا بالانبياء والامر الثاني
ان الامور المتولدة عن ذلك الغضب قوله تعالى واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الموضع سؤالات لمن يقدح في عصمة
الانبياء يقولون انه اخذ براس اخيه يجره اليه وفي هذا الموضع سؤالان لمن يقدح في عصمة الانبياء ذكرناه في سورة طه مع الجواب
الصحيح وبالجملة فالطاعنون في عصمة الانبياء يقولون انه اخذ براس اخيه يجره اليه على سبيل الاهانة والاستخفاف والمثبتون
لعصمة الانبياء قالوا جر راس اخيه الى نفسه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة فان قيل فلماذا قال يا ابن ام ان
القوم استضعفوني قلنا الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بني اسرائيل ان موسى غضبان عليه كما انه غضبان
على عبدة العجل فقال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وما اطاعوني في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع
ما امنعهم به من هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي اعدائي فهم اعداؤك فان القوم يحملون هذا الفعل الذي تفعله على الاهانة لا على
الاكرام اما قوله تعالى يا ابن ام فاعلم انه قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ابن ام بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير
امي فحذف ياء الاضافة لان مبنى النداء على الحذف وبقي الكسرة على الميم ليدل على الاضافة كقوله يا عباد والباقون بفتح الميم في السورتين
وفيه قولان احدهما انهما جعلا اسما واحدا وبني لكثرة الاستعمال هذين الحرفين فصار بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وخمسة
عشر وثانيهما انه حذف الالف المبدلة من ياء الاضافة واصله يا ابن اما كما قال الشاعر يا ابنة عما لا تلومي واهجعي
وقوله ان القوم استضعفوني اي لم يلتفتوا الى كلامي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء اي اصحاب العجل ولا تجعلني مع القوم
الظالمين الذين عبدوا العجل اي لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك لهم على فعلهم فعند هذا قال موسى عليه السلام رب اغفر لي فيما
قدمت عليه من الغضب والجزع ولاخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين يعني
كيف يليق بك ان لا تدخلنا في رحمتك مع انك ارحم الراحمين واعلم ان تمام هذه السؤالات والجوابات في هذه القصة مذكور في
سورة طه **قوله تعالى** ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا وكذلك
نجزي المفترين والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم
اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح حال من عبد العجل واعلم ان المفعول الثاني
من مفعولي الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل الها ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار
فقالوا هذا الهكم واله موسى وللمفسرين في هذه الآية طريقان الاول ان المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى
هذا التقدير ففيه سؤال وهو ان اولئك الاقوام تاب الله عليهم بسبب انهم قتلوا انفسهم في معرض التوبة على ذلك الذنب فاذا تاب
الله عليهم فكيف يمكن ان يقال في حقهم انه سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا والجواب عنه ان ذلك الغضب انما حصل في الدنيا
لا في الآخرة وتفسير ذلك الغضب هو ان الله تعالى امرهم بقتل انفسهم والمراد بقوله وذلة في الحيوة الدنيا هو انهم قد ضلوا فذلوا فان
قالوا السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم الدنيا قلنا هذا الكلام حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره
بافتتان قومه واتخاذهم العجل واخبره في ذلك الوقت انه سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا على وقوعهم في القتل
وفي الذلة فصح هذا التاويل من هذا الاعتبار الطريق الثاني ان المراد من الذين اتخذوا العجل ابناؤهم الذين كانوا في زمان النبي صلى
الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير ففي الآية وجهان الاول ان العرب تعير الابناء بقبائح افعال الآباء كما تفعل ذلك في المناقب
يقولون للابناء فعلتم كذا وكذا وانما فعل ذلك من مضى من آبائهم كذلك ههنا وصف اليهود الذين كانوا يقولون في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل وان كان آباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بانهم سينالهم غضب من ربهم في الآخرة وذلة في الحيوة
الدنيا كما قال تعالى في حقهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة والوجه الثاني ان يكون التقدير ان الذين اتخذوا العجل اي الذين باشروا ذلك
سينالهم اي سينال اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه اما قوله تعالى وكذلك نجزي المفترين فالمعنى ان كل مفتر في دين الله
جزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن انس ما من مبتدع الا ويجد فوق راسه ذلة ثم قرا هذه الآية لان المبتدع
مفتر في دين الله اما قوله تعالى والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد ان من عمل السيئات فلا بد وان يتوب
عنها اولا وذلك بان يتركها ولا يرجع اليها ثم يؤمن بعد ذلك ثانيا يؤمن بالله ويصدق بانه لا اله غيره ان ربك من بعدها لغفور رحيم
وهذه الآية تدل على ان السيئات باسرها مشتركة في ان التوبة منها توجب الغفران لان قوله والذين عملوا السيئات يتناول الكل
والتقدير ان من اتى بجميع السيئات ثم تاب فان الله يغفرها له وهذا من اعظم ما يفيد البشارة والفرح للمذنبين **قوله تعالى**
ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون
واعلم انه تعالى كما بين لنا ما كان منه مع الغضب بين في هذه الآية ما كان منه عند سكون الغضب وفي قوله سكت

عن موسى الغضب اقوال الاول ان هذا الكلام خرج على قانون الاستعارة كان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك
كذا وكذا والق الالواح وخذ براس اخيك اليك فلما زال الغضب صار كانه سكت والقول الثاني وهو قول عكرمة ان المعنى
سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا ادخلت القلنسوة في راسي والمعنى ادخلت راسي في القلنسوة القول الثالث المراد
بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لان سكت بمعنى سكن واما صمت فمعناه سد
فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب **المسئلة الثانية** ظاهر الآية يدل على انه عليه السلام عرف ان اخاه
هرون عليه السلام لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال فيه رب اغفر لي ولاخي
وكان دعاؤه لاخيه منها بذلك على زوال غضبه عليه اخذ الالواح منبها به على زوال غضبه لان اوكد ما تعدد من امارات غضبه
ما فعله من الامرين فجعل ضد ذينك الفعلين كالعلامة لسكون غضبه **المسئلة الثالثة** قوله اخذ الالواح المراد
منه الالواح المذكورة في قوله والقى الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيئا منها لم يتكسر ولم يبطل وان الذي قيل من ان ستة
اسباع التورية رفعت الى السماء ليس الامر كذلك وقوله وفي نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب
حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما في الاصل الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما القى موسى
الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله الالواح وفيها نفس ما في الاولى فعلى هذا قوله وفي نسختها اي وفيما نسخ منها
واما ان قلنا ان الالواح لم تتكسر واخذها موسى باعيانها بعد ما القاها فلا شك انها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي ايضا
تكون نسخا على هذا التقدير وقوله هدى ورحمة اي هدى من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخائفين
من ربهم فان قيل التقدير للذين يرهبون ربهم فما الفائدة في قوله لربهم قلنا فيه وجوه الاول ان تاخر الفعل عن مفعوله يكسبه
ضعفا فدخلت اللام للتقوية ونظيره قوله للرؤيا تعبرون الثاني انها لام الاجل والمعنى الذين هم لاجل ربهم يرهبون لا رياء وسمعة
الثالث انه قد تزاد حرف الجر في المفعول وان كان الفعل متعديا كقولك قرات السورة وقرات بالسورة والقى يده والقى
بيده وفي القرآن الم يعلم بان الله يرى وفي موضع آخر ويعلمون ان الله هو الحق الرابع ان قوله لربهم اللام صلة تاكيد كقوله ردف لكم
وقد ذكرنا واشباه هذا في قوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم **قوله تعالى** واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي
الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين
في الآية مسائل

المسئلة الاولى الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير
فلما تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت الفا نحو قال وباع ولهذا السبب استوى لفظ الفاعل والمفعول فيهما مختار والاصل مختير
ومختير فقلبت الياء فيهما الفا فاستويا في اللفظ وتحقيق الكلام فيه ان تقول الاعضاء السليمة بحسب سلامتها الاصلية صالحة
للفعل والترك وصالحة للفعل وضده وما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع ان يصير مصدرا لاحد الجانبين دون الثاني
والا لزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فاذا حكم الانسان بان له في الفعل نفعا زائدا وصلاحا راجحا فقد حكم بان ذلك
الجانب خير له من ضده فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحا على الترك فلولا الحكم بان ذلك الطرف خيرا
من الطرف الآخر امتنع ان يصير الفعل راجحا على الترك فلولا الحكم بان ذلك الطرف خيرا من الطرف الآخر امتنع ان يصير فاعلا فلما كان
صدور الفعل عن الحيوان موقوفا على حكمه بان ذلك الفعل خير من تركه لا جرم سمي الفعل الحيواني فعلا اختياريا فان قيل فان الانسان
قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه من شاهق جبل مع انه يعلم ان ذلك ليس من الخيرات بل من الشرور فنقول ان الانسان لا يقدم على قتل
نفسه الا اذا اعتقد انه بسبب ذلك يتخلص عن ضرر اعظم من ذلك القتل والضرر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون خيرا لا شرا وعلى
هذا التقدير فالسؤال زائل **المسئلة الثانية** قال جماعة النحويين معناه واختار موسى من قومه فحذف كلمة من
ووصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا واخترت الرجال زيدا وانشدوا قول الفرزدق
ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجودا اذا هب الرياح الزعازع
قال ابو علي والاصل في هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى الى المفعول الثاني بحرف جر ثم يتسع فيحذف حرف الجر فيتعدى الى المفعول الثاني
من ذلك قولك اخترت من الرجال زيدا ثم يتسع فيقال اخترت الرجال زيدا واستغفرت الله من ذنبي واستغفرت الله ذنبي قال الشاعر
استغفر الله ذنبا لست محصيه ويقال امرت زيدا بالخير وامرت زيدا الخير قال الشاعر امرتك الخير فافعل ما امرت به
وعندي فيه وجه آخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الجنس على ما هو
المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات **المسئلة الثالثة**
ذكروا ان موسى عليه السلام اختار من اثني عشر سبطا من كل سبط ستة فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا

فقال لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وروي انه لم يجد الا ستين شيخا فاوحى الله اليه ان يختار من الشباب عشرة
فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات **المسئلة الرابعة**
هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذي كلم الله موسى فيه وسأل موسى من الله الرؤية او الخروج الى موضع آخر فيه اقوال
للمفسرين الاول انه لميقات الكلام والرؤية قالوا انه عليه السلم خرج بهؤلاء السبعين الى طور سينا فلما دنا موسى من الجبل وقع
عليه عمود من الغمام حتى احاط بالجبل كله ودنا موسى ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا سجدا فسمعوه وهو
يكلم موسى يأمره وينهاه افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه طلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهي المراد من الرجفة المذكورة في هذه الآية فقال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة والقول الثاني ان المراد من هذا الميقات ميقات مغاير لميقات الكلام
وطلب الرؤية وعلى هذا القول فقد اختلفوا فيه على وجوه فالاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله موسى ان
يجمع السبعين ويحضروا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى ملك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى رب
لو شئت اهلكتهم من قبل واياي قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه احدها ان هؤلاء السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل عند اشتغالهم
بعبادة العجل وثانيها انهم ما بالغوا في النهي عن عبادة العجل وثالثها انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم فقالوا اعطنا
ما لم تعطه احدا قبلنا ولا تعطه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام فاخذتهم الرجفة واحتج القائلون بهذا القول على صحة
مذهبهم بامور الاول انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة العجل ثم اتبعها بهذه القصة وظاهر
الحال يقتضي ان تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة بلى لا ننكر انه يمكن ان يكون هذا عودا الى تتمة الكلام في القصة الاولى
الا ان اللائق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة الاولى الواحدة في موضع واحد ثم الانتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض
القصة ثم الانتقال منها الى قصة اخرى ثم الانتقال منها بعد تمامها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه
يوجب نوعا من الخبط والاضطراب والاولى صون كلام الله عنه الثاني ان في ميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هناك منكر الا انهم
قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة في هذه الآية انما حصلت بسبب ذلك القول لوجب ان يقول اتهلكنا بما يقوله السفهاء
منا فلما لم يقل موسى كذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا علمنا ان هذه الرجفة انما حصلت بسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب
اقدامهم على طلب الرؤية الثالث ان الله تعالى ذكر في ميقات الكلام والرؤية انه خر موسى صعقا وانه جعل الجبل دكا واما الميقات
المذكور في هذه الآية فانه تعالى ذكر ان القوم اخذتهم الرجفة وكيف يقال اخذته الرجفة وهو الذي قال لو شئت اهلكتهم من قبل
واياي واختصاص كل واحد من هذين الميقاتين بهذه الاحكام يفيد ظن ان احدهما غير الآخر واحتج القائلون بان هذا الميقات
هو ميقات الكلام وطلب الرؤية بان قال انه تعالى قال في الآية الاولى ولما جاء موسى لميقاتنا هو ميقات الكلام فدلت هذه
الآية على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات فلما قال في هذه الآية واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وجب
ان يكون هذا الميقات هو عين ذلك الميقات وجوابه ان هذا الدليل ضعيف ولا شك ان الوجه المذكور في تقوية القول الاول
اقوى والوجه الثالث في تفسير هذا الميقات ما روي عن علي عليه السلم انه قال ان موسى وهرون انطلقا الى سفح جبل فنام
هرون فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه هو الذي قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله وقال
ما قتلني احد فاخذتهم الرجفة هنالك فهذا جملة ما قيل في هذا الباب **المسئلة الخامسة** اختلفوا في
تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدي قال موسى يا رب كيف ارجع الى بني اسرائيل وقد اهلكت خيارهم ولم
يبق معي منهم رجل واحد فماذا اقول لبني اسرائيل وكيف يأمنوني على احد منهم فاحياهم الله فمعنى قوله لو شئت اهلكتهم من قبل واياي ان
موسى خاف ان يتهمه بنو اسرائيل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لو شئت اهلكتنا قبل خروجنا للميقات
فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهمونني والقول الثاني ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما رأوا تلك الحالة
المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف موسى عليه السلم الموت فعند ذلك
بكى ودعا فكشف الله عنهم تلك الرجفة اما قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن
موسى ان الله تعالى يهلك قوما بذنوب غيرهم فيجب تأويل الآية وفيه وجهان الاول انه استفهام بمعنى الجحد واراد انك لا
تفعل ذلك كما تقول أتهين من خدمك اي لا تفعل ذلك قال المبرد هذا استفهام استعطاف اي لا تهلكنا واما قوله ان هي
الا فتنتك فقال الواحدي الكناية في قوله هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند والمعنى ان تلك
الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان
الكل من الله فقال تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الآية من الحجج الظاهرة على القدرية التي
لا يبقى لهم معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للجبرية بهذه الآية لانه تعالى لم يقل تضل بها من تشاء من عباده عن الدين ولانه تعالى

قال

قال تضل بها اي بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الآية على التأويل فاما قوله ان هي الا فتنتك
فالمعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها واما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه
الاول تهدي بهذا الامتحان من تشاء الى الجنة والثواب بشرط ان يؤمن ذلك المكلف ويبقى على الايمان وتعاقب من
تشاء بشرط ان لا يؤمن او ان آمن لكن لا يصبر عليه والثاني ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك والتعذيب اي تهلك من تشاء
بهذه الرجفة وتصرفها عمن تشاء الثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل
جاز ان يضاف اليه واعلم ان هذه التأويلات متعسفة والدلائل العقلية دالة على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرنا
وتقريرها من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر لا يترجح تأثيرها في احد الطرفين على تأثيرها في الطرف
الآخر الا لاجل داعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله وعند حصول الداعية يجب الفعل واذا ثبت هذه المقدمات
ثبت ان الهداية من الله تعالى وان الاضلال من الله الثاني ان احدا من العقلاء لا يريد الا الايمان والحق والصدق
فلو كان الامر باختياره وقصده لوجب ان يكون كل احد مؤمنا محقا وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان الكل من الله الثالث
لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فما لم يتميز عنده اعتقاد الحق عن الاعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد
الاعتقادين بالتحصيل والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الآخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد اولا كما هو
عليه فيلزم ان تكون القدرة على تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه
وانه محال فثبت انه يمتنع ان يكون حصول الهداية والعلم بتحصيل العبد فاما الكلام في ابطال تلك التأويلات فقد سبق
ذكره في هذا الكتاب غير مرة ثم حكى تعالى عن موسى انه قال بعد ذلك انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين
واعلم ان قوله انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله فاغفر لنا وارحمنا والمراد منه ان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك جراءة عظيمة
فطلب من الله غفرانها والتجاوز عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانه يتجاوز عن الذنب اما
طلبا للثناء الجميل او للثواب الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب وبالجملة فذلك الغفران يكون لطلب نفع او لدفع
ضرر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب عوض وغرض بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين

قوله تعالى واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة انا هدنا اليك قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون

واعلم ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلم عند مشاهدة
الرجفة فقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قرر اولا انه لا ولي له الا الله سبحانه وهو قوله انت ولينا
ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر مقدم على دفع النفع فلهذا
السبب بدأ بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا في هذه
الدنيا حسنة وفي الآخرة وقوله واكتب لنا اي اوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسؤاله الحسنة في الدنيا والآخرة
كسؤال المؤمنين من هذه الامة حيث اخبر الله تعالى عنهم في قوله ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
واعلم ان كونه تعالى وليا للعبد يناسب دفع المضار وتحصيل المنافع ليظهر آثار كرمه وفضله والهيته وايضا اشتغال العبد
بالتوبة والخضوع يناسب طلب هذه الاشياء ثم ذكر بعده السبب الثاني وهو اشتغال العبد بالتوبة والخضوع
فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اي تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود التوبة واعلم ان هذا
السبب ايضا لان السبب الذي يقتضي حسن طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه هاديا وربا
ووليا لنا وكوننا عبيدا له وتائبين خاشعين خاضعين فالاول عهد عزة الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية
فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ولما حكى الله تعالى دعاء موسى عليه السلام ذكر بعده ما كان جوابا لموسى فقال
تعالى قال عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد علي اعتراض لان الكل ملكي وملكي
ومن تصرف في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرأ الحسن من اساء واختار الشافعي هذه القراءة وقوله
ورحمتي وسعت كل شيء فيه بحث كبير فقيل المراد من قوله وسعت كل شيء هو ان رحمته في الدنيا تعم الكل واما في الآخرة
فهي مختصة بالمؤمنين واليه الاشارة بقوله فسأكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم وعلى هذا التقدير
فلا موجود الا وقد وصل اليه رحمته واقل المراتب وجوده وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب
بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير
ولا حي الا وقد خلقه للرحمة واللذة والخير لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو برحمة الله من جهات

لان قوله اصبنا ماض وقوله ونطبع مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونطبع على قلوبهم
والقول الثاني انه معطوف على ما قبله على ما دل عليه معنى اولم نهد كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم
او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال لا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا هالكا وكل كافر هو مطبوع على
قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال هذا تقرير صاحب الكشاف على اقوى الوجوه
وهو ضعيف لان كونه مطبوعا عليه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف ثم قال تعالى تلك القرى نقص عليك من
انبائها قوله تلك مبتدا والقرى صفته ونقص عليك خبر والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق
وهم قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب ونقص عليك من اخبارها كيف اهلكت واما اخبار غير هولاء الاقوام فلم
نقصها عليك وانما قص الله انباء اهل هذه القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا الحضر على الحق
فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد صلى الله عليه وسلم عن الاحتراز عن مثل تلك الاعمال ثم عزاه الله تعالى بقوله ولقد
جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم وقوله فما كانوا ليومنوا بما كذبوا من قبل فيه اقوال الاول
ابن عباس والسدي فما كان اولئك الكفار ليومنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذنا ميثاقهم حين اخرجهم من ظهور ادم
فامنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب الثاني قال الزجاج فما كانوا ليومنوا بعد رؤية تلك المعجزات
الثالث ما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم ورددناهم الى دار التكليف ليومنوا بما كذبوا به قبل هلاكهم ونظيره ولو
ردوا لعادوا لما نهوا عنه والرابع الحق قبل مجي الرسل كانوا مصرين على الكفر فهولاء ما كانوا بعد مجي الرسل ايضا
والخامس ليومنوا في الزمان المستقبل ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك يطبع الله على قلوب
الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك نصب والمعنى مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الامم الخالية نطبع على قلوب
كفار الامم الخالية نطبع على قلوب الكافرين كتب عليهم ان لا يومنوا ابدا **قوله تعالى**

وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين

وفيه اقوال الاول قال ابن عباس يريد الوفا بالعهد الذي عاهدهم الله وهم في صلب ادم حيث قال الست بربكم قالوا
بلى فلما اخذ الله منهم هذا العهد واقروا به ثم خالفوه ذلك صار كانه ما كان لهم عهد فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من
عهد والثاني قال ابن مسعود العهد ههنا الايمان والدليل عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا يعني امن
وقال لا اله الا الله والثالث ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا التقدير فالمراد
ما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وان الشان والحديث وجدنا اكثرهم فاسقين خارجين
عن الطاعة مارقين عن الدين **قوله تعالى** **ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا**

الى فرعون وملايه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين

اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله في هذه السورة وذكر في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم
يذكر في سائر القصص لاجل ان معجزات موسى كانت اقوى من معجزات سائر الانبياء وجهل قومه كان اعظم واخش من جهل سائر
الاقوام واعلم ان الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان تعود الى الانبيا الذين جرى ذكرهم ويجوز ان تعود الى الامم الذين تقدم
اهلاكهم وقوله باياتنا فيه مباحث البحث الاول هذه الاية تدل على ان النبي لا بد له من اية ومعجزة بها يمتاز عن غيره اذ
لو لم يكن مختصا بهذه الاية لم يكن قبول قوله اولى من قبول غيره والبحث الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى اتاه ايات كثيرة
ومعجزات كثيرة البحث الثالث قال ابن عباس اول اياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا باب فرعون ففزع منها فشاب راسه فا
ستحيى فخضب بالسواد فهو اول من خضب قال واخر الايات الطمس قال وللعصا فوايد كثيرة منها ما هو مذكور في القران
كقوله هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى وذكر الله من تلك المارب في القران قوله فاضرب
بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشيا اخرها انه كان يضرب بها الحارب للصوص والسباع
التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل بالليل كاشتعال الشمعة ومنها انه كان يصير كالحبل الطويل فينزح به
الما من البير العميقة واعلم ان الفوايد المذكورة في القران معلومة فاما الامور التي هي غير مذكورة في القران فكل ما
ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها الارض فيخرج النبات ضعيف لان القران يدل على ان موسى
عليه السلام كان يفزع الى العصا في الخارج من الحجر وما كان يفزع اليه في طلب الطعام اما قوله فظلموا بها اي ظلموا
بالايات التي جاءتهم لانه من الظلم وضع الشي في غير موضعه فلما كانت الايات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فوضعوا

الانكار في موضع الاقرار والكفر في موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم على تلك الايات ثم قال فانظر اي بعين عقلك كيف
كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم **قوله تعالى** **وقال موسى يا قوم ان كنتم امنتم**
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة فرعون اني رسول
من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق الى قوله من الصادقين في الاية مسايل **المسالة الاولى**
اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا مالك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد
ابن مصعب بن الريان **المسالة الثانية** قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود
الاله تعالى فان قوله رب العالمين يدل على ان العالم موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه ثم قال
حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق والمعنى ان الرسول لا يقول الا الحق فصار نظم الكلام كانه قال انا رسول الله ورسول الله لا
يقول الا الحق ينتج اني لا اقول الا الحق ولما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ذكر ما يدل على
صحة المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهي المعجزة الظاهرة القاهرة ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ
الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل فلما سمع فرعون هذا الكلام قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين
واعلم ان دليل موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عليما حكيما والثانية انه ارسله
اليهم بدليل انه اظهر المعجز على وفق دعواه ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون رسولا حقا والثالثة انه متى كان الامر كذلك
كان كلما يبلغه من الله اليهم حق وصدق ثم ان فرعون ما نازعه في شي من هذه المقدمات الا في طلب المعجز وهذا يوهم
انه كان مساعدا على صحة سائر المقامات وقد ذكرنا في سورة طه اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا والعجيب ان بحث فيقول
ان ظهور المعجز يدل اولا على وجود الاله القادر المختار وثانيا على ان الاله جعله قايما مقام تصديق ذلك الرسول فلعل فرعون
كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه ان اظهرها واتى بها كان ذلك دليلا على وجود الاله
اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله الفاعل
المختار **المسالة الثالثة** قرا نافع حقيق علي ان مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف اما
قراة نافع فحقيق يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشي معناه وجب وحق عليك ان تفعل كذا وحقيق علي ان افعله
بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله الا بالحق ويجوز ان يكون بمعنى مفعول فعيل في موضع مفعول تقول العرب
حق علي ان افعل كذا واني لمحقوق ان افعل خيرا اي حق علي ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع في تشديد
الياء ان حق يتعدى بعلى قال تعالى فحق علينا قول ربنا يجوز ان يكون موصولا بحرف على من هذا الوجه وايضا فان قوله
حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلى كذلك حقيق اذا اريد به وجب يتعدى بعلى واما قراة العامة حقيق على
بسكون الياء ففيه وجهان الاول ان العرب تجعل البا في موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجيت على حال حسنة
وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا بكل صراط توعدون فكما وقعت البا في قوله بكل صراط موقع
على كذلك وقعت كلمة على موقع البا في قوله بكل صراط حقيق على ان لا اقول على الله ويوكد هذا الوجه قراة عبد الله حقيق
ان لا اقول وعلى هذه القراة فالتقدير انا حقيق ان لا اقول وعلى قراة نافع يرتفع بالابتدا وخبره ان لا اقول الثاني
ان الحق هو الثابت الدايم والحقيق مبالغة فكان المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول الا الحق الثالث الحقيق ههنا بمعنى
المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا تحققته وعرفته على يقين ولفظة على ههنا هي التي تقرن بالاوصاف اللازمة الاصلية
كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها وتقول جاني فلان على هيئته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات فمعنى الاية
اني لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق اما قوله تعالى فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق سجنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم
في الاعمال الشاقة مثل ضرب اللبن ونقل التراب فعند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين
وفيه بحثان الاول ان لقايل ان يقول كيف قال له فات بها بعد قوله ان كنت جئت باية وجوابه التقدير ان كنت من الصادقين
حين واتى بين شرطين فكيف حكمه وجوابه ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وههنا الموخر
في اللفظ يكون متقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم **قوله تعالى** **فالقى عصاه**

فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضا للناظرين قال الملا من قوم فرعون ان هذا
لساحر عليم الى قوله فماذا تامرون

اعلم انه لما طالب موسى باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى ان معجزته كانت قلب العصا
ثعبانا واظهار اليد البيضا والكلام في هذه الاية يقع على وجوه البحث الاول ان جماعة الطبيعيين ينكرون امكان

بالتواتر وبظاهر هذه الآية انه كان يدعي انه كان مبعوثا الى جميع الخلق وجب كونه صادقا في هذا القول وذلك يبطل قول
من يقول انه مبعوث الى العرب فقط لا الى بني اسرائيل واما ان قال قائل انه ما كان رسولا حقا فهذا يقتضي القدح
في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم فثبت ان القول بانه رسول الى بعض الخلق دون بعض كلام باطل متناقض اذا ثبت
هذا فنقول قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا من الناس من قال انه عام دخله التخصيص ومنهم من انكر ذلك
اما الاولون فقالوا انه دخله التخصيص من وجهين الاول انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاما اذا لم يكونوا
من جملة المكلفين لم يكن رسولا اليهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق والثاني انه رسول الله الى كل من وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرائعه
حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا حصول قوم في طرف من اطراف العالم في الارض لم يبلغهم خبر وجوده
ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين في الاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص في الآية من وجهين
اما الاول فتقريره بان يا ايها الناس خطاب وهذا الخطاب لا يتناول الا المكلفين واذا كان كذلك فالناس الذين دخلوا
تحت قوله يا ايها الناس ليسوا الا المكلفين من الناس وعلى هذا التقدير فلم يلزم ان يقال ان قوله يا ايها الناس عام دخله
التخصيص واما الثاني فلانه يبعد جدا ان يقال حصل في طرف من اطراف الارض قوم لم يبلغهم خبر ظهور محمد صلى الله
عليه وسلم وخبر معجزاته وشرائعه واذا كان ذلك كالمستبعد لم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص **المسألة
الثانية** هذه الآية تدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من
الانبياء عليهم السلام ما كان مبعوثا الى كل الخلق بل يجب الرجوع في انه هل كان غيره من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى
سائر الدلائل فنقول تمسك جمع من العلماء في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق بقوله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم
يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت على عدوي بالرعب يرعب مني مسيرة شهر
واطعمت الغنيمة دون من قبلي وقيل لي سل تشفع فادخرتها لامتي ولقائل ان يقول هذا الخبر لا يدل دلالة على اثبات هذا
المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد مجموع هذه الخمسة من خواص رسول الله ولم يحصل لاحد سواه ولم يلزم من كون هذا
المجموع من خواصه انه لا يكون واحد من هذا المجموع من خواص غيره وايضا فقيل ان آدم عليه السلم كان مبعوثا الى جميع اولاده
وعلى هذا التقدير فقد كان مبعوثا الى جميع الناس وان نوحا عليه السلم لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه
مع ان جميع الناس في ذلك الزمان ما كانوا الا ذلك القدر اما قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض فاعلم انه تعالى
لما امر رسوله بان يقول للناس كافة اني رسول الله اليكم اردفه بذكر ما يدل على صحة هذه الدعوى واعلم ان هذه الدعوى
لا تتم ولا تظهر فائدتها الا بتقرير اصول اربعة اولها اثبات ان للعالم الها حيا عالما قادرا والذي يدل عليه ما ذكره
في قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض يدل على افتقارها الى الصانع الحي العالم القادر من جهات كثيرة مذكورة
في القران العظيم وشرحها وتقريرها مذكور في هذا التفسير وانما افتقرنا في حسن التكليف وبعثة الرسل الى اثبات هذا
الاصل لان بتقدير ان لا يحصل للعالم موثر يوثر في وجوده او ان حصل له موثر كان ذلك الموثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
لم يكن القول ببعثة الانبياء والرسل عليهم السلم ممكنا والاصل الثاني اثبات ان اله العالم واحد منزه عن الشريك والضد
والند واليه الاشارة بقوله لا اله الا هو وانما افتقرنا في حسن التكليف وجواز بعثة الرسل الى تقرير هذا الاصل لان بتقدير
ان يكون لهذا العالم الهان وارسل احد الالهين نبيا الى الخلق فلعل هذا الانسان الذي يدعوه الرسول الى عبادة هذا الاله
ما كان مخلوقا للاله الثاني وعلى هذا التقدير فانه لا يجب على هذا الانسان عبادة هذا الاله ولا طاعته فكان بعثة الرسول
اليه وايجاب الطاعة عليه ظلما وباطلا وعلى هذا التقدير فانه لا يجب على هذا الانسان عبادة هذا الاله ولا طاعته
فكان بعثة الرسول اليه وايجاب الطاعة عليه ظلما وباطلا اما اذا ثبت ان الاله واحد حينئذ يكون جميع الخلق عبيدا
له فيكون تكليفه على الكل نافذا وانقياد الكل لاوامره ونواهيه لازما فثبت انه ما لم يثبت كون الاله تعالى واحدا لم يكن ارسال
الرسل وانزال الكتب المشتملة على التكاليف جائزا والاصل الثالث في اثبات انه تعالى قادر على الحشر والنشر والبعث
والقيامة لان بتقدير ان لا يثبت ذلك كان الاشتغال بالطاعة والاحتراز عن المعصية عبثا ولغوا والى تقرير هذا
الاصل الاشارة بقوله يحيي ويميت لانه لما احيا اولا ثبت كونه قادرا على الاحياء ثانيا فيكون قادرا على الاحياء ثانيا فيكون
قادرا على الاعادة والحشر والنشر وعلى هذا التقدير يكون الاحياء الاول انعاما عظيما فلا يبعد منه تعالى ان يطالبه بالعبودية
ليكون قيامه بتلك الطاعة قائما مقام الشكر عن الاحياء الاول وايضا لما دل الاحياء الاول على قدرته على الاحياء
الثاني بحيث يكون قادرا على ايصال الجزاء واعلم انه متى ثبتت صحة هذه الاصول الثلاثة ثبت انه يصح من الله تعالى
ارسال الرسل ومطالبة الخلق بالتكاليف لان على هذا التقدير الخلق كلهم عبيده ولا مولى لهم سواه وايضا انه منعم على الكل اعظم

النعم وايضا انه قادر على ايصال الجزاء اليهم لتعذيبهم ومقهوريته كل واحد من هذه الاسباب الثلاثة سبب تام في انه يحسن منه تكليف
الخلق اما بحسب السبب الاول فانه يحسن من المولى مطالبة عبده بطاعته وخدمته واما بحسب السبب الثاني فلانه
يحسن من المنعم مطالبة المنعم عليه بالشكر والطاعة واما بحسب السبب الثالث فلانه يحسن من القادر على ايصال الجزاء
التام الى المكلف ان يكلفه بنوع من انواع الطاعة فثبت انه لما ثبتت الاصول الثلاثة بالدلائل التي ذكرها الله في
هذه الآية فانه يلزم الجزم بانه يحسن من الله ارسال الرسل وجوز منه تعالى ان خصهم بانواع التكاليف فثبت ان الآيات
المذكورة دالة على ان للعالم الها حيا عالما قادرا وعلى ان الاله واحد وعلى انه يحسن منه ارسال الرسل وانزال الكتب و
واعلم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة في هذه الآية ذكر بعده قوله فآمنوا بالله ورسوله وهذا الترتيب في غاية
الحسن وذلك لانه بين اولا ان القول ببعثة الانبياء والرسل امر جائز ممكن اثره ذكر ان محمدا رسول حق من عند الله لان
من حاول اثبات مطلوب وجب عليه ان يثبت جوازه اولا ثم حصوله ثانيا ثم انه بدأ بقوله فآمنوا بالله لانا بينا ان الايمان
بالله اصل والايمان بالنبوة والرسالة فرع عليه والاصل يجب تقديمه فلهذا السبب بدأ بقوله فآمنوا بالله لانا بينا ان الايمان
بالله ثم اتبعه بقوله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واعلم ان هذه اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على كونه نبيا
حقا وتقريره ان معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت على نوعين الاول المعجزات التي ظهرت في ذاته المباركة واجلها
واشرفها انه كان رجلا اميا لم يتعلم من استاذ ولم يطالع كتابا ولم يتفق له مجالسة احد من العلماء لانه ما كانت مكة بلدة العلماء
وما غاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مكة غيبة طويلة يمكن ان يقال انه في مدة تلك الغيبة تعلم العلوم الكثيرة
مع انه مع ذلك فتح الله عليه باب العلم والتحقيق واظهر عليه هذا القران المشتمل على علوم الاولين والآخرين فكان ظهور هذه العلوم
العظيمة عليه مع كونه رجلا اميا لم يلق استاذا ولم يطالع كتابا من اعظم المعجزات واليه الاشارة بقوله النبي الامي والنوع الثاني
من معجزاته الامور التي ظهرت من ظاهر ذاته مثل انشقاق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وهي تسمى بكلمات الله الا ترى ان عيسى
عليه السلم لما كان حدوثه امرا غريبا مخالفا للعادة لا جرم سماه الله كلمة فكذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقة للعادة
لم يبعد تسميتها بكلمات الله وهذا النوع هو المراد بقوله يؤمن بالله وكلماته اي يؤمن بالله وبجميع المعجزات التي اظهرها عليه فبهذا
الطريق اقام الدليل على كونه نبيا صادقا من عند الله واعلم انه لما ثبت بالدلائل القاهرة التي قررنا
صلى الله عليه وسلم وجب ان يذكر عقيبه الطريق الذي به يمكن معرفة شرعه على التفصيل وما ذاك الا بالرجوع الى قوله وافعاله
واليه الاشارة بقوله واتبعوه واعلم ان المتابعة تتناول المتابعة في القول وفي الفعل اما المتابعة في القول وفي
الفعل اما المتابعة في القول فهو ان يمتثل المكلف كل ما يقوله في طرفي الامر والنهي والترغيب والترهيب واما
المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الاتيان بمثل ما اتى به المتبوع سواء كان في طرف الفعل او في طرف الترك فثبت ان لفظ فاتبعوه
يتناول القسمين وثبت ان ظاهر الامر للوجوب فكان قوله تعالى دليلا على انه يجب الانقياد له في كل ما امر ونهى ويجب الاقتداء
به في كل ما فعله الا ما خصه الدليل وهو الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل انها من خواص الرسول صلى الله عليه وسلم فان قيل
الشيء الذي اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فبتقدير انه اتى به على سبيل ان ذلك
كان مندوبا فلو اتينا به على سبيل انه واجب علينا كان ذلك تركا للمتابعة ونقيضا للمتابعة والآية تدل على وجوب
متابعته فثبت ان اقدام النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الفعل لا يدل على وجوبه علينا قلنا المتابعة في الفعل عبارة عن
الاتيان بمثل الفعل الذي اتى به المتبوع بدليل انه من اتى بفعل ثم ان غيره وافقه في ذلك الفعل قيل انه تابعه عليه ولو لم
يات به قيل انه خالفه فيه فلما كان الاتيان بمثل فعل المتبوع متابعة ودلت الآية على وجوب المتابعة لزم ان يجب على الامة
مثل فعل الرسول بقي ههنا انا لا نعرف انه صلى الله عليه وسلم اتى به على قصد الوجوب او على قصد الندب فنقول حال
فنقول حال الدواعي والعزائم غير معلوم وحال الاتيان بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم فوجب ان لا نلتفت الى البحث
عن حال العزائم والدواعي لكونها امورا مخفية عنا وان نحكم بوجوب المتابعة في العمل الظاهر لكونها من الامور التي يمكن رعايتها
فزالت هذه الشبهة وتقريره ان هذه الآية دالة على ان الاصل في كل فعل فعله الرسول صلى الله عليه وسلم يجب علينا الاتيان
بمثله الا اذا خصه الدليل اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اردنا ان نحكم بوجوب عمل من الاعمال قلنا ان هذا العمل فعله افضل
من تركه واذا كان كذلك فحينئذ يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتى به في الجملة لان العلم الضروري حاصل بان الرسول
صلى الله عليه وسلم لا يخلو ان يواظب طول عمره على ترك الافضل فعلمنا انه صلى الله عليه وسلم قد اتى بهذا الطرف الافضل
واما انه هل اتى بالطرف الاخس فهو مشكوك في المشارك لا يعارضه المعلوم فثبت انه صلى الله عليه وسلم اتى بالجانب الافضل
ومتى وجب ذلك وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه
واما قوله لعلكم تهتدون ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي وذلك لا يليق الا بالله فلابد من تاويله والثاني ان ظاهر

تعالى اراد من كل المكلفين الهداية والايمان على قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق في هذا الكتاب مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة

قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون

واعلم انه تعالى لما وصف الرسول وذكر انه يجب على الخلق متابعته وذكر ان في قوم موسى من اتبع الحق وهدى اليه وبين انهم جماعة لان لفظ الامة ينبئ على الكثرة واختلفوا في ان هذه الامة متى حصلت وفي اي زمان كانت فقيل هم اليهود الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم واسلموا مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا والاعتراض عليه انهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الامة يقتضي الكثرة ويمكن الجواب عنه بانه لما كانوا مخلصين في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كما في قوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقيل انهم قوم ثبتوا على الدين الحق جاء به موسى ودعوا الناس اليه وصانوا عن التحريف والتبديل في زمن تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع ويجوز ان يكونوا اقاموا عليه على ذلك الى ان جاء المسيح فدخلوا في دينه ويجوز ان يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال السدي وجماعة من المفسرين ان بني اسرائيل لما كفروا وقتلوا الانبياء تبرأ سبط من جملة الاثني عشر مما صنعوا وسألوا الله ان ينقذهم منهم ففتح الله لهم نفقا في الارض فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين فهم هناك اختلفوا فمنهم من قال انهم كانوا متمسكين بدين اليهودية الى الان ومنهم من قال انهم الان على دين محمد صلى الله عليه وسلم يستقبلون الكعبة وتركوا السبت وتمسكوا بالجمعة لا يتظالمون ولا يتحاسدون ولا يصل الينا منهم احد ولا الينا منهم احد وقال بعض المحققين هذا القول ضعيف لانه اما ان يقال انه وصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم او ما وصل اليهم هذا الخبر فان قلنا وصل خبره اليهم ثم اصروا على اليهودية فهم كفار فكيف يجوز وصفهم بانهم امة يهدون بالحق وبه يعدلون وان قلنا بانهم لم يصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم مع ان الدنيا قد امتلأت من خبره وذكره فان قالوا ان يأجوج ومأجوج قد وصل خبرهم الينا ولم يصل خبرنا اليهم قلنا هذا ممنوع فمن الذي يعرف انه لم يصل خبرنا اليهم فهذا جملة ما قيل في هذا اذا عرفت هذا فنقول قوله يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج العدل الحكم بالحق يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حاكم عادل ومنه قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء وقوله واذا قلتم فاعدلوا

قوله تعالى وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا امما واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم وظللنا عليهم الغمام وانزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون

اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح نوع من احوال بني اسرائيل احدها انه تعالى جعلهم اثني عشر سبطا وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى فرق بني اسرائيل اثني عشر فرقة لانهم كانوا من اثني عشر رجلا من اولاد يعقوب فميزهم وفعل بهم ذلك لئلا يتحاسدوا فيقع فيهم الهرج والمرج وقوله وقطعناهم قطعنا اي فرقنا وميزنا بعضهم من بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وههنا سؤالات السؤال الاول مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قيل اثني عشر سبطا والجواب المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة اسباطا فوضع اسباطا موضع قبيلة السؤال الثاني لم قال اثنتي عشرة اسباطا انما نع ان السبط مذكر لا مؤنث والجواب قال الفراء انما قال ذلك لانه ذكر بعده امما فذهب التأنيث الى الامم ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان جائزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة اسباطا فقوله اسباطا نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي الفارسي ليس قوله اسباطا تمييزا ولكنه بدل من قوله اثنتي عشرة واما قوله امما فقال صاحب الكشاف هو بدل من قوله اثنتي عشرة بمعنى وقطعناهم امما لان كل اسباط امة عظيمة وجماعة كثيفة العدد وكل واحدة كانت تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى ولا تكاد تأتلف وقرئ اثنتي عشرة بكسر الشين النوع الثاني من شرح احوال بني اسرائيل قوله واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر وهذه القصة ايضا قد تقدم ذكرها في سورة البقرة قال الحسن ما كان الا حجرا اعترضه والا عصا اخذها واعلم انهم كانوا ربما احتاجوا في التيه الى ما يشربونه فامر الله تعالى موسى ان يضرب بعصاه الحجر فكانوا يردونه مع انفسهم فيأخذون منه قدر الحاجة وقوله فانبجست قال الواحدي الانبجاس الانفجار يقال بجس الماء يبجس وانبجس يتبجس اذا انفجر هذا قول اهل اللغة فكان الانبجاس والانفجار سواء وعلى هذا التقدير فلا تناقض بين الانبجاس المذكور ههنا وبين الانفجار المذكور في سورة البقرة وقال اخرون الانبجاس خروج الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدأ بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق مروي عن ابي عمرو بن العلاء ولما ذكر تعالى انه كيف كان يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة عظيمة من الله تعالى لانه تعالى سهل عليهم الطعام والشراب على احسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك المطعوم ثم قال وما ظلمونا وفيه حذف وذلك لان هذا الكلام انما حسن ذكره لو انهم تعدوا ما امرهم الله به وذلك اما ان يقال انهم ادخروا مع ان الله منعهم عنه او اقدموا على الاكل في وقت منعهم الله عنه او لانهم سألوا غير ذلك مع ان الله منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا

ارتكب

ارتكب المحظور فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله تعالى به ونبه بقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وذلك ان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في صيرورة نفسه مستحقة للعقاب العظيم

قوله تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها رغدا حيث شئتم وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون

اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة مع الشرح والبيان في سورة البقرة من وجوه الاول انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وههنا قال واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية والثاني انه قال في سورة البقرة فكلوا بالفاء وههنا وكلوا بالواو والثالث انه قال في سورة البقرة رغدا وهذه الكلمة غير مذكورة في هذه السورة والرابع انه قال في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقال ههنا على التقديم والتأخير والخامس انه قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وقال ههنا نغفر لكم خطيئاتكم والسادس انه قال في البقرة وسنزيد المحسنين وههنا حذف حرف الواو والسابع انه قال في سورة البقرة فانزلنا على الذين ظلموا وقال ههنا فارسلنا عليهم الثامن انه قال في سورة البقرة بما كانوا يفسقون وقال ههنا بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة ولا منافاة بينها البتة ويمكن ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة اما الاول وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال ههنا اسكنوا فالفرق انه لا بد من دخول القرية اولا ثم سكونها ثانيا واما الثاني وهو انه تعالى قال في سورة البقرة فكلوا بالفاء وقال ههنا اسكنوا هذه القرية وكلوا بالواو فالفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما يوجد بعضها ينعدم فانه انما يكون داخلا في اول دخوله واما ما بعد ذلك فيكون سكونا لا دخولا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار فلا جرم يحسن ذكر فاء التعقيب بعده فلهذا قال ادخلوا هذه القرية فكلوا واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه لا عقيبه فظهر الفرق واما الثالث وهو انه ذكر في سورة البقرة رغدا وما ذكره ههنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول القرية يكون الذ لان الحاجة الى ذلك الاكل اتم ولما كان ذلك الاكل الذ لا جرم ذكر فيه قوله رغدا واما الاكل حال سكون القرية فالظاهر انه لا يكون في محل الحاجة الشديدة فلم تكن اللذة فيه متكاملة فلا جرم ترك قوله رغدا فيه واما الرابع وهو قوله في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف على العكس منه فالمراد التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد من هذين الذكرين على الاخر وانه لما كان المقصود منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع والخشوع لم يتفاوت الحال بحسب التقديم والتأخير واما الخامس وهو انه قال في سورة البقرة خطاياكم وقال ههنا خطيئاتكم فهو اشارة الى ان هذه الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعاء والتضرع واما السادس فهو انه تعالى قال في سورة البقرة وسنزيد المحسنين وههنا حذف الواو والفائدة في حذف الواو انه استئناف والتقدير كان قائلا قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل له وسنزيد المحسنين واما السابع وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله ارسلنا فلان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بالكثرة فكانه تعالى بدأ بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله فانفجرت واما الثامن وهو الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله يفسقون وذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله فالفائدة في ذكر هذين الوصفين حصول هذين الامرين فهذا ما خطر بالبال من ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة وتمام العلم بها عند الله تعالى

قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون

المسألة الاولى

اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في سورة البقرة وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله تعالى واسألهم المقصود تعريف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت معلومة للرسول صلى الله عليه وسلم من قبل الله تعالى وانما المقصود من ذكر هذا السؤال اشياء الاول ان المقصود من ذكر هذا السؤال تقرير انهم كانوا قد اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ليس شيئا حدث في هذا الزمان بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم والفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا وكذا ليعرف ذلك انه محيط بتلك الواقعة وغير غافل عن دقائقها ولما كان الرسول صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز

المسألة الثانية

الاكثرون على ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلاء ما رأيت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدن وقوله كانت حاضرة البحر اي قريبة منه وعلى شاطئه والحضور نقيض الغيبة كقوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله اذ يعدون في السبت يعني يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه

يعدون

وقرئ يعدلون بمعنى يعتدون ادغمت التاء في الدال ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون آلات الصيد يوم السبت وهم مأمورون بان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعتدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله ويوم لا يسبتون ويؤكده ايضا قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ يوم لا يسبتون بضم الياء وقراءة علي عليه السلام لا يسبتون بضم الياء من اسبتوا وعن الحسن ويوم لا يسبتون على البناء للمفعول وقوله اذ تأتيهم حيتانهم نصب بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت الاتيان وقوله يوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الماء وشرعا جمع شارع وشارعة وكل شيء دان من شيء فهو شارع ودار شارعة اي دنت من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنوا من القرية بحيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت وما عادت الا في السبت المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تأتيهم وقوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بسبب فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف الله عنه احوال الدنيا والاخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلاء والمحن واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى اعلم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية المصالح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية فلما فعل ذلك ولم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان رعاية المصالح والاصلح غير واجبة على الله تعالى

قوله تعالى وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون فلما نسوا ما ذكروا به ~~أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا~~ عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين

اعلم انه تعالى ان قوله واذ قالت معطوف على قوله اذ يعدون وحكمه حكمه في الاعراب وقوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام آخرين ما كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة الى ربكم وفيه بحثان الاول قرأ حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب معذرة فقال الزجاج معناه نعتذر معذرة واما من رفع فالتقدير موعظتنا معذرة وهي خبر ابتداء محذوف. البحث الثاني المعذرة مصدر كالعذر وقال ابو زيد عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذره في اللغة قام بعذره وقيل عذره يقال من يعذرني اي من يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيام منا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر قلنا قد فعلنا فنكون بذلك معذورين وقال الازهري المعذرة اسم على مفعلة من عذر يعذر وأقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذار الى ربنا فاقيم الاسم مقام الاعتذار ويقال اعتذر فلان اعتذارا وعذرا ومعذرة من دينه فعذرته وقوله ولعلهم يتقون اي وجائز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول ان اهل القرية منهم من صاد السمك واقدم على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وهذا القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجرهم عن ذلك الفعل ومنهم من سكت عن ذلك الوعظ وانكروا على الواعظين وقالوا لم تعظونهم مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم بلغوا في الاصرار على هذا الذنب الى حد لا يكادون يمتنعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفائدة عديم الاثر فوجب تركه. والقول الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة قدموا على الذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين فلما اشتغلت هذه الفرقة بوعظ الفرقة المذنبة المعتدية المقدمة على القبيح فعند ذلك قالت الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا بزعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا فرقتين وكان قوله معذرة الى ربكم خطاب من الفرقة الناهية للفرقة المعتدية لقالوا ولعلكم تتقون اما قوله فلما نسوا ما ذكروا به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الصالحون ترك الناسي لما ينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الظالمين المعتدين على فعل المعصية واعلم ان لفظ الاية يدل على ان الفرقة المعتدية هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما الذين قالوا لم تعظون فقد اختلف المفسرون في انهم من اي الفريقين فنقل عن ابن عباس انه توقف فيه ونقل عنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان ابن عباس اذا قرأ هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا وقال الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا دل ذلك على انهم كانوا منكرين عليهم اشد

الانكار وانهم لما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتوا الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به فان قيل ترك الوعظ معصية والنهي عنه ايضا معصية فوجب دخول هؤلاء التاركين للوعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر تعالى انه اخذهم بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير المسخ المتأخر ذكره وقوله بعذاب بئيس اي شديد وفي هذا اللفظ قراءات احدها بئيس بوزن فعيل قال ابو علي وفيه وجهان الاول ان يكون فعيلا من بؤس يبؤس بأسا اذا اشتد والاخر ما قاله ابو زيد وهو انه من البؤس وهو الفقر يقال بئس الرجل اذا بؤسا وبأسا وبيسا اذا افتقر فهو بائس اي فقير فقوله بعذاب بئيس اي ذي بؤس والقراءة الثانية بئس بوزن حذر الثالثة بيس على قلب الهمزة ياء كذيب في ذئب والرابعة بيئس على وزن فيعل والخامسة بيس بوزن ريس على قلب همزة بئيس ياء وادغام الياء فيها والسادسة بئس على تخفيف بئيس كهين في هين وهذه القراءات نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم مع نزول هذا العذاب بهم تمردوا فقال عز من قائل فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وفيه مباحث الاول عبارة عن الاباء والعصيان واذا عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا لان ابوا عما نهوا عنه ومعلوم انه ليس المراد ذلك فلا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف واذا ابوا ترك المنهي كان ذلك ارتكابا للمنهي. البحث الثاني من الناس من قال ان قوله وقلنا لهم كونوا قردة ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء هو بمعنى الفعل لا الكلام وقال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون ابلغ واعلم ان حمل الكلام على الامر بعيد لان المأمور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة. البحث الثالث قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة صاغرون فمكثوا كذلك ثلاثا يراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم فلا دلالة في الاية عليه والكلام في المسخ وما فيه من المباحثات قد سبق بالاستقصاء في سورة البقرة

قوله تعالى وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم

واعلم انه تعالى لما شرح ههنا بعض قبائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر في هذه الاية انه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم القيامة قال سيبويه اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام قوله تعالى واذن مؤذن بينهم وقوله تأذن واذن اي اعلم ولفظه تفعل ههنا ليس معناها انه اظهر شيئا ليس فيه بل معناه فعل فقوله تأذن بمعنى اذن كما ان قوله تعالى عما يشركون معناه علا وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه العلو وان لم يحصل ذلك فيه واما قوله ليبعثن عليهم ففيه بحثان الاول ان اللام في قوله ليبعثن جواب القسم لان قوله واذ تأذن جار مجرى القسم في كونه جزما بذلك الخبر. البحث الثاني الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال آخرون بل المراد سائر اليهود فان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد فمسخ المتعدي والحق الذل بالبقية وقال الاكثرون ان هذه الاية في اليهود الذين ادركهم الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الاية تخويف اليهود الذين كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وزجرهم عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيامة انزجروا. البحث الثالث لا شبهة في ان المراد اليهود الذين بقوا على الكفر واليهودية فاما الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فخارجون عن هذا الحكم اما قوله الى يوم القيامة فهذا تنصيص على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيامة وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند ذلك اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج والابعاد عن الوطن وهذا القائل جعل هذه الاية في اهل خيبر وبني قريظة والنضير وهذه الاية تدل في اليهود على انه لا دولة لهم ولا عز وان الذل يلزمهم والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى في زمان محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة ثم شاهدنا بان الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال هم اليهود ان صح معناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالهيته فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك لكانوا في وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الاية واحتج بعض العلماء على لزوم الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الآية ولا دلالة لها فيه قوية لان الاستثناء المذكور في هذه الاية يمنع من القطع على لزوم الذل بهم في كل الاحوال اما الاية التي نحن في تفسيرها لم يحصل فيها تقييد ولا استثناء فكانت دلالتها على هذا المعنى قوية جدا واختلفوا في ان الذين يلحقون الذل بهؤلاء اليهود منهم فقال بعضهم هم الرسول وامته وقيل يحتمل دخول الولاة

الظلمة فيه وان لم يؤمروا بالقيام بذلك اذا اذلوهم وهذا القايل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين فاذا جاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك المنع فكذلك البعثة وهذا القايل قال المراد بخت نصر وغيره الى هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من عقابه في الآخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب من الكفر واليهودية ودخل في الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله تعالى**

وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون

واعلم ان قوله وقطعناهم احدما يدل على ان ما تقدم من قوله ليبعثن عليهم المراد جملة اليهود ومعنى قطعناهم اي فرقناهم تفريقا شديدا فكذلك قال بعده في الارض امما وظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا ومنهم فيها امة وهذا هو الغالب من حال اليهود فانه قلما يوجد بلد الا وفيه منهم طائفة ثم قال منهم الصالحون قيل المراد القوم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام لانه كان فيهم امة يهدون بالحق وقال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا النبي صلى الله عليه وسلم وآمنوا به وقوله ومنهم دون ذلك اي ومنهم قوم دون ذلك والمراد من اقام على اليهودية فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ومنهم دون ذلك من كان صالحا الا ان صلاحه كان دون صلاح الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون يدل على ان المراد بذلك من ثبت على اليهودية وخرج عن الصلاح اما قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات اي عاملناهم معاملة المبتلى المختبر بالحسنات وهي النعم والخصب والعافية والسيئات وهي الجدب والشدائد قال اهل المعاني وكل واحد من الحسنات والسيئات يدعو الى الطاعة اما النعم فلاجل الترغيب واما النقم فلاجل الترهيب وقوله يرجعون يريد كي يتوبوا **قوله تعالى**

فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى ويقولون سيغفر لنا وان يأتهم عرض مثله يأخذوه الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلاة انا لا نضيع اجر المصلحين

اعلم ان قوله فخلف من بعدهم خلف ظاهره ان الاول ممدوح والثاني مذموم واذا كان كذلك يجب ان يكون المراد فخلف من بعد الصالحين منهم الذين تقدم ذكرهم خلف قال الزجاج الخلف ما اخلف عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا السبب يقال للقرن الذي يجيء في اثر قرن خلف ويقال فيه ايضا خلف وقال احمد بن يحيى الناس كلهم يقولون خلف صدق وخلف سوء وخلف للسوء لا غير وحاصل الكلام ان من اهل العربية من قال الخلف والخلف قد يذكر في الصالح وفي الرديء ومنهم من يقول الخلف مخصوص بالذم قال لبيد

وبقيت في خلف كجلد الاجرب

ومنهم من يقول الخلف المستعمل في الذم مأخوذ من الخلف وهو الفساد يقال للرديء من القول خلف ومنه المثل المشهور سكت الفا ونطق خلفا وخلف الشيء يخلف خلوفا وخلفا اذا فسد وكذلك الفم اذا تغيرت رائحته وقوله يأخذون عرض هذا الادنى قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر فاما العرض بسكون الراء فما خالف العين اعني الدراهم والدنانير وجمعه عروض فكان العرض من العرض وليس كل عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى اي حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا وما يتمتع به منها وفي قوله هذا الادنى تخسيس وتحقير والادنى اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما من دنو الحال وسقوطها وقلتها والمراد ما كانوا يأخذونه من الرشى في الاحكام وعلى تحريف الكلام ثم حكى تعالى عنهم انهم يستحقرون ذلك الذنب ويقولون سيغفر لنا ثم قال وان يأتهم عرض مثله يأخذوه والمراد الاخبار عن اصرارهم على الذنوب وقال الحسن هذا اخبار عن حرصهم على الدنيا وانهم لا يشبعون منها ثم بين تعالى قبح فعلهم فقال الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب اي التوراة ان لا يقولوا على الله الا الحق قيل المراد منعهم عن تحريف الكتاب وتغيير الشرائع لاجل اخذ الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وذلك قول باطل فان قيل فهذا القول يدل على ان حكم التوراة هو ان صاحب الكبيرة لا يغفر له قلنا انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران ونقول ان بتقدير ان يعذب الله عليه فذلك العذاب منقطع غير دائم ثم قال تعالى ودرسوا ما فيه اي فهم ذاكرون لما اخذ عليهم لانهم قد قرأوه ودرسوه ثم قال والدار الآخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة الخبيثة المحقرة افلا تعقلون واما قوله تعالى والذين يمسكون بالكتاب يقال مسكت بالشيء وتمسكت به واستمسكت به وامتسكت به وقرأ ابو بكر عن عاصم يمسكون مخففة والباقون بالتشديد اما حجة عاصم فقوله تعالى فامساك بمعروف وقوله امسك عليك زوجك وقوله فكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي والتشديد اقوى لان التشديد للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته وقلما يقال امسكت به اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين يمسكون بالكتاب قولان الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا لا نضيع اجر المصلحين والمعنى

انا

انا لا نضيع اجرهم ومثله قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا وهذا الوجه حسن لانه لما ذكر وعيد من ترك التمسك بالكتاب اردفه بوعد من تمسك به والقول الثاني ان يكون مجرورا عطفا على قوله للذين يتقون ويكون قوله انا لا نضيع زيادة مذكورة لتاكيد ما قبله فان قيل التمسك بالكتاب يشتمل على كل عبادة ومنها اقامة الصلاة فكيف افردت بالذكر قلنا اظهارا لعلو مرتبة الصلاة وانها اعظم العبادات بعد الايمان **قوله تعالى**

واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون

قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه والرمي به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به وصبه وامرأة ناتق ومنتاق اذا كثر ولدها لانها ترمي باولادها رميا فمعنى نتقنا الجبل اي قلعناه من اصله وجعلناه فوقهم وقوله كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة والظلة كل ما اظلك من سقف بيت او سحابة او جناح حائط والجمع ظلل وظلال وهذه القصة مذكورة في سورة البقرة وظنوا انه واقع بهم قال المفسرون علموا وايقنوا وقال اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع بهم ان خالفوه وهذا هو الاظهر في معنى الظن ومضى الكلام فيه عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام التوراة لغلظها وثقلها فرفع الله الطور على رؤوسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها بما فيها والا ليقعن عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه فلذلك لا ترى يهوديا يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت عنا بها العقوبة ثم قال تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة اي وقلنا خذوا ما آتيناكم او قائلين خذوا ما آتيناكم من الكتاب بقوة عزم على احتمال مشاقه وتكاليفه واذكروا ما فيه من الاوامر والنواهي والعقاب ويجوز ان يراد خذوا ما آتيناكم من الآية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه كقوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا واذكروا ما فيه من الدلالة على القدرة الباهرة لعلكم تتقون ما انتم عليه **قوله تعالى**

واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون الآية

في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما شرح قصة موسى مع توابعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الاية ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين وفي تفسير هذه الاية قولان مشهوران الاول وهو مذهب المفسرين واهل الاثر ما روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عنها فقال ان الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره ثم استخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخل الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل اهل النار فيدخله الله النار وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة وقال مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر يتحرك ثم مسح صفحة ظهره الشمال فخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال آدم هؤلاء ذريتك ثم قال الست بربكم قالوا بلى فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هؤلاء في النار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشأمة ثم اعادهم جميعا في صلب آدم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وقال تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن عباس انه اري آدم في ذريته قوما لهم نور فقال يا رب من هم فقال الانبياء ورأى واحدا اشدهم نورا فقال من هو قال داود قال كم عمره قال ستون سنة فقال الست قد وهبته من اسمك داود فقال ما شئت لاجعل لاجله من اجلي ستا فعند ذلك كتب لكل نفس اجلها اما المعتزلة فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه واحتجوا على فساد هذا القول بوجوه الحجة الاولى انهم قالوا ان قوله من بني آدم من ظهورهم لا شك ان قوله من ظهورهم بدل من قوله بني آدم فيكون المعنى واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان يجب ان يقول من ظهره لان آدم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذريتهم لو كان المراد آدم لقال ذريته الحجة الثالثة انه تعالى حكى عن اولئك الذرية انهم قالوا انما اشرك آباؤنا من قبل وهذا الكلام لا يليق باولاد آدم لانه عليه السلام ما كان مشركا الحجة الرابعة ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فلو اخذ الله الميثاق من اولئك الذر لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا

الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان
ينساها نسيانا كليا لا يذكر منها شيئا لا بالقليل ولا بالكثير وهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت ارواحنا قد حصلت
قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان نتذكر الآن انا كنا قبل هذا الجسد في جسد آخر وحيث لم نتذكر ذلك كان القول
بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل وهذا الدليل بعينه قائم في هذه المسألة وجب القول
بمقتضاه فلو جاز ان يقال انا كنا في وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نذكر شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان
يقال انا كنا قبل هذا البدن في بدن آخر مع انا في هذا البدن لا نذكر شيئا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول وبين
مذهب اهل التناسخ فان لم يبعد التزام هذا القول لم يبعد ايضا التزام مذهب التناسخ الحجة الخامسة ان جميع الخلق الذين
خلقهم الله من اولاد آدم عدد عظيم وكثرة كثيرة فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب آدم
على صغره يبعد ان يتسع لذلك المجموع والحجة السادسة ان البنية شرط لحصول الحيوة والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد
في كل ذرة من ذرات الهباءات ان يكون عاقلا فاهما مصنفا للتصانيف الكثيرة في العلوم الرفيعة وفتح هذا الباب يفضي الى التزام
الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحيوة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عاقلا فاهما الا اذا حصل له قدر
من البنية اللحمية والدموية واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق آدم الى آخر قيام القيمة
لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب آدم عليه السلم والحجة السابعة قالوا هذا
الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم في ذلك الوقت او ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا
والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم ولا يجوز
ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا لانهم لما لم يذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير ذلك حجة
عليهم في التمسك بالايمان الحجة الثامنة قال الكعبي ان حال اولئك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال فلما لم يمكن
توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر واجاب الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله النمل العقل كما
قال نملة يا ايها النمل وان يعطي الجبل الفهم حتى يسبح كما قال وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله العقل للبعير حتى سجد للرسول
صلى الله عليه وسلم وللنخلة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا ههنا الحجة التاسعة ان اولئك الذر في ذلك الوقت
اما ان يكونوا كاملي العقول والقدر او ما كانوا كاملين فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يكونون مكلفين اذا عرفوا الله بالاستدلال
ولو كانوا كذلك لما امتازت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم في هذه الحيوة لامتنع ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول
ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب والتكليف عليهم الحجة العاشرة قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق
ولو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فحينئذ لا يكون الانسان
مخلوقا من الماء الدافق وذلك رد لنص القرآن فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند الميثاق
ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه خلقه مرة اخرى في رحم الام فاخرجه الى هذه الحيوة قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما
كان خلقه من النطفة خلقا على سبيل الابتداء بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق
المبتدا فدل هذا على ان ما ذكرتموه باطل الحجة الحادية عشر ان تلك الذرات اما ان يقال انها هي عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول
الثاني باطل بالاجماع بقي القول الاول فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء او ردوا الى حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا
كذلك والاول باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال الانسان حصلت له الحيوة اربع مرات اولها وقت الميثاق وثانيها
في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيمة وانه يحصل له الموت ثلث مرات موت بعد الحيوة الحاصلة في الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت
في القبر وهذا العدد مخالف للعدد المذكور في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الحجة الثانية عشر قوله تعالى ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين فلو كان القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب المعاقب وذلك باطل
لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة ونص الكتاب دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة وهو قوله
تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة فهذه جملة الوجوه المذكورة
في بيان ان هذا القول ضعيف والقول الثاني في تفسير هذه الآية قول اصحاب النظر وارباب المعقولات انه تعالى اخرج الذر
وهو الاولاد من اصلاب آبائهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة فاخرجها الله تعالى فاودعها ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة
ثم جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب صنعته فبالاشهاد صاروا كانهم
قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال الوتد سل من يدقني فان الذي
ورائي ما خلاني ورائي وقال الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب

العقول

حمل

حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن
ذلك منافيا لصحة القول الاول انما الكلام في ان القول الاول هل يصح ام لا فان قال قائل فما المختار عندكم فيه قلنا ههنا مقامان
احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح القول به فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الآية اما
المقام الاول فالمنكرون له قد تمسكوا بالدلائل العقلية التي ذكرناها وقررناها ويمكن الجواب عن كل واحد منها بوجه مقنع اما
الوجه الاول من الوجوه العقلية المذكورة وهو انه لو صح القول باخذ هذا الميثاق لوجب ان نتذكره الآن قلنا خالق العلم بالاحوال
الماضية هو الله تعالى لان هذه العلوم علوم ضرورية والعلوم الضرورية خالقها هو الله تعالى واذا كان كذلك صح منه
تعالى ان لا يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فجوزوا ان يقال انا قبل هذا البدن كنا في ابدان اخرى على سبيل التناسخ وان كنا لا
نتذكر الآن احوال تلك الابدان قلنا الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لانا اذا كنا في ابدان اخرى وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع
في مجرى العادة نسيانها اما اخذ هذا الميثاق فانه انما حصل في اسرع زمان واقل وقت فلم يبعد حصول النسيان فيه والفرق
الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل الواحد سنين كثيرة يمتنع ان ينساها اما اذا مارس العمل
الواحد سنين كثيرة يمتنع ان ينساها اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساها فظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو
ان يقال مجموع تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر آدم عليه السلم قلنا عندنا البنية ليست شرطا لحصول الحيوة والجوهر
الفرد والجزء الذي لا يتجزى قابل للحيوة والعقل فاذا جعلنا كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر آدم عليه السلم
لا يتسع لمجموعها الا ان هذا الجواب لا يتم الا اذا قلنا ان الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب المتكلمين واما
اذا قلنا ان الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زائل واما الوجه الثالث وهو قوله
فائدة اخذ الميثاق اما ان يكون حجة في ذلك الوقت او في الحيوة الدنيا فجوابنا ان نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا
اليس ان من المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا لا يبعد ان يكون لبعض المكلفين في اسماع
هذه الاشياء لطف فكذا ههنا لا يبعد ان يكون لبعض الانبياء في تمييز السعداء من الاشقياء في وقت اخذ الميثاق لطف
وقيل ايضا ان الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيمة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين واما
المقام الثاني وهو بتقدير ان يصح القول باخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الآية فنقول الوجوه الثلاثة
المذكورة اولا دافعة لذلك لان قوله اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم قد بينا ان المراد منه واذ اخذ ربك من ظهور بني
آدم وايضا فلو كانت هذه الذرية ماخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذرياتهم اجاب
الناصرون لذلك القول بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فسر هذه الآية بهذا الوجه والطعن في تفسير
رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ممكن فنقول ظاهر الآية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على انه تعالى
يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم
من بعض واما انه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم فليس في لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه
الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر وعلى هذا التقدير
فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام
في تقرير هذا الكلام **المسألة الثانية** قرأ نافع وابو عمرو وابن عامر ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون ذريتهم
على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع فمن افرد فانه قد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع فصار كالبشر فانه يقع
على الواحد كقوله ما هذا بشرا وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر مثلنا وكما لم يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير
كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال ان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه وان كان جمعا فجمعه ايضا حسن
لانك قد رايت الجموع المكسرة قد جمعت نحو الطرقات والجدرات وهو اختيار يوسف اما قوله تعالى واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى فعلى قول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الوجوه الاشياء محمولة على ظواهرها واما
على قول من انكره فان هذه محمولة على التمثيل والمعنى انه تعالى نصب لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك
جاريا مجرى ما اذا اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك
اما قوله شهدنا ففيه قولان الاول انه من كلام الملائكة وذلك لانهم لما قالوا بلى قال الله للملائكة اشهدوا فقالوا
شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية انقطع ههنا وقوله ان تقولوا اي لئلا تقولوا يوم
القيمة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا تقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال
والقى في الارض رواسي ان تميد بكم يريد لئلا لان لا تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان تقولوا
والقول الثاني ان قوله شهدنا من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين

متعلق بقوله صلى الله عليه وسلم تعالى واشهدهم على انفسهم والتقدير واشهدهم على انفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة
انا كنا عن هذا غافلين او كراهية ان يقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يجوز الوقف عند قوله شهدنا لانه قوله ان يقولوا متعلق
بما قبله وهو قوله واشهدهم فلم يجز قطعه عنه واختلف القراء في قوله او يقولوا فقرا ابو عمرو بالياء جميعا لان الذي تقدم من
الكلام على الغيبة وهو قوله من بني ادم من ظهورهم واشهدهم لئلا يقولوا وقرا الباقون بالتاء لانه قد جرى في الكلام خطاب
وهو قوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا وكلا الوجهين حسن لان الغائبين هم المخاطبون في المعنى اما قوله او يقولوا انما
اشرك اباؤنا من قبل قال المفسرون ان المقصود من هذا الاشهاد ان لا يقول الكفار انما اشركنا لان اباءنا اشركوا فقلدناهم في
ذلك الشرك لان الذنب لاسلافنا لا بابنا فكيف تعذبنا على هذا الشرك وهو المراد من قوله افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل
انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا القدر واما الذين حملوا الاية على ان المراد منه مجرد نصب الدلائل قالوا
معنى الاية انا نصبنا هذه الدلائل واظهرناها للعقول كراهية ان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين عن هذا ما نبهنا
عليه منبه او كراهية ان يقولوا انما اشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الاعراض
عنه والاقبال على التقليد والاقتداء بالاباء ثم قال تعالى وكذلك نفصل الايات والمعنى ان مثل ما فصلنا وبينا في هذه
الاية نبين سائر الايات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو المراد من قوله ولعلهم يرجعون وقيل اي بما اخذ
عليهم من الميثاق في التوحيد وفي الاية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان والاقرار بوحدانية الله الا له
من لوازم ذواتها وحقائقها وهذا العلم ليس مما يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما ينكشف تمام الانكشاف بابحاث عقلية
غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب

قوله تعالى

واتل عليهم نبا الذي اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون

وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد نزلت هذه الاية في بلعم بن باعوراء وذلك لان موسى عليه السلام
قصد بلده الذي هو فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم
فامتنع منه فما زالوا يطلبونه منه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى وبنو اسرائيل في التيه بدعائه فقال يا رب باي ذنب وقعنا
في التيه فقال بدعاء بلعم فقال فكما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى عليه ان ينزع منه اسم الله الاعظم والايمان فسلخه
الله مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء فهذه قصته ويقال ايضا انه كان نبيا من انبياء الله فلما دعا عليه
موسى لينزع الله منه الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم وابو روق نزلت هذه الاية في امية
بن ابي الصلت وكان قد قرا الكتب وعلم ان الله مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل الله محمدا صلى الله عليه
وسلم حسده ثم مات كافرا ولم يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم امن شعره وكفر قلبه
يريد ان شعره كشعر المؤمنين وذلك انه يوحد الله في شعره ويذكر دلائل توحيده من خلق السموات والارض واحوال الاخرة والجنة
والنار وقيل نزلت في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم الفاسق كان مترهبا طريدا وحيدا وهو قول سعيد بن المسيب
وقيل نزلت في منافقي اهل الكتاب باتخاذ مسجد ضرار ودعوا الى قيصر واستنجد على النبي صلى الله عليه وسلم طريدا وحيدا وهو قول
ابن المسيب في منافقي اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم عن الحسن والاصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى
فاعرض عنه وهو قول قتادة وعكرمة وابي مسلم فان قال قائل هل يصح ان يقال ان المذكور في هذه الاية كان نبيا ثم صار كافرا قلنا
هذا بعيد لانه تعالى قال الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذلك يدل على انه تعالى لا يشرف عبدا من عبيده بالرسالة الا اذا
علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة من كان هذا حاله فكيف يليق به الكفر اما قوله تعالى
اتيناه اياتنا فانسلخ منها اي خرج عن محبة الله الى معصيته ومن رحمة الله الى سخطه ومعنى انسلخ اي خرج منها يقال لكل من فارق
شيئا بالكلية انسلخ منه والقول الثاني ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال قوله اتيناه اياتنا اي بيناها فلم يقبل وعري منها
وسواء قولك انسلخ وعري وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يؤمن بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب
امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها وقال في حق فرعون ولقد اريناه اياتنا كلها فكذب وابى وجائز ان يكون هذا
الموصوف فرعون فانه تعالى ارسل اليه موسى وهرون فاعرض وابى وكان عاويا ضالا متبعا للشيطان واعلم ان حاصل
الفرق بين القولين هو ان هذا الرجل في القول الاول كان عالما بدين الله وتوحيده ثم خرج منه وعلى القول الثاني لما اتاه
الله الدلائل والبينات امتنع من قبولها والقول الاول اولى لان قوله انسلخ منها يدل على انه كان فيها ثم خرج منها وايضا
فقد ثبت بالاخبار ان هذه الاية انما نزلت في انسان كان عالما بدين الله ثم خرج منها والضا فقد ثبت بالاخبار انه الى الكفر والضلال

اما

اما قوله فاتبعه الشيطان ففيه وجهان الاول اتبعه الشيطان كفار الانس وغواتهم اي الشيطان جعل كفار الانس اتباعا له
والثاني قال عبد الله بن مسلم فاتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم قال ابو عبيدة يقال اتبعت القوم مثال افعلت
اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم ويقال ما زلت اتبعهم حتى ادركتهم وقوله فكان من الغاوين اي اطاع الشيطان فكان من الضالين
قال اهل المعاني المقصود منه بيان ان من اوتي الهدى ثم انسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى ومال الى الدنيا حتى تلاعب به
الشيطان كان منتهاه الى البوار والردى وخاب في الاخرة والاولى فذكر الله قصته ليحذر الناس من مثل حالته قوله ولو شئنا لرفعناه
بها قال اصحابنا معناه ولو شئنا وفقناه للعمل بها فكان يرفع بواسطة تلك الاعمال الصالحة منزلته ولفظة لو تدل على انتفاء الشي
لانتفاء غيره فهذا يدل على انه تعالى ما شاء منهم ذلك وذلك يدل على انه تعالى قد لا يريد الايمان وقد يريد الكفر وقالت المعتزلة
لفظ الاية يحتمل وجوها اخرى سوى هذا الوجه فالاول قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه باعماله بان نخترمه ونزيل
التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى يسلم له الرفعة لكان عرضنا بزيادة التكليف منزلة زائدة فابى ان يستمر على الايمان الثاني
لو شئنا لرفعناه بان نحول بينه وبين الكفر قهرا وجبرا الا ان ذلك ينافي التكليف فلا جرم تركناه مع اختياره والجواب عن الاول
ان حمل الرفعة على الاماتة بعيد وعن الثاني انه تعالى اذا منعه منه قهرا لم يكن ذلك موجبا للثواب والرفعة قوله
تعالى ولكنه اخلد الى الارض قال اصحاب العربية اصل الاخلاد اللزوم على الدوام فكانه قيل لزم الميل الى الارض
ومنه يقال اخلد فلان بالمكان اذا لزم الاقامة به قال مالك بن نويرة

بابنا حلي من قبائل مالك وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا

قال ابن عباس ولكنه اخلد الى الارض يريد مال الى الدنيا وقال مقاتل رضي الله عنه رضي بالدنيا وقال الزجاج سكن الى الدنيا
قال الواحدي فهؤلاء فسروا الارض في هذه الاية بالدنيا وذلك لان الدنيا هي الارض لان ما فيها من الضياع والعقار
كلها ارض وسائر امتعتها من المعادن والنبات والحيوان يستخرج من الارض وانما يقوى ويكمل بها فالدنيا كلها هي الارض
فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض ونقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشأ الا ان قوله ولكنه اخلد الى الارض
لما دل على المعنى لا جرم اقيم مقامه وقوله واتبع هواه معناه انه اعرض عن التمسك بما اتاه الله من الايات واتبع الهوى فلا
جرم وقع في هاوية الردى وهذه الاية من اشد الايات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل باياته
وبيناته وعلمه الاسم الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل
على ان كل من كانت نعم الله في حقه اكثر فاذا اعرض عن متابعة الهدى واقبل على متابعة الهوى كان بعده عن الله اعظم واليه
الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا لفظ هذا معناه ثم
قال تعالى فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قال الليث اللهث هو ان الكلب اذا ناله الاعياء
عند شدة العدو وعند شدة الحر فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع
بالكلب اللاهث واخس الحيوانات هو الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث فمن اتاه الله العلم والدين فمال الى الدنيا
واخلد الى الارض كان مشبها باخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الاول ان كل شي
يلهث فانما يلهث من الاعياء او عطش الا ان الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش
وفي حال الري فان ذلك عادة منه وطبيعة وهو مواظب عليه لعادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لاجل حاجة وضرورة
فكذلك من اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل في طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها كان
حاله كحال ذلك اللاهث حيث واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة
والضرورة والثاني ان الرجل العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا فذلك انما يكون لاجل انه يورد عليهم انواع علومه ويظهر
عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك انه عند ذكر الكلمات وتقرير تلك العبارات يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن في قلبه
من حرارة الحرص وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي اخرج لسانه ابدا من غير
حاجة ولا ضرورة بل لمجرد الطبيعة الخسيسة والثالث ان الكلب اللاهث لا يزول لهثه البتة فكذلك الانسان الحريص
لا يزول حرصه البتة اما قوله تعالى ان تحمل عليه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وهيج لهث وان ترك ايضا لهث لاجل
ان ذلك الفعل القبيح طبيعة اصلية له فكذلك هذا الحريص الضال ان وعظته فهو ضال وان لم تعظه فهو ضال لاجل ان ذلك الضلال
والخسار عادة اصلية وطبيعة ذاتية له فان قيل ما محل قوله ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قلنا النصب على الحال كانه قيل
كمثل الكلب ذليلا لاهثا في الاحوال كلها ثم قال تعالى مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فعم بهذا التمثيل جميع المكذبين بايات الله
قال ابن عباس يريد اهل مكة لانهم كانوا يتمنون هاديا يهديهم وداعيا يدعوهم الى طاعة الله ثم جاءهم من لا يشكون في صدقه
وديانته فكذبوه فحصل التمثيل بينهم وبين الكلب الذي ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث لانهم لم يهتدوا لما تركوا ولم يهتدوا

لما جاءهم الرسول فبقوا على الضلال في أحوال مثل هذا الكلب الذي بقي على هذا اللهث في كل الأحوال ثم قال فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا أنبياءهم لعلهم يتفكرون يريد لعلهم يتعظون قوله تعالى

ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون

اعلم أنه تعالى لما كان بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وزجر بذلك عن الكفر والتكذيب أكد في باب الزجر بقوله تعالى ساء مثلا وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال الليث ساء يسوء فعل لازم ومتعد يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء إذا قبح وساءه يسوءه مساءة قال النحويون تقديره ساء مثلا مثل القوم فانتصب مثلا على التمييز لأنك إذا قلت ساء جاز أن يذكر شيئا آخر سوى مثلا فلما ذكرت نوعا فقد ميزته من سائر الأنواع وقولك مثل القوم الذين ارتفاعه من وجهين أحدهما أن يكون مبتدأ ويكون قولك ساء مثلا خبره والثاني أنك لما قلت ساء مثلا قيل لك من هو فقلت مثل القوم فيكون رفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف وقرأ الجحدري ساء مثل القوم البحث الثاني ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لأن هذا المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء وأيضا فهو يفيد الزجر عن الكفر والدعوة إلى الإيمان فكيف يكون موصوفا بالسوء فوجب أن يكون الموصوف بالسوء ما أفاده المثل من تكذيبهم بآيات الله وإعراضهم عنها حتى صاروا في التمثيل بذلك في منزلة الكلب اللاهث أما قوله تعالى وأنفسهم كانوا يظلمون فإما أن يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ في حيز الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب بآيات الله وظلم أنفسهم وإما أن يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا إلا أنفسهم بالتكذيب وأما تقديم المفعول به فهو للاختصاص كأنه قيل وخصوا أنفسهم بالظلم وما تعدى أثر ذلك الظلم منهم إلى غيرهم قوله تعالى

من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون

في الآية مسألتان **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى لما وصف الضالين بالوصف المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الآية أن الهداية من الله وأن الضلال من الله وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في التأويل وجوها كثيرة الأول وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي أن المراد من يهد به الله إلى الجنة والثواب في الآخرة لأن من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فأولئك هم الخاسرون والثاني قال بعضهم إن في الآية حذفا والتقدير من هداه الله فقبل وتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بأن لم يقبل فهو الخاسر الثالث أن يكون المراد من يهد الله بمعنى أنه وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لأن ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل إلا في حق من كان موصوفا بذلك الوصف الممدوح ومن يضلل أي ومن وصفه الله بكونه ضالا فأولئك هم الخاسرون والرابع أن يكون المراد من يهد الله بالألطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه سوء اختياره فأخرج هذا السبب تلك الألطاف من أن تؤثر فيه فهو من الخاسرين واعلم أنا بينا أن الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على أن الهداية والإضلال لا يكونان إلا من الله وذلك من وجوه الأول أن الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصول الداعي ليس إلا من الله فالفعل ليس إلا من الله الثاني أن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فمن علم الله منه الإيمان لم يقدر على الكفر وبالضد الثالث أن كل أحد يقصد حصول الإيمان والمعرفة فإذا حصل الكفر عقيبه علمنا أنه ليس منه بل من غيره ثم نقول أما التأويل الأول فضعيف لأنه حمل قوله من يهد الله على الهداية في الآخرة إلى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء إلى الحق في الدنيا وذلك يوجب ركاكة في النظم بل يجب أن تكون الهداية والاهتداء راجعين إلى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم وأما الثاني فإنه التزام لإضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب هذه الإضمارات لانقلب النفي إثباتا والإثبات نفيا ويخرج كلام الله عن أن يكون حجة فإن لكل أحد أن يضمر في الآية ما شاء ويخرج الكل عن الإفادة وأما الثالث فضعيف لأن قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة أنه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا قوله فلان ضلل فلانا وكفره وقياس في اللغة وإنه في غاية الفساد والرابع أيضا باطل لأن كل ما في مقدور الله تعالى من الألطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الآية على هذا التأويل بعيد **المسألة الثانية** قوله فهو المهتدي يجوز إثبات الياء فيه على الأصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في بيت الكتاب

وطرت بمنصلي في يعملات ... دوامي الأيد يخبطن السريحا

ومن إثباته أيضا

لنواح ريش حمامة نجدية ... ومسحت باللثتين عصف الإثمد

قال أبو الفتح الموصلي يريد كنواحي فحذف الياء وأما قوله ومن يضلل فمعناه ومن يضلله الله ويخذله فأولئك هم الخاسرون خسروا الدنيا والآخرة قوله تعالى

ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون

هذه الآية من الحجة البائنة في هذا الموضع على صحة مذهبنا في مسألة خلق الأعمال والإرادة الكائنات وتقريره من وجوه الأول أنه تعالى بين باللفظ الصريح أنه خلق كثيرا من الجن والإنس لجهنم ولا مزيد على بيان الله الثاني أنه تعالى لما أخبر عنهم بأنهم من أهل النار فلو لم يكونوا من أهل النار انقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال والمفضي إلى المحال محال فعدم دخولهم في النار محال ومن علم كون الشيء محالا امتنع أن يريده فثبت أن الله تعالى يمتنع أن يريد أن لا يدخلهم في النار بل يجب أن يريد أن يدخلهم في النار وذلك هو الذي عليه لفظ الآية الثالث أن القادر على الكفر إن لم يقدر على الإيمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد أراد أن يدخله في النار وإن كان قادرا على الكفر وعلى الإيمان معا امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح وذلك المرجح إن حصل من قبله لزم التسلسل وإن حصل من قبل الله تعالى فكان هو الخالق للداعية الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا الرابع أنه تعالى لو خلقه للجنة وأعانه على اكتساب تحصيل ما يوجب دخول الجنة ثم قدرنا أن العبد يسعى في تحصيل الكفر الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى فيلزم كون العبد أقدر وأقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل الخامس أن العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وإنما يريد الإيمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في الجنة فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وضد جده واجتهاده وجب أن لا يكون حصوله من قبل العبد بل يجب أن يكون حصوله من قبل الله تعالى فإن قالوا العبد إنما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الفاسد الباطل لأنه اشتبه الأمر عليه وظن أنه هو الاعتقاد الحق الصحيح فنقول فعلى هذا التقدير إنما وقع في هذا الجهل لأجل ذلك الجهل المتقدم فإن كان إقدامه على ذلك الجهل السابق لجهل آخر سابق لزم التسلسل وهو محال وإن انتهى إلى جهل آخر سابق لزم التسلسل وهو محال وإن انتهى إلى جهل حصل ابتداء لا لسابقه جهل آخر فقد توجه الإلزام وتأكد الدليل والبرهان فثبت أن هذه البراهين ناطقة بصحة ما دل عليه صريح قوله سبحانه وتعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس قالت المعتزلة لا يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم لأن كثيرا من الآيات دالة على أنه تعالى أراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وقال وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع وقال ولقد صرفناه بينهم ليذكروا وقال هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات وقال وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وأمثال هذه الآيات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة أنه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن فعلمنا أنه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس على ظاهره الوجه الثاني أنه تعالى قال بعد هذه الآية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها وهو تعالى إنما ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الإيمان البتة وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الإيمان الثالث وهو أنه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على أحد من الكفار نعمة أصلا لأن منافع الدنيا بالقياس إلى العذاب الدائم كالقطرة في البحر وكما لو دفع إلى إنسان حلواء مسموما فإنه لا يكون منعما عليه فكذا ههنا ولما كان القرآن مملوءا من كثرة نعم الله على كل الخلق علمنا أن الأمر ليس كما ذكرتم الرابع أن المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي ينصرونه الخامس أنه تعالى لو خلقهم للنار لوجب أن يخلقهم ابتداء في النار لأنه لا فائدة في أن يستدرجهم إلى النار بخلق الكفر فيهم السادس أن قوله ولقد ذرأنا لجهنم متروك الظاهر لأن جهنم اسم لذلك الموضع المعين ولا يجوز أن يكون الموضع المعين مرادا منه فثبت أنه لا بد وأن يقال إنما أراده الله تعالى بخلقه منهم محذوف فكأنه قال ولقد ذرأنا لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الآية على قولهم متروكة الظاهر فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون لأن ظاهرها يصح من غير حذف السابع أنه إذا كان المراد أنه ذرأهم لكي يكفروا فيصيروا إلى جهنم عاد الأمر في تأويلهم إلى أن هذه اللام للعاقبة لكنهم يحملونها للعاقبة مع أنه لا استحقاق للنار ونحن قد تأولناها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار فكان قولنا أولى فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على ظاهرها فوجب المصير فيه إلى التأويل وتقريره أنه لما كانت عاقبة كثير من الجن والإنس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والشعر أما القرآن فقوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ومعلوم أنه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ وأيضا قال تعالى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وأيضا قال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا الغرض إلا أنه لما كانت عاقبة أمرهم ذلك حسن هذا اللفظ وأما الشعر فأبيات قال

وللموت تغذو الوالدات سخالها ... كما لخراب الدهر تبنى المساكن

وقال

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ... ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقال

له ملك ينادي كل يوم ... لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال

وأم سماك فلا تجزعي ... فللموت ما تلد الوالدة

هذا منتهى كلام القوم في الجواب واعلم أن المصير إلى التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره وأما لما ثبت بالدليل أنه لا حق إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثا وأما الآيات التي يتمسكون بها في إثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالبحار الزاخرة المملوءة من الآيات الدالة على مذهب أهل السنة ومن جملة

ان ما قبل هذه الاية فهو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح مذهبنا وما بعد هذه الاية قوله
والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ولما كان ما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا
ويبين مذهبنا كان كلام المعتزلة في وجوب تاويل هذه الاية ضعيفا جدا   اما قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون
بها ولهم اذان لا يسمعون بها ففيه مسالتان **المسالة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في خلق
الاعمال فقالوا لا شك ان اولئك الكفار كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولا شك انه كانت لهم اعين يبصرون
بها المرئيات واذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه الاية تقييدها بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم
ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا فنقول ثبت انه تعالى كلفهم بتحصيل الدين
مع ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهو يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك هو المطلوب   قالت
المعتزلة لو كانوا كذلك لقبح من الله تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح عند لا يليق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه انهم
لكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا مشبهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا عين باصرة ولا اذن سامعة   والجواب ان الانسان
اذا الف طريقة عن شيء صارت تلك النفرة الراسخة المتاكدة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة الشيء ومانعة عن ابصار محاسنه
ومانعة له عن سماع محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه   ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور
حبك الشيء يعمي ويصم   اذا ثبت هذا فنقول ان اقواما من الكفار بلغوا في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم وفي تعصبه وفي شدة النفرة
عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار
الانسان بل هو حالة حاصلة في القلب شاء الانسان ام كره   اذا ثبت هذا فنقول ظهر ان حصول هذه العداوة والنفرة في القلب
ليس باختيار العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فالانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة
في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الشديدة تحصيل الفهم والعلم واذا ثبت هذا فالقول بالجبر لازم وثبت لا محيص عنه   ونقل عن امير
المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام خطبة في تقرير هذا المعنى وهو في غاية الحسن روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب الشافعي رضي الله
عنه عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء
اولهه الطمع وان هاج له الطمع اهلكه الحرص وان ملكه الياس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعد بالرضى نسي
التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قتله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان
اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير به مضر وكل افراط له مهلك   واقول هذا الفصل في غاية الجلالة وهو كالمطلع على سر مسالة
القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باعمال القلوب وكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت واذا وقف
الانسان في هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر   وذكر الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء في تقرير مذهب الجبر ثم قال فان قيل اني اجد
في نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من نفسك
ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك اذا شئت ان تشا شيئا شئته وان شئت ان لا تشاه لا تشاه ما اظنك ان تقول ذلك والا لذهب
الامر فيه الى ما لا نهاية له بل شئت ام لم تشا فانك تشاء ذلك الشيء واذا شئته فشئت ام لم تشا فعلته فلا مشيتك بك ولا حصول
فعلك بعد حصول مشيتك بك والانسان مضطر في صورة مختار **المسالة الثانية** احتج العلماء بقوله تعالى
لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وهذا انما يصح لو كان
محل الفقه والفهم هو القلب   اما قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوانات متشاركة
في قوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة ومشاركة ايضا في منافع الحواس الباطنة والظاهرة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر
وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهدي الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به
فلما اعرض الكفار عن اعتبار احوال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام   ثم قال بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة
لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها
كان اخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز عنها فلهذا السبب قال سبحانه وتعالى بل هم اضل   وقال حكيم الشعراء

الروح من عند رب العرش مبداه ... وتربة الارض اصل الجسم والبدن
قد ألف الملك الجبار بينهما ... ليصلحا لقبول الامر والمحن
فالروح في غربة والجسم في وطن ... فاعرف وميز مرام النازح الوطن

وقيل في تفسير قوله بل هم اضل وجوه اخرى فقيل لان الانعام مطيعة لله تعالى والكافر غير مطيع لله   وقال مقاتل هم اخطأ طريقا
من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهم لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه   وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها
ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء الكفار واهل العناد الذين يعلمون انهم معاندون ومع ذلك

يصرون

يصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب   وقيل لانها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه والهه
الذي انعم عليه بنعم لا حد لها   وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فاما اذا كان معها مرشد فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم الانبياء
وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال   ثم انه تعالى ختم الاية فقال اولئك هم الغافلون   قال عطاء عما اعد الله لاوليائه من الثواب
ولاعدائه من العقاب

قوله تعالى

ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا
كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص عن عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة
يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير الحرمان
ولا يزال ينتقل من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفة الله تخلص عن نيران
الافات وعن حسرات الحسرات واستشعر بمعرفة رب الارض والسموات   وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربعة   اولها في هذه السورة   وثانيها في اخر سورة بني اسرائيل في قوله قل ادعوا
الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى مذكورة في سور اربعة   وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء
الحسنى ورابعها في اخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى   اذا عرفت هذا فنقول الاسماء الالفاظ
دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله تعالى الا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال
وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه   واعلم ان لنا في تفسير اسماء الله كتابا كثير الدقائق شريف
الحقائق سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات من اراد الاستقصاء فيه فليرجع اليه ونحن نذكر ها هنا لمعا ونكتا
منها فنقول ان اسماء الله يمكن تقسيمها من وجوه كثيرة   الوجه الاول ان نقول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء
الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها   اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم الاعظم وفي كشف الغطاء عما فيه من المباحثات
اسرار   واما اسم جزء الذات فهو في حق الله تعالى محال لان هذا انما يعقل في الذات المركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك فهو ممكن
فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء   واما اسم الصفة فاما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب من هذه الثلاثة وهي
اربعة لانه اما ان يكون صفة حقيقية مع اضافة او مع سلب او صفة سلبية مع اضافة او مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية
اما الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة فكقولنا موجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة
ثابتة وكقولنا حي فان الحياة صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات   واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم
واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم وقادر فان العلم صفة حقيقية ولها تعلق بالمعلوم والقادر فان القدرة صفة
حقيقية ولها تعلق بالمقدور   واما الصفة الحقيقية مع السلب فكقولنا قديم ازلي لانه عبارة عن موجود لا اول له   واما الصفة
الاضافية مع السلبية فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره وما سبقه غيره   واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب فكقولنا
حليم فانه يعلم حقائق الاشياء ولا يفعل ما لا يجوز فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكون هذه متعلقة بالمعلومات نسب واضافات
وكونه غير فاعل لما لا ينبغي سلب   اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا
للمخلوقات صفة اضافية وكونه محييا مميتا اضافات مخصوصة وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فيحصل بسبب هذين
النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير متناهية   ولما كان لا سبيل الى معرفة كنه ذاته وانما
السبيل الى معرفة افعاله فكل من كان وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه باسماء الله تعالى اكثر   ولما كان هذا
بحرا لا ساحل له ولا نهاية له فكذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى   النوع الثاني في تقسيم اسماء الله ما قاله المتكلمون وهو ان صفات
الله تعالى ثلاثة انواع ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله ولله تعالى بحسب كل واحد منها من هذه الاقسام الثلاثة اسماء مخصوصة
والنوع الثالث في تقسيم اسماء الله ان صفات الله تعالى اما ان تكون ذاتية او معنوية او كانت من صفات الافعال   والنوع الرابع
في تقسيم اسماء الله تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز   اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم العزيز اللطيف الكبير
الخالق فان هذه الالفاظ يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا لمعناها في حق العباد   واما القسم
الثاني فهو كقولنا الله الرحمن   واما القسم الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله تعالى
كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق السموات والارضين   النوع الخامس في تقسيم اسماء الله ان يقال من اسماء الله
ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم   ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال
يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع   النوع السادس في تقسيم اسماء الله تعالى ان يقال اول ما نعلم من صفات الله تعالى كونه محدثا

لاشياء مرجحا لوجودها على عدمهما وذلك لانا نعلم وجوده سبحانه بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات عليه فاذا دل
الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته قضى العقل بافتقاره الى مرجح رجح وجوده على عدمه وذلك المرجح
ليس الا الله سبحانه فثبت ان ما نعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او
على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم منه تعالى بعد العلم بكونه مرجحا هو كونه
قادرا ثم انا بعد هذا استدللنا بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم انا اذا علمنا كونه قادرا عالما ان العالم القادر يمتنع ان
يكون الا حيا علمنا من كونه قادرا عالما كونه حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى وباسمائه واقعا في درجة واحدة
بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض **المسألة الثانية** قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يفيد
الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي قد دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود
اما واجب الوجود لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله
سبحانه واما ما سوى ذلك الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في ماهيته وفي وجوده وفي جميع صفاته
الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولا هو لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله سبحانه كامل لذاته
وكل ما سواه فهو حاصل بوجوده واحسانه فكل كمال وجلال وشرف فهو له سبحانه بذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل
العارية والذي لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان النيّر ان الاسماء الحسنى ليست
الا لله وان كل ما سواه فهو غارق في بحر الفناء والنقصان **المسألة الثالثة** دلت هذه الاية على ان اسماء
الله تعالى يجب كونها موصوفة بالحسن والكمال فهذا يدل على ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله سبحانه
وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه قال لا اطلق على ذات الله تعالى اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واحقرها
حقارة وعلى ارفعها في درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا ورتبة وجلالة واذا ثبت هذا فنقول
ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله بكونه شيئا
قال ومعاذ الله ان يكون هذا نزاعا في كونه في نفسه حقيقة وذاتا وموجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته
بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء وهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فكان اطلاق هذا الاسم على الله حقا
واحتج على صحة مذهبه بانواع اخر من الدلائل فالاول قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله شيء ولا شك ان عين الشيء
مثل لمثله فلما ثبت بالعقل ان كل شيء فهو مثل مثل نفسه ودل الدليل القرآني على ان مثل مثل الله ليس بشيء كان ذلك تصريحا
بانه تعالى غير مسمى باسم الشيء وليس لقائل ان يقول الكاف في قوله ليس كمثله حرف زائد لا فائدة فيه لان حمل كلام الله على اللغو
والعبث وعدم الفائدة بعيد **الحجة الثانية** قوله تعالى خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا
لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول هذا الكلام لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور
انهم يقيمون الاكثر مقام الكل ويقيمون الشاذ النادر مقام المعدوم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب وكان
الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر بالمعدوم واطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك
من باب تخصيص العموم واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى
والتخصيص في مثل هذا المسمى يكون من باب الكذب فوجب ان نعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا هذا
المحذور **الحجة الثالثة** ان هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا سنة رسوله وما رأينا احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب الامتناع
منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله تعالى ان الاية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة
قل الله شهيد وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الاية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام فيه فان قال قائل فقولنا موجود
ومذكور وذات ومعلوم الفاظ لا تدل على الشرف والجلال فوجب ان تقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله تعالى فنقول الحق
في هذا الباب التفصيل وهو انا نقول ما المراد من قولك انه تعالى شيء وذات وحقيقة ان عنيت انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة
وثابت وموجود والشيء فهو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيت به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول
لا يجوز لانا ما رأينا السلف يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى سائر الاسماء الشريفة وما رأينا ولا سمعنا ان احدا يقول يا ذات
يا حقيقة يا مفهوم يا معلوم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض النداء والدعاء واجبا **المسألة الرابعة**
قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو الله بها وهذا
يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال
يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية **المسألة**
الخامسة دلت الاية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة لان لفظة الاسماء لفظ الجمع وهو يفيد

الثلاثة

الثلاثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله كثيرة ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
يقتضي اضافة الاسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء الحسنى
كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى **المسألة السادسة** قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها
يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوى لا تتأتى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف
بالدليل ان له ربا والها وخالقا موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فحينئذ يحسن منه ان
يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لذلك الدعاء شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي
رحمه الله واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثانية ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك
الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر فاما الذي لم يكن كذلك كان قليل الفائدة وانا اذكر لهذا المعنى مثالا فان من اراد ان
يقول في تحريمة صلوته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من معرفة آثار حكمة الله في تخليق نفسه وبدنه وقواه
العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى في نفسه الى استحضار آثار حكمة الله في تخليق جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع
اصناف النبات والمعادن والآثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر آثار
قدرة الله تعالى في تخليق طبقات العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق اطباق السموات
على سعتها وعظمتها وفي تخليق اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الكرسي وسدرة
المنتهى ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق
الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات فلا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل
اليه فهمه وعقله وذكره وخاطره وخياله ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها
وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر ويشير بقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء واخرجها من العدم
الى الوجود ورتبها بما لها من الصفات والنعوت وبقوله اكبر الى انه لا نسبة لكبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته
الى جملة هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء فاذا عرفت هذا فنقول المثال
الواحد فقس عليه الذكر الحاصل مع العرفان والشعور والسعود وعند هذا ينفتح على عقلك شمة من الاسرار المودعة في
قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اما قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففيه مسائل **المسألة**
الاولى قرأ حمزة والكسائي يلحدون بفتح الياء والحاء حيث كان ووافقه الكسائي في النحل والباقون بضم الياء وكسر الحاء
قال الفراء يلحدون ويلحدون لغتان يقال لحدت لحدا والحدت قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد
وقال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال غيره من اهل اللغة الالحاد
العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر وقال الواحدي رحمه الله والاجود قراءة
العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم والالحاد اكثر في كلامهم لقولهم ملحد ولا يكاد يسمع العرب يقولون لاحد
المسألة الثانية قال المحققون الالحاد في اسماء الله تعالى يقع على ثلاثة اوجه الاول اطلاق اسماء الله المقدسة
الطاهرة على غير الله مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالالهة ومن ذلك انهم سموا اصناما لهم باللات والعزى ومناة واشتقاق
اللات من الاله والعزى من العزيز واشتقاق مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب قد لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله
بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه ابا للمسيح وقول جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون اسم الجسم على الله
سبحانه ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل الله كذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ
مشعرة بسوء الادب قال اصحابنا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاقه باللفظ في حق الله فانه ثبت بالدليل انه سبحانه هو
الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الذبان والقرود والقردان بل الواجب تنزيه الله تعالى عن مثل هذه
الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات يا مقيل العثرات يا راحم العبرات الى غيرها من الاذكار الجميلة الشريفة والثالث
ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله فهذه الاقسام
الثلاثة هي الالحاد في اسماء الله فان قال قائل فهل يلزم من ورود الاذن في اطلاق لفظ على الله تعالى ان يطلق عليه
سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندنا ان ذلك غير لازم لا في حق الله تعالى ولا في حق الملائكة والانبياء وتقريره
ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى في آيات منها قوله وعلم آدم الاسماء كلها وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن علم القرآن
ثم لا يجوز ان يقال في حق الله تعالى يا معلم وايضا ورد قوله يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال في حق الله تعالى يا محب
واما في الانبياء فقد ورد في حق آدم عليه السلام وعصى آدم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان آدم كان عاصيا غاويا وورد في
حق موسى عليه السلام يا ابت استأجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة

يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع فيها باطلاق الالفاظ المشتقة منها فهو عندي ممنوع غير جائز ثم قال تعالى
سيجزون ما كانوا يعملون وهذا تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله قالت المعتزلة الاية قد دلت على اثبات العمل للعبد
وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وفعله

قوله تعالى

وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون

اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق
وبه يعدلون ليبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة موسى قوله ومن قوم موسى امة
يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله هذا الكلام هاهنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله
عليه وسلم وروى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انها هذه الامة وروي ايضا انه صلى الله عليه وسلم
قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع بن انس انه قرا النبي عليه السلام هذه الاية فقال ان من امتي
قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وعن ابن عباس يريد امة محمد المهاجرون والانصار قال الجبائي هذه الاية تدل
على انه لا يخلو زمان البتة عمن يقول بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو
اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلى الله عليه وسلم وهو الزمان الذي نزلت فيه هذه الاية او المراد انه قد حصل زمان
من الازمنة حصل فيه قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم موصوفين بهذه الصفة
والاول باطل لانه قد كان ظاهرا لكل الناس ان محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه على الحق فحمل الاية على هذا المعنى يخرجه عن الفائدة
والثاني باطل ايضا لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان ما من الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحقين فلم يبق الا
القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحقين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان
اجماع سائر الامم حجة

قوله تعالى

والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ۝

اعلم انه تعالى لما حكى ذكر حال الامة الهادية العادلة ذكر حال المكذبين بايات الله وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا باياتنا
وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم تتناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه
منه واما قوله سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة
ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه وادرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل ان يكون
هذا اللفظ ماخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا فجزءا اذا عرفت هذا فنقول فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ونضاعف
عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك لانهم كلما اتوا بجرم واقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب الخير والنعمة في الدنيا
فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم ياخذهم الله تعالى دفعة واحدة
على غرتهم اغفل ما يكونون ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك من ان اكون مستدرجا فاني سمعتك
تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال واملي لهم الاملاء في اللغة الامهال واطالة المدة وهو نقيض الاعجال والملي زمان طويل
من الدهر ومنه قوله تعالى واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملوة وملاوة من الدهر اي زمان طويل فمعنى واملي لهم
واطيل لهم مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة وقوله ان كيدي
متين قال ابن عباس يريد ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء
والقدر بهذه الالفاظ الثلاثة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وكلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه الى الكفر
والبعد عن الله تعالى وذلك ضد ما تقوله المعتزلة اجاب ابو علي الجبائي ان المراد من الاستدراج انه تعالى يستدرجهم الى العقوبات
حتى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون استدراجا لهم الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل و
الاستيصال ويجوز ان يكون عذاب الاخرة قال وقد قال بعض المجبرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال وذلك
فاسد لان الله تعالى انما يعذبهم لكفرهم فالذي يستدرجهم اليه فعل مستقبل لان السين في قوله سنستدرجهم يفيد الاستقبال ولا يجوز
ان يكون المراد ان يستدرجهم الى كفر اخر لجواز ان يميتهم قبل ان يوقعهم في كفر اخر والكفر هو فعله وانما يعاقبه بفعل نفسه وانما
قوله واملي لهم فمعناه اني اطيلهم في الدنيا مع اصرارهم على الكفر ولا اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتونني ولا يعجزونني وهذا هو معنى
قوله ان كيدي متين لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين الاول
ان قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون معناه ما ذكرنا انهم كلما ازدادوا تماديا في الذنب والكفر زادهم الله

نعمة

نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض عن ذكر الله وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله وهذه حالة
نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره الثاني هب ان المراد منه الاستدراج
الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان هذا الاستدراج
وهذا الامهال مما يزيده به عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا للعقاب الشديد فلو اراد به الخير لاماته قبل ان يصير مستوجبا
لتلك الزيادات من العقوبة بل كان يجب في حكمته ورعايته للمصالح ان لا يخلقه ابتداء صونا له عن هذا العقاب او ان خلقه
لكنه يميته قبل ان يصير الى حد التكليف او كان لا يخلقه الا في الجنة صونا له من الوقوع في افات الدنيا وفي عقاب الاخرة فلما خلقه في
الدنيا والقاه في ورطة التكليف واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيده الا مزيد الكفر والعتو واستحقاق العقاب
علمنا انه ما خلقه الا للعقاب والا للنار كما صرح به في الاية المتقدمة وهي قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد
التعجب من هؤلاء المعتزلة فانهم يرون القران كالبحر الذي لا ساحل له مملوا من هذه الايات والدلائل العقلية القاهرة القاطعة
مطابقة لها ثم انهم يكتفون في تاويلات هذه الايات بهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا ان علمي بان ما اراده الله
كائن يزيل هذا التعجب

قوله تعالى

اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين ۝ اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون
قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون

واعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن اياته الغافلين عن التامل في دلائله وبيناته
عاد الى الجواب عن شبهاتهم فقال اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة والتفكر طلب المعنى الشيء بالقلب وذلك لان فكرة القلب هو المسمى
بالنظر والتعقل في الشيء والتامل فيه والتدبر له وكما ان الرؤية بالبصر حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة
الى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الرؤية فكذلك الرؤية بالبصيرة وهي المسماة بالعلم واليقين حالة مخصوصة في الانكشاف
والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب حدقة العقل الى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي وذلك هو المسمى بنظر العقل وفكره
فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتامل والتدبر لطلب معرفة الاشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما وفي اللفظ محذوف والتقدير
اولم يتفكروا فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع
من انواع الجنون واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون وذلك لوجهين الاول ان فعله صلى الله عليه وسلم
كان مخالفا لفعلهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان معرضا عن الدنيا مقبلا على الاخرة مشتغلا بالدعوة الى الله فكان عمله مخالفا
لطريقتهم فاعتقدوا فيه انه مجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلا على الصفا يدعو قريشا فخذا فخذا من قريش
فيقول يا بني فلان يا بني فلان وكان يحذرهم بامر الله ووقائعه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا لمجنون بات يصوت الى الصباح طول هذه
الليلة فانزل الله تعالى هذه الاية وحثهم على التفكر في امر الرسول صلى الله عليه وسلم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال
والثاني انه صلى الله عليه وسلم كانت تغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي فيتغير لونه ويصفر وجهه وتعرض له حالة شبيهة بالغشي
فالجهال كانوا يقولون انه جنون فالله تعالى بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه صلى الله عليه وسلم
كان يدعوهم الى الله تعالى ويقيم الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون
والاخرون عن معارضتها وكان حسن الخلق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال حسنة صار بسببها قدوة لعقلاء
العالمين ومن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر ان اصراره على الدعوة الى الدين انما
كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين ولما كان النظر في امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل
التوحيد لا جرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض
على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة ثم قال وما خلق الله من شيء والمقصود
التنبيه على ان الدلالة على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان باهر
ودليل قاهر على التوحيد وتقرير هذا المعنى هو انا نقول ان الشمس اذا وقع ضوءها على كوة البيت ظهرت الذرات والهباءات فنفرض الكلام في ذرة
واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز
التي لا نهاية لها في الخلاء الذي لا نهاية له فكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بذلك
الحيز المعين من الممكنات والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله
سبحانه وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث فان حدوثه لا بد وان يكون مختصا
بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون بتخصيص مخصص قديم ثم ان
كان المخصص جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه وايضا ان تلك الذرة مساوية لسائر الاجسام في التحيز والجسمية

ومع

ومخالفتها في اللون والشكل والطبع والكون والطعم وسائر الصفات واختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالف سائر الاجسام لا بد وان تكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع اجزاء العالم الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته وعند هذا يظهر لك صدق ما قاله الشاعر

وفي كل شي له آية تدل على انه واحد صانع واحد

واذا عرفت هذا فحينئذ ظهرت الفائدة للتنبيه من قوله تعالى وما خلق الله من شي والتنبيه على هذه الاسرار العجيبة واللطائف الدقيقة ثم انه تعالى اردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ولفظة ان هي المخففة من الثقيلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشان والمعنى لعل آجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب على العاقل المسارعة الى هذا الفكر والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم ولما ذكر تعالى هذه البينات الجلية والدلائل القوية قال فباي حديث بعده يؤمنون وذلك لانهم لما لم يؤمنوا بهذا القرآن مع ما فيه من هذه التنبيهات الباهرة فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم ان هذه الآية دالة على مطالب كثيرة المطلب الاول ان التقليد غير جائز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل عليه ان الآية دلت على ذلك قوله اولم يتفكروا المطلب الثاني ان امر النبوة متفرع على التوحيد والدليل عليه انه لما قال ان هو الا نذير مبين اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك والا لما كان الى هذا الكلام حاجة والمطلب الثالث تمسك الجبائي والقاضي بقوله تعالى فباي حديث بعده يؤمنون على ان القرآن ليس بقديم قالوا لان الحديث ضد القديم وايضا فلفظ الحديث يفيد من جهة العادة حدوثه عن قريب ولذلك يقال ان هذا الشي حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقولون في الكلام انه حديث لانه يحدث حالا بعد حال على الاسماع وجوابنا عنه انه محمول على الالفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها والمطلب الرابع ان النظر في ملكوت السموات والارض لا يمكن الا بعد معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في شرح اقسامها ان يقال كل ما سوى الله تعالى فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا اما البسائط فهي اما علوية واما سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي ويدخل فيه ايضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع واستقص في تفصيل هذه الاقسام واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربعة ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز واما المركبات فهي اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان واستقص في تفصيل انواع هذه الاجناس الاربعة واما الحال في المتحيز وهو الاعراض فيقرب اجناسها من اربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس انواع كثيرة واذا تامل العاقل في عجائب احوالها ولوازمها وآثارها ومؤثراتها فكانه خاض في بحر لا ساحل له واما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو قسمان لانه اما ان يكون متعلقا بالاجسام بالتدبير والتحريك وهو المسمى بالارواح واما ان لا يكون كذلك وهي الجواهر القدسية المبراة عن علائق الاجسام اما القسم الاول فاعلاها واشرفها الارواح الثمانية المقدسة الحاملة للعرش كما قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة المشار اليها بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها ارواح سكان الكرسي واليهم الاشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ويتلوها الارواح المقدسة في طبقات السموات السبع واليهم الاشارة بقوله والصافات صفا والزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن صفاتهم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واعلم ان هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر فلعل الله سبحانه له الف الف عالم وراء هذا العالم وله في كل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي اعلى من هذا الكرسي وسموات اوسع من هذه السموات وكيف يمكن احاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته بعد ان سمع قوله وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضر الانسان هذه الاقسام في عقله واراد الخوض في معرفة اسرار حكمته والغيبة فهم قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ونعم ما قال ابو العلاء المعري

يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر
هنا على الله ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر

قوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون

اعلم انه تعالى عاد في هذه الآية مرة اخرى الى بيان احوال الضالين المكذبين فقال من يضلل الله فلا هادي له اعلم ان استدلال اصحابنا بهذه الآية على ان الهدى والضلال من الله مثل ما سبق في الآية السابقة وتاويلات المعتزلة وجوابنا عنها مثل ما تقدم فلا

فائدة في الاعادة وقوله ونذرهم رفع بالاستئناف وهو مقطوع عما قبله وقرأ ابو عمرو ويذرهم بالياء ورفع الراء لتقدم اسم الله سبحانه وقرأ حمزة والكسائي بالياء والجزم ووجه ذلك فيما يقوله سيبويه انه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي لان موضع الفاء مع ما بعدها جزم بجواب الشرط فحمل ويذرهم على الموضع الذي هو جزم

قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تاتيكم الا بغتة يسئلونك كانك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون

اعلم ان في نظم الآية وجهان الاول انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر اتبعه بالكلام في المعاد لما بينا ان المطالب الكلية في القرآن ليست الا هذه الاربعة الثاني انه لما قال في الآية المتقدمة وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم باعثا بذلك على المبادرة الى التوبة والاصلاح قال بعده يسئلونك عن الساعة ليتحقق في القلوب ان وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة الى التوبة واداء الواجبات وفي الآية مسائل **المسالة الاولى** اختلفوا في ان ذلك السائل من هو قال ابن عباس ان قوما من اليهود قالوا يا محمد اخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت هذه الآية وقال الحسن وقتادة ان قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة **المسالة الثانية** قال صاحب الكشاف الساعة من الاسماء الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيامة بالساعة لوقوعها بغتة او لان حساب الخلق يقضى فيها في ساعة واحدة فسمي بالساعة لهذا السبب او لانها على طولها كساعة واحدة عند الخالق **المسالة الثالثة** ايان معناه الاستفهام عن الوقت الذي يجي وهو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام ان ايان معناه الاستفهام وفي اشتقاقه قولان الاول المشهور انه ماخوذ من اين وانكره ابن جني وقال ايان سؤال عن الزمان واين سؤال عن المكان فكيف يكون احدهما ماخوذا عن الآخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني ان اشتقاقه من اي فعلان منه لان معناه اي وقت ولفظه اي فعل من اويت اليه لان البعض آو الى الكل متساند اليه هكذا قاله ابن جني وقرأ السلمي إيان بكسر الهمزة **المسالة الرابعة** مرساها المرسى هاهنا مصدر بمعنى الارساء كقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها اي اجراؤها وارساؤها والارساء الاثبات يقال رسا يرسو اذا ثبت كما قال والجبال ارساها فكان المرسى ليس اسما لمطلق الثبات بل هو اسم لثبات الشي اذا كان ثقيلا ومنه رسي الجبل وارسى السفينة ولما كان اثقل الاشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله تعالى ثقلت في السموات والارض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالارساء ثم قال تعالى قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها اي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام القيامة الا الله سبحانه ونظيره قوله سبحانه ان الله عنده علم الساعة وقوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها ولما سال جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال متى الساعة فقال صلى الله عليه وسلم ليس المسؤول عنها باعلم من السائل قال المحققون والسبب في اخفاء امر الساعة عن العباد انهم اذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك ادعى الى الطاعة وازجر عن المعصية ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها التجلية اظهار الشي والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين الا هو اي لا يقدر على اظهار وقتها المعين بالاعلام والاخبار الا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والارض والمراد وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وايضا وصف الله تعالى زلزلة الساعة بالعظم فقال ان زلزلة الساعة شي عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في السموات والارض وجوه الاول قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والارض لاجل ان عند مجيئها تنشق السموات وتكور الشمس والقمر وتنتثر النجوم وثقلت على الارض لاجل ان في ذلك اليوم تبدل الارض غير الارض وتبطل الجبال والبحار وقال ابو بكر الاصم ان هذا اليوم ثقيل جدا على اهل السماء والارض لان فيه فناءهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب وقال قوم ان هذا اليوم عظيم الثقل بسبب ان الخلق يعلمون انهم يصيرون بعده الى البعث والحساب والسؤال والخوف من الله في مثل هذا اليوم شديد وقال السدي ثقلت اي خفيت في السموات والارض فلم يعلم احد من الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والارض اي ثقل تحصيل العلم بوقتها المعين على اهل السموات والارض وكما يقال في المحمول الذي يتعذر حمله انه قد ثقل على حامله فكذلك يقال في العلم الذي استاثر الله تعالى به انه يثقل عليهم ثم قال تعالى لا تاتيكم الا بغتة وهذا ايضا تاكيد لما تقدم وتقرير لكونها بحيث لا تجي الا بغتة فجاة على حين غفلة من الخلق وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لتقومن الساعة وان الرجل منهم ليرفع اللقمة الى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك ثم قال تعالى يسئلونك كانك حفي عنها وفيه مسائل **المسالة الاولى** في الحفي وجوه الاول الحفي البار اللطيف قال ابن الاعرابي يقال حفي بي حفاوة وتحفى بي تحفيا والحفي الكلام واللقاء الحسن ومنه قوله تعالى انه كان بي حفيا

أي بارا لطيفا يجيب دعاءك إذا دعوته فعلى هذا التقدير يسألونك كأنك حفي بار بهم لطيف العشرة معهم وهذا قول الحسن
وقتادة والسدي ويؤيد هذا القول ما روي في تفسيره أن قريشا قالت لمحمد صلى الله عليه وسلم إن بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا
متى الساعة فقال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها أي كأنك صديق لهم بار بمعنى أنك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم
والقول الثاني حفي عنها أي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا القول حفي فعيل من الإحفاء وهو الإلحاح
والإلحاف في السؤال والبحث عن الشيء علمه قال أبو عبيدة هو من قولهم تحفى بالمسألة أي استقصى فقوله كأنك حفي عنها أي كأنك
أكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة ومنه إحفاء الشارب وإحفاء
البقل استئصاله وأحفى في المسألة إذا ألحف وحفي وتحفى به بالغ في التربية وعلى هذا التقدير فالقولان الأولان متقاربان

المسألة الثانية في قوله عنها وجهان الأول أن يكون فيه تقديم وتأخير والتقدير يسألونك
عنها كأنك حفي بها ثم حذف قوله بها لطول الكلام ولأنه معلوم لا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثاني أن يكون التقدير
يسألونك كأنك حفي لهم لأن لفظ الحفي يجوز أن يعدى بالباء تارة وأخرى بكلمة عن وتأكد هذا الوجه بقراءة ابن مسعود
كأنك حفي بها **المسألة الثالثة** قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها سؤال عن وقت قيام الساعة
وقوله ثانيا يسألونك كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرار وأجاب عن الأول
بقوله إنما علمها عند ربي وأجاب عن الثاني بقوله إنما علمها عند الله والفرق بين الصورتين أن السؤال الأول كان واقعا عن وقت
قيام الساعة والسؤال الثاني كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها وأعظم أسماء الله مهابة وعظمة هو قولنا الله فأجاب عن
السؤال عن مقدار شدة القيامة بالاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بقوله ولكن أكثر
الناس لا يعلمون وفيه وجوه أحدها ولكن أكثر الناس لا يعلمون أن أصل القيامة حق لأن أكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون
إن هي إلا حياتنا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وثانيها ولكن أكثر الناس لا يعلمون السبب الذي لأجله أخفيت معرفة الساعة ووقته
المعين عن الخلق

قوله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت
أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون

في الآية مسائل **المسألة الأولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن قوله لا أملك لنفسي نفعا ولا
ضرا وأنا لا أدعي علم الغيب إن أنا إلا نذير وبشير ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين
قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله لكل أمة أجل الثاني روي أن أهل مكة قالوا يا محمد ألا يخبرك ربك بالرخص والغلاء
حتى نشتري فنربح وبالأرض التي تجدب لنرحل إلى الأرض الخصبة فأنزل الله تعالى هذه الآية الثالث قال بعضهم لما رجع
صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق ونفرت الدواب منها فأخبر صلى الله عليه وسلم بموت رفاعة بالمدينة
وكان فيه غيظ للمنافقين وقال انظروا أين ناقتي فقال عبد الله بن أبي مع قومه ألا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل
بالمدينة ولا يعرف أين ناقته فقال صلى الله عليه وسلم إن ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق
زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فأنزل الله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا **المسألة الثانية** اعلم
أن القوم لما طالبوه بالإخبار عن الغيوب وطالبوه بالأموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر أن قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين أن كل من
كان عبدا كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس إلا لله فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة وهذا العلم واحتج أصحابنا
في مسألة خلق الأعمال بقوله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله والإيمان نفع والكفر ضر فوجب أن لا يحصل
إلا بمشيئة الله تعالى وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بمشيئة الله سبحانه ونقرر ما ذكرناه مرارا أن القدرة على الكفر
إن لم تكن صالحة للإيمان فخالق تلك القدرة يكون مريدا للكفر وإن كانت صالحة للإيمان امتنع ترجح الكفر عليها بدلا عن الإيمان إلا عند
حدوث داعية جازمة فخالق تلك الداعية الجازمة يكون مريدا للكفر فثبت أن على جميع التقادير لا يملك العبد لنفسه نفعا
ولا ضرا إلا ما شاء الله أجاب القاضي عنه بوجوه الأول أنه ظاهر قوله قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله
وإن كان عاما بحسب اللفظ إلا أنا ذكرنا أن سبب نزوله هو أن الكفار قالوا يا محمد ألا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل
أن يغلو حتى نشتري الرخيص فنربح فيه عند الغلاء فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع تملك الأموال وغيرها
والمراد بالضر وقت القحط والأمراض وغيرها الثاني المراد لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا فيما يتصل بعلم الغيب والدليل على أن
المراد ذلك قوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير والثالث المراد لا أملك لنفسي من الضر والنفع إلا قدر ما شاء الله
أن يقدرني عليه ويمكنني منه والمقصود من هذا الكلام بيان أنه لا يقدر على شيء إلا أقدره الله عليه واعلم أن هذه الوجوه
بأسرها عدول عن ظاهر اللفظ وكيف يجوز المصير إليها مع أنا بينا أن البرهان القاطع العقلي على أن الحق ليس إلا ما

دل

دل عليه ظاهر لفظ هذه الآية **المسألة الثالثة** احتج الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم علمه بالغيب بقوله
ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل المراد منه طلب منافع الدنيا وخيراتها
ودفع آفاتها ومضارها ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب والأرباح والاكتساب وقيل المراد منه ما يتصل بأمر الدين يعني
لو كنت أعلم الغيب لكنت أعلم أن الدعوة إلى الدين الحق تؤثر في هذا ولا تؤثر في ذاك فكنت أشتغل بدعوة هذا دون
دعوة ذاك وقيل المراد منه ما يتصل بالجواب عن السؤالات والتقدير لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير في الجواب
عن هذه المسائل التي سألتم عنها مثل السؤال عن وقت قيام الساعة وغيره أما قوله وما مسني السوء ففيه قولان الأول
قال الواحدي رحمه الله تم الكلام عند قوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ثم قال وما مسني السوء أي ليس بي
جنون وذلك لأنهم نسبوه إلى الجنون وذكرناه في قوله ما بصاحبهم من جنة وهذا القول عندي بعيد جدا لأنه يوجب تفكيك
نظم الآية والقول الثاني أنه تمام الكلام الأول والتقدير ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من تحصيل الخير ولاحترزت عن الشر حتى
صرت بحيث لا يمسني سوء ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر أن علم الغيب غير حاصل عندي ولما بين بما سبق أنه لا يقدر إلا على ما أقدره
الله عليه ولا يعلم إلا ما أعطاه الله العلم به قال إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون والنذير مبالغة في الإنذار بالعقاب على فعل
المعاصي في ترك الواجبات والبشير مبالغة في البشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله لقوم يؤمنون فيه
قولان أحدهما أنه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين إلا أنه ذكر إحدى الطائفتين وترك ذكر الثانية لأن ذكر أحدهما يفيد ذكر
الأخرى كقوله سرابيل تقيكم الحر والثاني أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان نذيرا وبشيرا للكل إلا أن المنتفع بتلك النذارة
والبشارة هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم الله بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين

قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها
حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا
لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون

اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيها مسائل **المسألة الأولى** المروي عن
ابن عباس رضي الله عنه في قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي نفس آدم وخلق منها زوجها أي حواء خلقها الله تعالى من ضلع
آدم عليه السلام من غير أذى فلما تغشاها آدم حملت حملا فلما أثقلت أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال
ما هذا يا حواء إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما أدراك من أين يخرج أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك فخافت حواء
وذكرت ذلك لآدم عليه السلام فلم يزالا في هم من ذلك ثم أتاها فقال إن سألت الله أن يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل خروجه من
بطنك تسميه عبد الحارث وكان اسم إبليس في الملائكة الحارث فذلك قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما أي لما آتاهما
الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا والمراد به تسميته بعبد الحارث هذا تمام القصة واعلم أن هذا
التأويل فاسد ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون وهذا يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة الثاني
أنه تعالى قال بعده أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء
لله تعالى وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر الثالث لو كان المراد إبليس لقال أيشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا
يخلق شيئا لأن العاقل إنما يذكر بصيغة من الرابع أن آدم كان من أشد الناس معرفة بإبليس وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى
وعلم آدم الأسماء كلها فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحارث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه
بأن اسمه هو الحارث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحارث وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى أنه لم يجد سوى هذا الاسم الخامس أن
الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذا الاسم لزجره وأنكر عليه أشد
الإنكار فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم آدم الأسماء كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة
التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأعمال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها
السادس أن بتقدير أن آدم عليه السلام سماه بعبد الحارث فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له أو جعله صفة له
بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحارث ومخلوق من قبله فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب
لا يفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم اعتقد
أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول
فاسد ويجب على المسلم العاقل أن لا يلتفت إليه إذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه
المفاسد التأويل الأول ما ذكره القفال فقال إنه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة
صورة حال هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة

وجعل منها زوجها انسانا يساويه في الانسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن اتيتنا
ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لالائك ونعمائك فلما اتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركا
فيما اتاهما لانهم تارة ينسبون ذلك الولد الى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى
الاصنام ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تنزه الله عن الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد والتاويل الثاني
ان الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس
قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركا
فيما اتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون
لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك التاويل الثالث ان نسلم ان هذه الاية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام
وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الاشكال وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان آدم عليه السلام كان يعبد
الاصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام وحكى عنهما انهما قالا لئن
اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ذكر الله تعالى لو اتاهما ولدا صالحا سويا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما اتاهما
صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما فقوله جعلا له شركا ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقدير فلما اتاهما
صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه
الى آدم عليه السلام ونظيره ان ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد ايذائك
وايصال الشر اليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا واحسنت اليه بكذا وكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساءة انه مبرا
عن ذلك فغرضه من قوله انه يقابلني بالشر والاساءة النفي والتبعيد فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب ان يقول ان هذه
القصة من اولها الى اخرها في حق آدم وحواء عليهما السلام ولا اشكال في شيء من الفاظها الى قوله فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا
فيما اتاهما فنقول التقدير فلما اتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركا اي جعل اولادهما له شركا على حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه وكذا فيما اتاهما اي اولادهما ونظيره قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية فان قيل فعلى هذا التاويل ما الفائدة في
في التثنية في قوله جعلا له شركا قلنا لان ولده قسمان ذكر وانثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والانثى مرة عبر عنهما بلفظ
التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهم بلفظ الجمع وهو قوله فتعالى الله عما يشركون الوجه الثالث في الجواب سلمنا
ان الضمير في قوله جعلا له شركا فيما اتاهما عائد الى آدم وحواء عليهما السلام الا انه قيل انه تعالى لما اتاهما ذلك الولد
السوي الصالح عزما على ان يجعلاه وقفا على خدمته تعالى وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به
في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يامرونه بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وان كان منا قربة وطاعة الا ان حسنات
الابرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الاية ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال حكاية عن الله سبحانه انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل
الوجه الرابع في التاويل ان نقول سلمنا صحة هذه القصة المذكورة الا انا نقول انهم انما سموا بعبد الحرث لاجل انهم اعتقدوا انه
انما سلم من الافة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث وقد يسمى المنعم عليه عبد المنعم يقال في المثل انا عبد من تعلمت
منه حرفا ورايت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبده ووده فلان قال الشاعر

واني لعبد الضيف ما دام ثاويا

فآدم وحوا سميا ذلك الاسم الولد بعبد الحرث تنبيها على انه انما سلم من الافات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه عبد الله
من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم
عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا جملة ما نقوله في تاويل هذه الاية ه

المسئلة الاولى في تفسير الفاظ هذه الاية وفيها مباحث البحث الاول هو الذي خلقكم من نفس
واحدة المشهور انها نفس آدم وقوله وخلق منها زوجها المراد منه حوا قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم انه تعالى
خلقها من ضلع من اضلاع آدم قالوا والحكمة فيه ان الجنس الى الجنس اميل والجنسية علة الضم واقول هذا الكلام مشكل
لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على ان نقول انه تعالى خلق حوا من جزء من اجزاء آدم
ولم لا نقول انه تعالى خلق حوا ايضا ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه
ابتداء وايضا الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر من الذكر انقص من اضلاع الجانب الايمن منه بواحدة
شيء على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال اذا لم يقل بذلك فما المراد بكلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول
قد ذكرنا ان الاشارة الى الشيء تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه قال صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله

الصلوة

كما هو قول عبدة الاصنام

هو الذي خلقكم من نفس

واسئل اهل القرية

الصالح

عدد

فيه

الصلوة الا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع وقال صلى الله عليه وسلم في يوم عاشورا هذا هو
اليوم الذي اظهر الله موسى على فرعون والمراد النوع لا الشخص وقال تعالى في قصة آدم عليه السلام ولا تقربا هذه
الشجرة المراد النوع لا الشخص فكذا هاهنا قوله وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج آدم والمقصود التنبيه
على انه تعالى جعل زوج آدم انسانا مثله وقوله فلما تغشاها اي جامعها والتغشي اتيان الرجل المراة وقد غشاها
وتغشاها اذا علاها وذلك لانه اذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله تجللها وهو يشبه التغطي واللبس قال تعالى
هن لباس لكم وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا فمرت به اي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة والمراد بها انها
كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرا يحيى بن يعمر فمرت به وقوله فلما اثقلت اي
صارت الى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني آدم وحوا لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا مثلنا لنكونن من
الشاكرين لالائك ونعمائك فلما آتاهما صالحا جعلا له شركا فيما آتاهما والكلام في تفسيره قد مر بالاستقصاء قرا ابن كثير
وابو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص شركاء بصيغة الجمع وقرا نافع وعاصم في رواية ابي بكر
عنه شركا بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناه جعلا له ذوي شرك وهم الشركاء او معناه احدثا لله اشراكا في الولد
ومن قرا شركاء فحجته قوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا واراد بالشركاء في هذه الاية ابليس لان من اطاع ابليس فقد اطاع
جميع الشياطين هذا اذا حملنا هذه الاية على القصة المشهورة اما اذا لم نقل به فلا حاجة الى هذا التاويل

قوله تعالى ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين

اعلم ان هذه الاية من اقوى الدلائل على انه ليس المراد بقوله تعالى
فتعالى الله عما يشركون ما ذكروه في قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه الاية اجنبية عنها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد
في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة ان المقصود من الاية السابقة الرد على عبدة الاوثان وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى المقصود من هذه الاية اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقوله ايشركون
ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ومعناه ايعبدون ما لا يقدر على ان يخلق شيئا وهم يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام
فان قيل كيف وحد يخلق ثم جمع فقال وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس والجواب عن الاول
ان لفظة ما تقع على الواحد والاثنين والجمع فهي من صيغ الوحدان بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله تعالى اعتبر
الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني
وهو ان الجمع بالواو والنون في غير من يعقل كيف يجوز فنقول لما اعتقد عابدوها انها تعقل وتميز فورد هذا
اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى وكل في فلك يسبحون وقوله والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان
العبد غير موجد ولا خالق لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية الاصنام بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم
لو قلنا ان غير الله كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان كل من كان خالقا كان الها فلو كان العبد
خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العبد غير خالق لافعال نفسه اما قوله تعالى لا يستطيعون
لهم نصرا يريد ان الاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تنتصر ممن عصاها والنصر المعونة على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون
قادرا على ايصال النفع ودفع الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال ولا انفسهم ينصرون
اي ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لم يقدروا على دفعه ثم قال وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم
واعلم انه تعالى لما اثبت بالاية المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الاية انه لا علم لها بشيء من
الاشياء والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله انه كما لا ينفع ولا يضر فكذا لا يصح فيه اذا دعي الى
الخير والاتباع ولا يفصل حال من يخاطبه ممن يسكت عنه ثم قوى هذا الكلام بقوله سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون
وهذا مثل قوله سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وما ذكرنا ما فيه من المباحث في تلك الاية الا ان الفرق ان
تلك الصلوة الاية عطف الفعل على الفعل وهاهنا عطف الاسم على الفعل لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله
ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة وتلك الفائدة

كخلقهم

فقال

هي ان صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار اذا عرفت
هذا فنقول ان هؤلاء المشركين كانوا اذا وقعوا في مهم وفي معضلة تضرعوا الى تلك الاصنام واذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا
ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق بين احداثكم دعاءهم وبين ان تستمروا على صمتكم فهذا هو الفائدة في هذه اللفظة ثم اكد الله تعالى
بيان انها لا تصلح للالهية فقال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع
انها جمادات وجوابه من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة
لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقدهم وكذلك قال فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال
ان الذين ولم يقل التي الوجه الثاني في الجواب ان هذا اللفظ ورد في معرض الاستهزاء بهم اي قصارى امرهم ان يكونوا
احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها الهة وارباباً ثم ابطل ان يكونوا
عبادا امثالهم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعاء طلب
المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على
الاجابة ظهر انها لا تصلح للمعبودية ونظيره قول ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
وقوله ان كنتم صادقين في ادعاء انها الهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلائل الثلاثة انها لا تصلح للعبودية وجب على
العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر العالم الحي الحكيم الضار النافع

قوله تعالى

الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون

اعلم ان هذا نوع آخر من الدليل في بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الاية اعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين
والاذان ولا شك ان هذه الاعضاء اذا حصل في كل واحد منها ما يليق بها من القوى المحركة والمدركة تكون افضل منها
اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادرة على المشي واليد القادرة على البطش افضل من اليد والرجل الخاليين عن قوة
الحركة والحيوة والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن قوة الحيوة
واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل كثيرا من هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاجسام البتة
واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الادون الذي لا يحصل منه فائدة البتة لا في
جلب المنفعة ولا في دفع المضرة هذا هو الوجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وقد تعلق بعض
اغمار المشبهة وجهالهم بهذه الاية في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه تعالى جعل عدم هذه الاعضاء للاصنام دليلا
على عدم الهيتها فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول
باثبات هذه الاعضاء لله تعالى والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان افضل واكمل
حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية واذا كان
كذلك كان الانسان اكمل وافضل من الصنم واشتغال الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا
الكلام لا ما ذهب اليه وهم هؤلاء الجهال الوجه الثاني في الجواب ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها
قبل هذه الاية وهي قوله لا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون يعني كيف يحسن بكم عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر
تعالى ذلك بان هذه الاصنام لم يحصل لها ارجل ماشية وايد باطشة واعين باصرة واذان سامعة ومتى كان الامر كذلك
لم يكن قادرة على الانفاع والاضرار فامتنع كونها الهة اما اله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعاليا عن هذه الجوارح
والاعضاء الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وهو موصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين اما
قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول صلى الله عليه وسلم بالهتهم فقال
تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون وفي قوانين اثبت ابو عمرو الياء في كيدوني والباقون حذفوها ومثله في قوله تعالى فلا ينظرون
قال الواحدي والقول فيه ان الفواصل تشبه القوافي وقد حذفوا هذه الياآت ~~وحذفوا هذه الايات~~ اذا كانت في القوافي
كقوله
يلبس الاخلاس في منزله بيديه كاليهودي المصل
والذين اثبتوا فلان الاصل الاثبات ومعنى قوله
فلا تنظرون اي لا تمهلوني واعجلوا في كيدي انتم وشركاؤكم

قوله تعالى

ان وليي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

اعلم انه لما بين في الاية المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب على كل عاقل
عبادة الله تعالى الذي لانه هو يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما
تحصيل منافع الدنيا فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله
قراءة القراء وليي الله بثلاث ياءات الاولى ياء فعيل وهي ساكنة والثانية لام الفعل وهي مكسورة وقد ادغمت الاولى فيها
فصارتا ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة وروي عن ابي عمرو ولي الله بياء مشددة ووجه ذلك انه حذف الياء التي هي لام
الفعيل كما حذف في اللاءمي في قوله ما باليت به بالة ثم ادغمت ياء فعيل في ياء الاضافة فقلت ولي الله وهذه الفتحة فتحة الاضافة
واما الباقون فاجازوا ثلاث ياآت **المسئلة الثانية** ان وليي الله اي الذي يتولى حفظي ونصري هو
الله انزل الكتاب المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين ينصرهم فلا يضرهم عداوة من عاداهم
وفي ذلك يأس المشركين من ان يضروه كيدهم وسمعت ان عمر بن عبد العزيز ما كان يدخر لاولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدي
اما ان يكون من الصالحين او من المجرمين فان كان من الصالحين فوليه هو الله ومن كان الله له وليا فلا حاجة به الى مالي وان كان
من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل باصلاح مهماته اما قوله والذين تدعون
من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا ففيه قولان الاول ان المراد منه وصف
الاصنام بهذه الصفات فان قالوا فهذه الاشياء قد صارت مذكورة في الايات المتقدمة فما الفائدة في تكريرها فنقول
قال الواحدي رحمه الله انما اعيد هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة الفرق بين من يجوز له العبادة وبين من لا يجوز كانه قيل
الاله المعبود يجب ان يكون بحيث يتولى الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية والقول الثاني ان
هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله
عليه وسلم واصحابه فقال تعالى انهم لا يقدرون على شيء بل انهم قد بلغوا في الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت اعظم
انواع الحجة والبرهان لم يسمعوا بعقولهم ذلك البتة اما قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا
هذه الصفات على الاصنام قلنا المراد من كونها ناظرة ~~كونها ناظرة~~ كونها مقابلة بوجوهها وجوه القوم من قولهم جبلان
متناظران اي متقابلان فان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن
الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وهذه الاية تدل على ان النظر غير الرؤية لانه تعالى اثبت النظر
ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير واجيب عن هذا الاستدلال فقيل معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في
الحقيقة لا يبصرون اي تظن انهم يبصرونك مع انهم لا يبصرونك والرؤية بمعنى الحسبان واردة قال تعالى وترى
الناس سكارى وما هم بسكارى

قوله تعالى

خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى
ان الله هو الذي يتولاه وان الاصنام وعابديها لا يقدرون على الايذاء والاضرار بين في هذه الاية ما هو المنهج القويم
والصراط المستقيم في معاملة الناس فقال خذ العفو قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا
فنقول الحقوق التي تستوفى من الناس وتؤخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها واما ان لا يجوز اما
القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضا التخلق
مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب
ان يدعو الخلق الى الدين الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما القسم الثاني وهو الذي لا يجوز
دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالعرف والعرف والعارفة والمعروف هو كل امر عرف انه لا بد من الاتيان
به وان وجوده خير من عدمه وذلك لان في هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالمعروف ولم يكشف عن حقيقة
الحال لكان ذلك سعيا في تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم اذا امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه
فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى في اخر الاية واعرض عن الجاهلين وقال
في اية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراما والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا
تأثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الاية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير
قال عكرمة لما نزلت هذه الاية قال صلى الله عليه وسلم يا جبريل ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي
من حرمك وتعفو عمن ظلمك قال اهل العلم تفسير جبريل مطابق للفظ الاية لانك اذا وصلت من قطعك فقد عفوت
عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل وقال جعفر الصادق

عليه السلام ليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الآية وللمفسرين في تفسير هذه الآية طريق آخر فقالوا خذ العفو اي ما عفى لك من اموالهم اي ما اتوك به عفواً ولا تسأل عما وراء ذلك كان هذا قبل فريضة الصدقة فلما نزلت آية وجوب الزكوة صارت هذه الآية منسوخة وامر بالعرف اي بإظهار الدين الحق وتقرير دلائله واعرض عن الجاهلين اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ بآية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الآية منسوخة الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكروه تقييد للمطلق من غير دليل وايضاً فهذا الكلام اذا حملناه على اداء الزكاة لم يكن ايجاب الزكاة بالمقادير المخصوصة منافياً لذلك لان اخذ الزكاة مأمور بان يأخذ ذا يسر اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكاة سبباً لصيرورة هذه الآية منسوخة واما قوله تعالى واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا يمتنع ان يومر صلى الله عليه وسلم بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المتناقض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان الجمع بين الامرين ممكناً فحينئذ لا حاجة الى التزام النسخ الا ان الظاهر ان المفسرين مشغوفون بتكثير الناسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة

قوله تعالى

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

فيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو زيد لما نزل قوله تعالى واعرض عن الجاهلين قال صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل قوله واما ينزغنك **المسألة الثانية** اعلم ان نزغ الشيطان عبارة عن وسوسته ونخسه في القلب بما يسول للانسان من المعاصي عن ابي زيد نزغت بين القوم اذا افسدت ما بينهم وقيل النزغ الازعاج واكثر الازعاج والاغراء انما يكون عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير الكلام انه تعالى لما امره بالعرف فعند ذلك امره تعالى بالسكوت عن مقابلتهم فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة يهيج الغضب والغيظ ولا يبقى الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالاً في حمل ذلك الانسان على ما لا ينبغي لا جرم بين الله تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام في تفسير الاستعاذة قد سبق في اول الكتاب على سبيل الاستقصاء **المسألة الثالثة** احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الآية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية والذنب والا لم يقل له واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه الاول ان حاصل هذا الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك من الشيطان نزغ كما انه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على انه حصل فيهما آلهة الثاني هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس للرسول صلى الله عليه وسلم الا ان هذا لا يقدح في عصمته انما القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسته والآية لا تدل على ذلك عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا لكنه اسلم بعون الله فلقد اتاني فاخذت بحلقه ولولا دعوة سليمن لاصبح في المسجد طريحاً وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الثالث هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس وانه صلى الله عليه وسلم يقبل اثر وسوسته الا انا نخص هذه الحالة بترك الافضل والاولى قال صلى الله عليه وسلم وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة **المسألة الرابعة** الاستعاذة بالله عند هذه الحالة ان يتذكر المرء عظيم نعم الله عليه وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الامرين الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال على اوامر الشرع **المسألة الخامسة** هذا الخطاب وان خص الله به الرسول الا انه تاديب عام لجميع المكلفين لان الاستعاذة بالله على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تأثير وساوس الشيطان ولذلك قال تعالى اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون واذا ثبت بالنص ان هذه الاستعاذة اثراً في دفع نزغ الشيطان وجبت المواظبة عليه في اكثر الاحوال **المسألة السادسة** قوله انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا تفيد الا اذا حضر في القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فاني سميع واستحضر معاني الاستعاذة بعقلك وقلبك فاني عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول اللساني بدون المعارف القلبية عديم الفائدة والاثر

قوله تعالى

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ

في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى بين في الآية الاولى

ان

ان حال المتقين يزيد على حال الرسول في هذا الباب لان الرسول لا يحصل له من الشيطان الا النزغ الذي هو كالابتداء في الوسوسة وجوز في المتقين ما يزيد عليه وهو ان يمسهم طائف من الشيطان وهذا المس قد يكون لا محالة ابلغ من النزغ **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي طيف بغير الف والباقون طائف بالالف قال الواحدي رحمة الله عليه اختلفوا في الطيف فقيل انه مصدر قال ابو زيد يقال طاف يطوف طوفاً وطوافاً اذا اقبل وادبر واطاف يطيف اطافة اذا جعل يستدير بالقوم ويأتيهم من نواحيهم وطاف الخيال يطيف طيفاً اذا الم في المنام قال ابن الانباري وجائز ان يكون الطيف اصله طيف الا انهم استثقلوا التشديد فحذفوا احد اليائين وابقوا ياء ساكنة فعلى القول الاول هو مصدر وعلى ما قاله ابن الانباري هو من باب هين وهين وميت وميت ويشهد بصحة قول ابن الانباري قراءة سعيد بن جبير اذا مسهم طيف بالتشديد هذا هو الاصل في الطيف ثم سمي الجنون والغضب والوسوسة طيفاً لانه لمة من الشيطان يشبه لمة الخيال قال الازهري الطيف في كلام العرب الجنون ثم قيل للغضب طيف لان الغضبان يشبه المجنون واما الطائف فيجوز ان يكون بمعنى الطيف مثل العاقبة والعافية ونحو ذلك مما جاء المصدر فيه على فاعل وفاعلة قال الفراء في هذه الآية الطائف والطيف سواء وهو ما كان كالخيال الذي يلم بالانسان ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطائف كالخاطر **المسألة الثالثة** اعلم ان الغضب انما يهيج بالانسان اذا استقبح من المغضوب عليه عملاً من الاعمال ثم اعتقد في نفسه كونه قادراً واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزاً عن الدفع فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاثة اذا كان واقفاً في ظلمات عالم الاجسام فيغتر بظواهر الامور فاما اذا انكشف له نور من عالم الغيب زالت هذه الاعتقادات الثلاثة من جهات كثيرة اما الاعتقاد الاول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب عليه فاذا انكشف له انه انما اقدم على ذلك العمل لانه تعالى خلق فيه داعية جازمة راسخة ومتى خلق الله فيه تلك الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك العمل فاذا تجلى هذا المعنى زال الغضب وايضاً يخطر بباله الانسان ان الله تعالى علم منه هذه الحالة ومتى كان كذلك فلا سبيل له الى تركها وعند ذلك تغير غضبه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصايب واما الاعتقاد الثاني والثالث وهو اعتقاده في نفسه كونه قادراً وكون المغضوب عليه عاجزاً فهذان الاعتقادان ايضاً فاسدان من وجوه احدها ان يعتقد انه كم اساء في العمل والله كان قادراً عليه وهو كان اسيراً في قبضة قدرة الله ثم انه تجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه عاجز في يد الغضبان فكذلك الغضبان عاجز بالنسبة الى قدرة الله تعالى وثالثها ان يتذكر الغضبان ما امره الله به من ترك امضاء الغضب والرجوع الى ترك الايذاء والايحاش ورابعها ان يتذكر انه اذا امضى الغضب وانتقم كان شريكاً للسباع الموذية والحيات القاتلة وان ترك الانتقام واختار العفو كان شريكاً لاكابر الانبياء والاولياء وخامسها ان يتذكر انه ربما انقلب ذلك الضعيف قوياً قادراً عليه فحينئذ ينتقم منه على اسوء الوجوه اما اذا عفا كان ذلك احساناً منه اليه وبالجملة فالمراد من قوله تعالى اذا مسهم طيف من الشيطان ما ذكرناه من الاعتقادات الثلاثة والمراد من قوله تذكروا ما ذكرناه من الوجوه التي تضعف تلك الاعتقادات وقوله فاذا هم مبصرون معناه اذا حضرت هذه التذكرات في عقولهم ففي الحال يزول مس طائف الشيطان ويحصل الاستبصار والانكشاف والتجلي ويحصل الخلاص من وسوسة الشيطان **المسألة الرابعة** قوله فاذا هم مبصرون معنى اذا ههنا المفاجاة كقوله خرجت فاذا زيد واذا في قوله اذا مسهم تستدعي جزاء كقولك اتيتك اذا احمر البسر اما قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي ففيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان الكناية في قوله واخوانهم الى ماذا تعود على قولين الاول وهو الاظهر ان المعنى واخوان الشياطين يمدون الشياطين في الغي وذلك لان شياطين الانس اخوان لشياطين الجن فشياطين الانس يغوون الناس فيكون ذلك امداداً منهم لشياطين الجن على الاغواء والاضلال والقول الثاني ان اخوان الشياطين هم الناس الذين ليسوا بمتقين فان الشياطين يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على ان لكل كافر اخاً من الشياطين **المسألة الثانية** تفسير الامداد تقوية تلك الوسوسة والاقامة عليها وشغل النفوس عن الوقوف على قبائحها ومعايبها **المسألة الثالثة** قرأ نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح الياء وضم الميم وهما لغتان مد يمد وامد يمد وقيل مد معناه جذب وامد معناه من الامداد قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب امددت على افعلت كقوله انما نمدهم به من مال وبنين وقوله وامددناهم بفاكهة وقوله اتمدونني بمال وما كان بخلافه فانه يجيء على مددت قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون فالوجه ههنا قراءة العامة وهي فتح الياء ومن ضم الياء استعمل ما هو للخير لضده كقوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ثم لا يقصرون قال الليث الاقصار الكف عن الشيء قال ابو زيد اقصر فلان عن الشر يقصر اقصاراً اذا كف عنه وانتهى قال ابن عباس ثم لا يقصرون عن الضلال والاضلال اما الغاوي ففي الضلال واما المغوي ففي الاضلال

قوله تعالى

وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ

اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان شياطين الجن والانس لا يقصرون في الاغواء والاضلال بين في هذه الآية نوعا من انواع الاغواء والاضلال وهو انهم كانوا يطلبون آيات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه صلى الله عليه وسلم ما كان ياتيهم بها فعند ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك والمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجئت بها من عند نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك مفترى او يقال هلا اقترحتها على الهك ومعبودك ان كنت صادقا في ان الله يقبل دعاءك ويجيب التماسك وعند هذا امر رسول الله ان يذكر الجواب الشافي وهو قوله قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي ومعناه ليس لي ان اقترح على ربي امرا من الامور وانما انتظر الوحي فكل شيء اكرمني به قلته والا فالواجب السكوت وترك الاقتراح ثم بين ان عدم الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في الغرض لان ظهور القرآن على وفق دعواه معجزة بالغة قاهرة فاذا ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت كافية في تصحيح النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القرآن الفاظا ثلاثة اولها قوله هذا بصائر من ربكم اصل البصيرة الابصار ولما كان القرآن سببا لبصائر العقول في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اطلق عليه لفظ البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب وثانيها قوله وهدى والفرق بين هذه المرتبة وما قبلها ان الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان احدهما الذين بلغوا في هذه المعارف الى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم اصحاب عين اليقين والثاني الذين ما بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات المستدلين وهم اصحاب علم اليقين ~~والثاني الذين ما بلغوا الى ذلك الحد~~ فالقرآن في حق الاولين وهم السابقون بصائر وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون هدى وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت الفرق الثلاثة من المؤمنين لاجرم قال لقوم يؤمنون **قوله تعالى**

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون

اعلم انه تعالى لما عظم شأن القرآن بقوله هذا بصائر من ربكم اردفه بقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** الانصات السكوت للاستماع يقال نصت وانصت وانتصت بمعنى واحد **المسألة الثانية** لا شك ان قوله فاستمعوا له وانصتوا امر وظاهر الامر للوجوب فمقتضاه ان يكون الاستماع والسكوت واجبا وللناس فيه اقوال القول الاول وهو قول الحسن وقول اهل الظاهر انا نجري هذه الآية على عمومها ففي اي موضع قرأ الانسان القرآن وجب على كل احد استماعه والسكوت فعلى هذا القول يجب الانصات لقارئ الطريق ومعلم الصبيان والقول الثاني انها نزلت في تحريم الكلام في الصلوة قال ابو هريرة كانوا يتكلمون في الصلوة فنزلت هذه الآية وامروا بالانصات وقال قتادة كان الرجل ياتي وهم في الصلاة فيسألهم كم صليتم وكم بقي وكانوا يتكلمون في الصلاة بحوائجهم فانزل الله تعالى هذه الآية والقول الثالث ان الآية نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الامام قال ابن عباس قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة المكتوبة وقرأ اصحابه وراءه رافعين اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الآية وهو قول ابي حنيفة واصحابه والقول الرابع انها نزلت في السكوت عند الخطبة وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وعطا وهذا القول منقول عن الشافعي وكثير من الناس قد استبعد هذا القول وقال اللفظ عام فكيف يجوز قصره على هذه الصورة الواحدة واقول هذا القول في غاية البعد لان لفظة اذا انما تفيد الارتباط ولا تفيد التكرير والدليل عليه ان الرجل اذا قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة واحدة طلقت طلقة واحدة فلو دخلت الدار ثانيا لم تطلق بالاتفاق لان كلمة اذا لا تفيد التكرار اذا ثبت هذا فنقول قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لا يفيد الا وجوب الانصات مرة واحدة فلما اوجبنا الاستماع عند قراءة القرآن في الخطبة فقد وفينا بموجب اللفظ فلم يبق في اللفظ دلالة على ما وراء هذه الصورة سلمنا ان اللفظ يفيد العموم الا انا نقول بموجب الآية وذلك لان عند الشافعي يسكت الامام وحينئذ يقرأ المأموم الفاتحة في حال سكتة الامام كما قال ابو سلمة للامام سكتتان فاغتنم القراءة في ايهما شئت وهذا السؤال اورده الواحدي في البسيط ولقائل ان يقول انه من الواجبات او ليس من الواجبات والاول باطل بالاجماع والثاني يقتضي ان يجوز له ان لا يسكت فبتقدير ان لا يسكت يلزم ان لا يحصل قراءة المأموم مع قراءة الامام وذلك يفضي الى ترك الاستماع عند قراءة الامام وذلك باطل على خلاف النص وايضا فهذا السكوت ليس له حد محدود ومقدار مخصوص والسنة المأمومين مختلفة بالثقل والخفة فربما لا يتمكن المأموم من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سكوت الامام وحينئذ يلزم المحذور المذكور وايضا فالامام انما يبقى ساكتا ليتمكن المأموم من اتمام القراءة وحينئذ ينقلب الامام مأموما والمأموم اماما لان الامام في هذا السكوت يصير كالتابع للمأموم وذلك غير جائز فثبت ان هذا السؤال الذي اورده الواحدي غير جائز وذكر الواحدي سؤالا ثانيا على التمسك بالآية فقال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب تسمي تارك الجهر منصتا وان كان يقرأ في نفسه اذا لم يسمع احدا ولقائل ان يقول انه تعالى امرهم اولا بالاستماع واشتغاله

بالقراءة

بالقراءة يمنعه من الاستماع لان السماع غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى والمراد ما ذكرناه واذا ثبت هذا وظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة السؤال الثالث وهو المعتمد ان نقول الفقهاء اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فهب ان عموم قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب اخص من ذلك العموم وثبت ان عموم القرآن يخص بخبر الواحد فلزم تخصيص عموم هذه الآية بهذا الخبر وهذا السؤال حسن والسؤال الرابع ان نقول مذهب مالك وهو القول القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملا بمقتضى النص ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية لان هذه الآية لا دلالة فيها على هذه الحالة وهذا ايضا سؤال حسن وفي الآية قول خامس وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار في ابتداء التبليغ وليس خطابا مع المسلمين وهذا القول حسن مناسب وتقريره ان الله تعالى حكى قبل هذه الآية ان اقواما من الكفار يطلبون آيات مخصوصة ومعجزات مخصوصة فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا ياتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله تعالى رسوله ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح على ربي وليس لي الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان ترك الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في صحة النبوة لان القرآن معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فلو قلنا ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا المراد منه ترك قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الآية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب وذلك لا يليق بكلام الله تعالى فوجب ان يكون المراد منه شيئا آخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القرآن بصائر وهدى ورحمة من حيث انه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وكونه كذلك لا يظهر الا بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرأ القرآن على اولئك الكفار استمعوا وانصتوا حتى يقفوا على فصاحته ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيستغنوا بهذا القرآن عن طلب سائر المعجزات ويظهر لهم صدق قوله في صفة القرآن بانه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد ولو حملنا الآية على منع المأموم من القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حمله على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا خطاب مع الكفار عند قراءة الرسول عليه السلام عليهم في معرض الاحتجاج بكونه معجزا على صحة نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه الآية من كل الوجوه ومما يقوي ان حمل الآية على ما ذكرناه اولى وجوه الاول انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى عنهم ذلك ناسب ان يامرهم بالاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القرآن من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز والوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الآية هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فحكم تعالى بكون القرآن رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون فلو كان المخاطبون بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم المؤمنون لما قال لعلكم ترحمون لانه جزم تعالى قبل هذه الآية بكون القرآن رحمة للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير فصل لعله يكون القرآن رحمة للمؤمنين اما اذا قلنا ان المخاطبين بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم الكافرون صح حينئذ قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا فلعلكم تطلعون على ما فيه من دلائل الاعجاز فتؤمنوا بالرسول فتصيروا مرحومين فثبت انا لو حملناه على ما قلناه حسن قوله لعلكم ترحمون ولو قلنا ان هذا الخطاب خطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر لفظ لعل فيه فثبت ان حمل الآية على التأويل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلال الخصم به من كل الوجوه لانا بينا بالدليل ان هذا الخطاب ما يتناول المؤمنين وانما يتناول الكفار في اول زمان تبليغ الوحي والدعوة **قوله تعالى**

واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين

في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اعلم ان قارئا يقرأ القرآن بصوت عال حتى يمكنهم استماع القرآن ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول صلى الله عليه وسلم فكانت هذه الآية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القرآن على القوم بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردف ذلك الامر بان امره في هذه الآية بان يذكر ربه في نفسه والفائدة فيه ان انتفاع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع الذكر بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع **المسألة الثانية** انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا بقيود القيد الاول قوله واذكر ربك في نفسك المراد بذكر الرب في نفسه

كونه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الجلال والعز والعلو والعظمة وذلك لان الذكر باللسان اذا كان
عاريا عن الذكر بالقلب كان عديم الفائدة الا ترى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل اذا قال بعت واشتريت مع انه لا يعرف معاني
هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشراء فكذا هاهنا ويتفرع على ما ذكرنا احكام الحكم الاول
سمعت ان بعض الاكابر من ارباب القلوب كان اذا اراد ان يامر واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره ان يعين يوما بالخلوة والتصفية
ثم عند استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعون ويقول لذلك المريد اعتبر حال قلبك
عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوي تأثره وعظم شوقه فاعرف ان الله انما يفتح ابواب المكاشفات
عليك بواسطة المواظبة على ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الاية
تدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله بان يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني ولا معنى لكلام
النفس الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من الذكر النفساني العلم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا قدرة له على
تحصيل العلم بالشيء ابتداء لانه اما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول باطل لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال
والثاني باطل لان ما لا يكون متصورا كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل
التصورات فامتنع ورود الامر بها والاية دالة على ورود الامر بالذكر النفساني فوجب ان يكون الذكر النفساني معنى مغايرا للمعرفة
والعلم والتصور وذلك هو المطلوب الحكم الثالث انه قال واذكر ربك في نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه في
هذا المقام باسم كونه ربا واضاف نفسه اليه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والفضل والاحسان والمقصود منه ان يصير العبد
فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب يشعر بالتربية والفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد اقسام انعام الله
عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل اقسامها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام في القلب يقوى الرجاء
فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخيفة عظم الخوف وحينئذ يحصل في القلب موجبات الرجاء وموجبات الخوف وعنده يكمل الايمان
على ما قال صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا والى هاهنا دقيقة وهي ان لفظ سماع الرب يوجب الرجاء
وسماع لفظ التضرع والخيفة يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا ان جانب الرجاء اقوى القيد الثاني من القيود
المعتبرة في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تعالى تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القران والمعقول اما
القران فقوله تعالى في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان
انما يحصل بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك والثاني مشاهدة ذلة العبودية
وذلك انما يكمل بقوله تضرعا فالانتقال من الذكر الى التضرع يشبه النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر يشبه الصعود
فبهما يتم معراج الارواح القدسية وهاهنا بحث وهو ان معرفة الله من لوازمها التضرع والخوف فما الفائدة في اعتبار هذا
التضرع والخوف واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق لانه ربما استحكم في عقل الانسان ان الله تعالى لا يعاقب
احدا لان ذلك العقاب ايذاء للغير ولا فائدة للحق فيه واذا كان كذلك لم يعذب فاذا اعتقد هذا لم يحصل التضرع والخوف فلهذا السبب
نص الله تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف العقاب وهو مقام المبتدئين وخوف الجلال وهو مقام
المحققين وهذا الخوف يمتنع الزوال وكل من كان اعرف بجلال الله كان هذا الخوف في قلبه اكمل واجيب عن هذا الجواب بان لاصحاب
المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولا بد في تمام
الذكر من رعاية الجانبين القيد الثالث قوله وخيفة وفي قراءة اخرى وخفية قال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار
ما قبلها وقولك هذا الخوف يقع على وجوه احدها خوف التقصير في الاعمال وثانيها خوف الخاتمة والمحققون خوفهم
من السابقة لانه انما يظهر في الخاتمة ما سبق الحكم به في الفاتحة ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يقول جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
وثالثها خوف اني كيف اقابل نعمة الله التي لا حصر لها ولا حد بطاعاتي الناقصة واذكاري القاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطي
يقول الشكر شرك فسالوني عن هذه الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول مقابلة وجوه احسان الله بشكره فقد اشرك
لان على هذا التقدير كان العبد يقول منك النعمة ومني الشكر ولا شك ان هذا اشراك فاما اذا اتى بالشكر على خوف التقصير
مع الاعتراف بالذلة والخضوع فهناك يشم منه رائحة العبودية واما القراءة الثانية وهي قوله وخفية فالاخفاء في حق المبتدئين
يراد لصون الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفي حق المنتهين المقربين منشأه الغيرة لان المحبة اذا استكملت اوجبت الغيرة
فاذا كمل هذا التوغل حصل الفناء ووقع الذكر في حيز الاخفاء بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من عرف الله كل لسانه القيد الرابع
قوله ودون الجهر من القول والمراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقال عن زكريا عليه السلام اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس في تفسير قوله ودون
الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان حصول الذكر اللساني اذا كان بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال من ذلك

الذكر وتأثر الخيال يوجب قوة في الذكر القلبي الروحاني ولا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاركان الثلاثة وينعكس انوار هذه
الاركان ~~الثلاثة~~ وينعكس انوار هذه الاذكار من بعضها الى البعض وتصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد القوة والجلاء والانكشاف
والترقي من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلام والقيد الخامس قوله بالغدو والاصال وهاهنا مسئلتان

المسئلة الاولى في لفظ الغدو قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا وغدوا ومنه قوله
تعالى غدوها شهر اي غدوها للسير ثم يسمى وقت الغدو غدوا كما يقال دنا الصباح اي وقته ودنا الامساء اي وقته و
والقول الثاني ان يكون الغدو هاهنا جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات وواحد الغدوات غدوة واما الاصال
فقال الفراء واحدها اصل وواحد الاصل اصيل قال ويقال جئناهم مؤصلين اي عند الاصال ويقال الاصيل ماخوذ من الاصل
واليوم بليلته انما يبتدأ في الشرع من اول الليل واخر نهار كل يوم متصل باول ليل اليوم الثاني فسمي اخر النهار اصيلا لكونه ملاصقا
لما هو الاصل لليوم الثاني **المسئلة الثانية** لم خص الغدو والاصال بهذا الذكر والحكمة فيه ان عند الغدوة
انقلب الانسان من النوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحيوة والعالم انقلب من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور
الذي هو طبيعة وجودية واما عند الاصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب فيه من الحيوة الى الموت والعالم ينقلب فيه
من النور الخالص الى الظلمة الخالصة ففي هذين الوقتين يحصل هذان النوعان من التغير العجيب القوي الباهر ولا يقدر على
مثل هذا التغيير الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى هذين الوقتين
بالامر بالذكر ومن الناس من قال ذكر هذين الوقتين والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر الامكان عن ابن عباس انه قال
في قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم لو حصل لابن ادم حالة رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله بالذكر عندها
والمراد منه انه تعالى امر بالذكر على الدوام والقيد السادس قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو
والاصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين يدل على ان الذكر القلبي يجب ان يكون دائما
وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية وتحقيق القول ان
بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل في جوهر الروح نزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل في البدن صعدت منه نتائج
الى الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشيء الحامض ضرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه اثار نزلت
من الروح الى البدن وايضا اذا واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر
النفس فهذه اثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر اللساني ~~فاذا ذكر الذكر اللساني بحيث يسمع~~ نفسه
حصل اثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالي مزيد انوار وجلايا الى جوهر الروح ثم ينعكس من تلك
الاشراقات الروحانية اثار زائدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال ينعكس هذه الانوار في هذه
المرايا بعضها الى بعض ويتقوى بعضها ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار هذه المراتب لا جرم لا نهاية
لسير العارفين في هذه المقامات العالية القدسية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم انه تعالى وان قال واذكر ربك
في نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه عام في حق كل المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة
بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال في صفة الملائكة وما منا الا له مقام معلوم

قوله تعالى

ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لما رغب الله تعالى رسوله في الذكر وفي المواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه
في ذلك فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراءتهم
عن بواعث الشهوة والغضب وجواذب الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان
مع كونه مبتلا بظلمات عالم ~~الاجسام~~ الجسمانيات ومستعدا للزلات البشرية والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة
ولهذا السبب قال عيسى عليه السلم واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم واعبد ربك
حتى ياتيك اليقين **المسئلة الثانية** المشبهة تمسكوا بقوله تعالى ان الذين عند ربك قالوا ولفظ
عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه انا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه السورة عند تفسير قوله ثم استوى
على العرش على انه يمتنع كونه تعالى حاصلا في المكان والجهة واذا ثبت هذا فنقول وجب المصير الى التاويل وبيانه
من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا هاهنا وايضا
جاء في الاخبار الربانية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولا خلاف ان هذه العندية ليست لاجل المكان والجهة
فكذا هاهنا والوجه الثاني ان المراد القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة عند الامير وليس المراد منه القرب بالجهة

لان البواب والفراش يكون اقرب الى الملك في الجثة والحيز والمكان من الوزير مع علمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجثة والوجه الثالث ان هذا التشريف للملائكة باضافتهم الى الله سبحانه من حيث انه اسكنهم في المكان الذي كرمه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات والوجه الرابع انما قال تعالى في صفة الملائكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلد فكذا هاهنا **المسئلة الثالثة** تمسك ابو بكر الاصم بهذه الاية في اثبات ان الملائكة افضل من البشر قال لانه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملائكة افضل منه **المسئلة الرابعة** ذكر من طاعاتهم اولا كونهم يسبحون وقد عرفت ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى من كل سوء وذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم لما ذكر التسبيح اردفه بذكر السجود وذلك يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا فقوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لادم والجواب قال الشيخ الغزالي رحمه الله الذين سجدوا لادم ملائكة الارض فاما عظماء ملائكة السموات فلا وقيل ايضا ان قوله وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله وهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لادم خاص والخاص مقدم على العام واعلم ان الايات الدالة على كون الملائكة مستغرقين في العبودية كثيرة كقوله تعالى حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم وقد فرغ المصنف رضي الله عنه وارضاه من هذه السورة فيما بين المغرب والعشاء لليلة الاحد التاسع عشر من ذي الحجة سنة احدى وستمائة ثم ذكر بعد فراغه عنه واسال الله العظيم

بحق القران العظيم والفرقان الكريم حسن الخاتمة لي ولوالدي

محمد المتوفي في غرة العمر انه قريب مجيب

سورة الانفال سبعون وخمس ايات

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين

اعلم ان قوله يسئلونك عن الانفال يقتضي البحث عن اربعة اشياء السائل والمسئول وحقيقة النفل وذلك السؤال عن اي الاحكام كان اما البحث الاول وهو ان السائل من كان فنقول ان قوله يسئلونك اخبار عمن لم يسبق ذكرهم وحسن ذلك هاهنا لان حالة النزول كان السائل عن هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنائم والانفال وهم اقوام من الصحابة واما البحث الثاني وهو ان المسئول من كان فلا شك انه هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل الغنائم لهم وصلوة التطوع نافلة لانها زائدة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سال واما البحث الرابع وهو ان هذا السؤال عن اي احكام الانفال كان فنقول فيه وجهان الاول لفظ السؤال وان كان مبهما الا ان تعيين الجواب يدل على ان السؤال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض ويسئلونك عن اليتامى فعلم منه انه سؤال عن حكم من احكام المحيض واليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال كان سؤالا عن مخالطة النساء في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب المعين على ان ذلك السؤال كان واقعا عن التصرف في اموالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسئلونك عن الروح وليس فيه ما يدل على ان ذلك السؤال عن اي الاحكام الا انه قال في الجواب قل الروح من امر ربي فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا هاهنا لما قال في جواب السؤال قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سالوه عن الانفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله يسئلونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السؤال الاستعطاء على ما ورد في الخبر انهم كانوا يقولون يا رسول الله اعطنا كذا او اعطنا كذا ولا يبعد اقامة عن مقام من وهذا قول عكرمة وقرا عبد الله يسئلونك الانفال والبحث الخامس هو شرح اقوال المفسرين في المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سالوا عنها يقتضي ان يكون قد وقع بينهم التنازع والتنافس بسببها ويدل عليه وجوه ثلاثة احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان المقصود من ذكره منع القوم من المخاصمة

والمنازعة

والمنازعة وثانيها قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم سالوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها ان قوله واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين يدل على ان ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد من هذه الانفال الغنائم وهي الاموال الماخوذة من الكفار قهرا ويحتمل ان يكون المراد غيرها اما الاول ففيه وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم قسم ما غنموا يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا ايضا وهم ثلاثة من المهاجرين وخمسة من الانصار اما المهاجرون فاحدهم عثمان ابن عفان فانه صلى الله عليه وسلم تركه على ابنته لانها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فانه صلى الله عليه وسلم كان قد بعثهما للتجسس في خبر العير وخرجا في طريق الشام واما الخمسة من الانصار فابو لبابة بن عبد المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة وعاصم خلفه على العالية والحرث بن حاطب رده من الروحا الى عمرو بن عوف لشيء بلغه عنه والحرث بن الصمة اصابته علة بالروحا وخوات ابن جبير فهؤلاء لم يحضروا وضرب النبي صلى الله عليه وسلم لهم في تلك الغنائم بسهم فوقع من غيرهم فيه منازعة فنزلت هذه الاية بسببها وثانيها روي ان يوم بدر الشبان قتلوا واسروا والاشياخ وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصاف فقال الشبان الغنائم لنا لانا قتلنا وهزمنا وقال الاشياخ كنا ردءا لكم ولو انهزمتم لتحرفتم الينا فلا تذهبوا بالغنائم فلا تذهبوا بالغنائم دوننا فوقعت المخاصمة بهذا السبب فنزلت الاية وثالثها قال الزجاج الانفال الغنائم وانما سالوا عنها لانها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السؤال طلب حكم الله تعالى فقط وقد بينا بالدليل ان هذا السؤال كان مسبوقا بمنازعة ومخاصمة واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الانفال شيئا سوى الغنائم فعلى هذا التقدير في تفسير الانفال ايضا وجوه احدها قال ابن عباس في بعض الروايات المراد من الانفال ما شذ من المشركين الى المسلمين من عبد او من دابة او عبد او متاع فهو الى النبي صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يشا وثانيها الانفال الخمس الذي جعله الله لاهل الخمس وهو قول مجاهد قال فالقوم انما سالوه عن الخمس فنزلت الاية وثالثها ان الانفال هي السلب وهو الذي يدفع الى الغازي زائدا على سهمه من المغنم ترغيبا في القتال كما اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او يقول فلكم نصفه او ثلثه او ربعه ولا يخمس النفل وعن سعيد بن ابي وقاص انه قال قتل اخي عمير يوم بدر فقتلت به سعيد بن العاص واخذت سيفه فاعجبني فجئت به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت ان الله قد شفى صدري من المشركين فهب لي هذا السيف فقال ليس هذا لي ولا لك اطرحه في الموضع الذي وضعت الغنائم فيه فطرحته وبي ما لا يعلمه الا الله من قتل اخي واخذ سلبي فما جاوزت الا قليلا حتى جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد انزلت سورة الانفال فقال يا سعد انك سالتني السيف وليس لي وانه قد صار لي فخذه قال القاضي وكل هذه الوجوه يحتمل الاية وليس فيها دلالة على ترجيح بعضها على البعض وان صح في الاخبار ما يدل على التعيين قضي به والا فان الكل محتمل وكما ان كل واحد منها جائز فكذلك ارادة الجميع جائزة فانه لا تناقض بينها والاقرب ان يكون المراد من ذلك ما له صلى الله عليه وسلم ان ينفل غيره من جملة الغنيمة قبل حصولها وبعد حصولها لان ذلك يسوغ له تحريضا له على الجهاد وتقوية للنفوس كنحو ما كان ينفل واحدا في ابتداء المحاربة ليبالغ في الحراب وعند الرجعة او يعطيه سلب القاتل او يرضخ لبعض الحاضرين او ينفله من الخمس الذي كان صلى الله عليه وسلم يختص به وعلى هذا التقدير فيكون قوله قل الانفال لله والرسول المراد منه الامر الزائد على ما كان مستحقا للمجاهدين اما قوله تعالى قل الانفال لله والرسول ففيه مباحث البحث الاول المراد منه ان حكمها مختص بالله وبرسوله يامر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل الرسول امر الله فيها وليس الامر في قسمتها مفوضا الى راي احد البحث الثاني قال مجاهد وعكرمة والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول وذلك لان قوله قل الانفال لله والرسول يقتضي ان يكون الغنائم كلها للرسول فنسخها الله باية الخمس وهو قول ابن عباس في بعض الروايات واجيب عنه من وجوه الاول ان قوله الانفال لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله وللرسول وهذا المعنى باق فلا يمكن ان يصير منسوخا ثم انه تعالى حكم بان تكون اربعة اخماسها ملكا للغانمين الثاني ان اية الخمس تدل على كون الغنيمة والانفال هاهنا مفسرة لا بالغنائم بل بالسلب وبما ينفله الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض الناس لمصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه بحثان البحث الاول معناه فاتقوا عقاب الله ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الاموال وارضوا بما قسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم البحث الثاني قوله واصلحوا ذات بينكم اي واصلحوا ما بينكم من الاحوال ولما كانت الاحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين والمعنى انه تعالى نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك بان امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد فقال ان كنتم مؤمنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول اليه ورغبتم فيه لا يتم حصوله الا بالتزام هذه الطاعة فاحذروا الخروج عنها واحتج من قال ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بهذه الاية وتقريره ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهاهنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة ان فيلزم عدم الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسئلة مذكور في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه

قوله تعالى

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون

الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة

اعلم انه تعالى قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين واقتضى ذلك كون الايمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الاية مزيد شرح وتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات فقال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم ان هذه الاية تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند حصول امور خمسة الاول قوله اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا فهو وجل واوجل اذا خاف قال الشاعر لعمرك ما ادري واني لاوجل على اينا تعدو المنية اول والمراد ان المؤمن انما يكون مؤمنا اذا كان خائفا من الله ونظيره قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله والذين هم في صلوتهم خاشعون وقال اصحاب الحقائق الخوف على قسمين خوف العقاب وخوف الجلال والعظمة اما خوف العقاب فهو للعصاة واما خوف الجلال والعظمة فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقات سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك لانه تعالى غني لذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات محتاجون اليه والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل بمجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا اليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من الوجل القسم الاول فذاك لا يحصل من مجرد ذكر الله وانما يحصل من ذكر عقاب الله وهذا هو اللائق بهذا الموضع لان المقصود من هذه الاية الزام اصحاب بدر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الانفال اما ان كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك بمجرد ذكر الله ولا حاجة في الاية الى الاضمار فان قيل انه تعالى قال ههنا وجلت قلوبهم وقال في اية اخرى وتطمئن قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا في اية اخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله قلنا الاطمئنان انما يكون من ثلج اليقين وشرح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف العقوبة ولا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في اية واحدة وهي قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والمعنى انه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم عند رجاء ثواب الله الصفة الثانية قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وهو كقوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا ثم فيه مسائل

المسئلة الاولى

زيادة الايمان الذي هو التصديق على وجهين الاول وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه الواحدي ان كل من كانت الدلائل عنده اكثر واقوى كان ايمانه ازيد لان عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين والية الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفته بالله اقوى وللقائل ان يقول المراد من هذه الزيادة اما قوة الدليل او كثرة الدلايل اما قوة الدليل فباطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات فتلك المقدمات اما ان يكون الجزم بها جزما مانعا من النقيض او لا يكون كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل مقدمات ذلك الدليل امتنع كون بعض الدلائل اقوى من بعض على هذا التفسير لان الجزم المانع من النقيض لا يقبل التفاوت وان كان الجزم المانع من النقيض غير حاصل اما في الكل او في البعض فلا يكون ذلك دليلا بل امارة والنتيجة الحاصلة منها لا يكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدلائل بسبب القوة محال واما حصول التفاوت بكثرة الدلايل فالامر كذلك لان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض امتنع ان يصير اقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن ذلك بل كان امارة ولم يكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت ان هذا التاويل ضعيف واعلم ان المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم الدوام وذلك لان بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول الا لحظة واحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة الوجه الثاني من زيادة التصديق انهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف يزيدون تصديقا واقرارا ومن المعلوم ان من صدق انسانا في شيئين كان تصديقه له اكثر من تصديق من يصدق في شيء واحد فقوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا معناه انهم كلما سمعوا اية جديدة اتوا باقرار جديد فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق وفي الاية وجه ثالث وهو ان كمال قدرة الله وحكمته انما يعرف بواسطة اثار حكمته في مخلوقاته وهذا بحر لا ساحل له فكلما وقف عقل الانسان على اثار حكمة الله في تخليق شيء استفل منه الى طلب حكمته في تخليق شيء اخر فقد انتقل من مرتبة الى مرتبة اخرى اعلى منها واشرف منها واكمل منها ولما كانت هذه المراتب لا نهاية لها لمراتب التجلي والكشف والمعرفة

المسئلة الثانية

اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا فاما الذين قالوا الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فقد احتجوا بهذه الاية من وجهين الاول ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان الايمان يقبل الزيادة ولو كان الايمان عبارة عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة الثاني انه تعالى لما ذكر هذه الامور الخمسة قال في الموصوفين بها اولئك هم المؤمنون حقا وذلك يدل على ان كل تلك الخصال داخلة في مسمى الايمان وروى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجموع الاركان الثلاثة قالوا لان الاية صريحة في ان الايمان يقبل الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع الاقرار والاعتقاد والعمل حتى انه بسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان

المسئلة الثالثة

قوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات هي الموجبة لزيادة الايمان ولا بد فالموجب هو سماع تلك الايات او معرفة تلك الايات توجب زيادة في المعرفة والتصديق الصفة الثالثة للمؤمنين قوله تعالى وعلى ربهم يتوكلون واعلم ان صفة المؤمن ان يكون واثقا بصدق الله في وعده ووعيده وان يقول صدق الله ورسوله وان لا يكون قوله كقول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا ثم تقول هذا الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا على الله واعلم ان هذه الصفات الثلاثة مرتبة على احسن جهات الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله تعالى والمرتبة الثانية هي الانقياد لمقامات تكاليف الله والمرتبة الاخيرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله والاعتماد بالكلية على فضل الله بل الغناء بالكلية عما سوى الله الصفة الرابعة والخامسة قوله الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراتب الثلاثة المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل منها الى رعاية احوال الظاهر وراس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الصلاة وبذل المال في مرضاة الله ويدخل فيه الزكوات والصدقات والصلوات ويدخل فيه الانفاق في الجهاد ويدخل فيه الانفاق في المساجد والقناطر قالت المعتزلة انه تعالى مدح من ينفق ما رزقه الله واجمعت الامة على انه لا يجوز الانفاق من الحرام وذلك يدل على ان الحرام لا يكون رزقا وقد سبق ذكر هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الخمسة اثبت للموصوفين بها امورا ثلاثة الاول قوله اولئك هم المؤمنون حقا وفيها مسائل

المسئلة الاولى

قوله حقا بماذا يتصل فيه قولان احدهما انه متصل بقوله هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني ان الكلام تم عند قوله اولئك هم المؤمنون ثم ابتدا وقال حقا لهم درجات عند ربهم

المسئلة الثانية

ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفراء التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره اولئك هم الكافرون حقا والثاني قال سيبويه انه مصدر مؤكد لفعل محذوف يدل عليه الكلام والتقدير ان الذي تعلونه كان حقا صدقا الثالث قال الزجاج اولئك هم المؤمنون احق ذلك حقا

المسئلة الثالثة

اتفقوا على انه يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال اصحاب الشافعي رضي الله عنه الاولى ان يقول الرجل انا مؤمن ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا وقال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله اما الذين قالوا انا مؤمن ان شاء الله لهم فيه مقامان احدهما ان يكون ذلك لاجل حصول الشك في الايمان والثاني ان لا يكون الامر كذلك اما المقام الاول فتقريره ان الايمان عند الشافعي عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك كون الانسان اتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكا في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة فلما كان الايمان اسما للاعتقاد والقول وكان العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من حصول الشك في العمل حصول الشك في الايمان فثبت ان من قال الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة لزمه وقوع الشك في الايمان ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان لزمه نفي الشك عن الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف في اللفظ فقط اما المقام الثاني وهو ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك ولنا فيه وجوه الاول ان كون الرجل مؤمنا اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكانه مدح نفسه باعظم المدائح فوجب ان يقول ان شاء الله ليصير هذا سببا لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب روي ان ابا حنيفة قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي فقال ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تؤمن قال بلى قال ~~فلان ... رضي الله عنه~~ كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعد ان قال بلى قال ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمانينة وهذا يدل على انه لا بد من قوله ان شاء الله الثاني انه تعالى ذكر في هذه الاية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله والاخلاص في دين الله والتوكل على الله والاتيان بالصلوة والزكوة لوجه الله وذكر في اول الاية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون الذين اذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر وذكر في اخر الاية قوله اولئك هم المؤمنون حقا وهذا ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بحصول هذه الصفات الخمسة لا جرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله روي ان الحسن ساله رجل وقال امؤمن انت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسالني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فانا مؤمن وان كنت تسالني عن قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا ادري انا منهم ام لا الثالث

ان القران العظيم دل على ان كل من كان مومنا كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مومنا يوجب القطع بكونه من اهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مومن بالله حقا ~~ثم لم يشهد بالله~~ ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقد امن بنصف الاية والمقصود منه انه لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذا لا سبيل الى القطع بانه مومن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة وعلى هذا الرجل انما يكون مومنا في الحقيقة عندما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلة في القلب حاضرة في الخاطر فاما عند زوال هذا المعنى فانه انما يكون مومنا بحسب حكم الله واما في نفس الامر فلا اذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون المراد بقوله ان شاء الله ما يدل الى استدامة مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دائما من غير حصول ذهول وغفلة عنه وهذا المعنى محتمل الخامس ان اصحاب الموافاة ~~الذين يوتون على الايمان~~ يقولون شرط كونه مومنا في الحال حصول الموافاة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان يقال انا مومن ان شاء الله السادس ان يقال انا مومن ان شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل وان كان مومنا في الحال الا ان بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم يحصل فايدة اصلا فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى السابع ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا ترى انه تعالى قال لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وهو تعالى منزه عن الشك والريب فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى فكذا هاهنا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور الى الله حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأوا ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله اولئك هم المومنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مومنين ولا يكونون كذلك فالمومن يقول ان شاء الله حتى يجعله الله ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني اما القايلون بانه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز له ان يقول انا متحرك ان شاء الله وكذا القول في القايم والقاعد فكذا هاهنا وجب ان يكون المومن مومنا وان كان لا يجوز ان يقول انا مومن ان شاء الله وكما ان خروج الجسم عن كونه متحركا في المستقبل لا يمنع من الحكم عليه بكونه متحركا حال قيام الحركة به فكذلك احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مومنا في الحال الثاني انه تعالى قال اولئك هم المومنون حقا فقد حكم الله عليهم بكونهم مومنين حقا فكان قوله ان شاء الله يوجب الشك فيما قطع الله عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ان الفرق بين وصف الانسان بكونه مومنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها وعند حصول الفرق يتعذر الجمع وعن الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مومنين حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فهذا يقوي عين مذهبنا والحكم الثاني من الاحكام التي اثبتها الله تعالى للموصوفين بالصفات الخمسة قوله تعالى لهم درجات عند ربهم فالمعنى لهم مراتب بعضها اعلى من بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان الثلاثة الاولى الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف والاخلاص والتوكل والاثنان الاخيران هما الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا شك ان المؤثر كلما كان اقوى كانت الاثار اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف ايضا لها درجات وذلك هو المراد من قوله لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات الحاصلة في الجنة كثيرة ومختلفة فلهذا المعنى قال لهم درجات عند ربهم فان قيل اليس ان المفضول اذا علم حصول الدرجات العالية للفاضل وحرمانه عنها فانه يتالم قلبه ويتنغص عيشه وذلك مخل بكون الثواب رزقا كريما والجواب ان استغراق كل احد في سعاداته الخاصة به يمنعه من حصول الحقد والحسد وبالجملة فاحوال الاخرة لا تناسب احوال الدنيا الا بالاسم الحكم الثالث والرابع قوله تعالى ومغفرة ورزق كريم والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله عن سيئاتهم ومن الرزق الكريم نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو اشارة الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دائمة مقرونة بالاكرام والتعظيم ومجموع ذلك هو حد الثواب وقال العارفون المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب الاستغراق في معرفة الله وفي محبته قال الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود فيما يحتاج اليه فالله سبحانه موصوف بانه كريم والقران موصوف بانه كريم قال تعالى اني القي الي كتاب كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال وندخلكم مدخلا كريما وقال وقل لهما قولا كريما فالرزق الكريم هو الفاضل الشريف الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله لهم في الجنة من لذيذ الماكل والمشارب وهني العيش ~~قال مولانا الداعي الى الله رضي الله عنه يجب~~ هاهنا ان نبين ان اللذات الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وعند هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهي معرفة الله ومحبته والاستغراق في عبوديته فان قال قايل ظاهر الاية يدل على ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه

بالنجاة

بالنجاة من العقاب وبالفوز بالثواب وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل باجماع المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج واداء سائر الواجبات قلنا انه تعالى بدا بقوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وجميع التكاليف داخل تحت هذين الكلامين الا انه تعالى خص من الصفات الباطنة التوكل بالذكر على التعيين ومن الاعمال الظاهرة الصلوة والزكوة على التعيين تنبيها على ان اشرف الاحوال الباطنة التوكل واشرف الاعمال الظاهرة الصلوة والزكوة

قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون (٦)

المسئلة الاولى اعلم ان قوله كما اخرجك يقتضي تشبيه شي بهذا الاخراج وذكروا فيه وجوها الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا وكذا ومن اسر اسيرا فله كذا وكذا ليرغبهم في القتال فلما انهزم المشركون ~~يوم بدر وقلة المسلمين~~ قال سعد بن عبادة يا رسول الله ان جماعة من اصحابك وقومك فدوك بانفسهم ولم يتاخروا عن القتال جبنا ولا بخلا ببذل مهجهم ولكنهم اشفقوا عليك من ان تغتال فمتى اعطيت هؤلاء ما سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شي فانزل الله تعالى يسلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشاء فامسك المسلمون عن الطلب وفي انفس بعضهم شي من الكراهية وايضا حين خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى القتال يوم بدر كانوا كارهين لتلك المقاتلة على ما سنشرح حال تلك الكراهية فلما قال تعالى قل الانفال لله والرسول كان التقدير انهم رضوا بهذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الى القتال وان كانوا كارهين له وهذا الوجه احسن الوجوه المذكورة في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير ثبت الحكم بالانفال لله وان كرهوا كما ثبت حكم الله باخراجك الى القتال وان كرهوا الثالث لما قال اولئك هم المومنون حقا كان التقدير ان الحكم بكونهم مومنين حق كما ان حكم الله باخراجك ~~الى القتال وان كرهوه~~ من بيتك لاجل القتال حق الرابع قال الكسائي الكاف متعلق ~~بما قبله~~ بما بعده وهو قوله يجادلونك في الحق والتقدير كما اخرجك ربك من بيتك بالحق على كره فريق من المومنين كذلك هم يكرهون القتال ويجادلونك فيه **المسئلة الثانية** قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة او المدينة نفسها لانها موضع هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا ملتبسا بالحكمة والصواب وان فريقا من المومنين لكارهون في محل الحال اي اخرجك في حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص واقوام اخرون فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة ~~الخير~~ العدو فلما خرجوا بلغ اهل مكة خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم لن تفلحوا ابدا وكان قد رات اخت العباس رويا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا من السماء قد نزل فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالهم بالنبوة حتى ادعى نساوهم ايضا النبوة فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر وبدر كانت العرب تجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة فنزل جبريل فقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطايفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه فقال ما تقولون ان القوم خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب نبي الله ابو بكر وعمر فاحسنا ثم قام سعد بن عبادة وقال امض لما امرك الله به فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف رجل عنك من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيثما اردت لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله وقال سيروا على بركة الله والله لكاني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ نبي الله من بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه العباس وهو في وثاقه لا يصلح فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطايفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه القصة كانت كراهية القتال حاصلة لبعضهم لا لكلهم بدليل قوله تعالى وان فريقا من المومنين لكارهون والحق الذي جادلوا فيه رسول الله تلقي النفير لايثارهم العير قوله بعد ما تبين المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم ينصرون وجدالهم قولهم ما كان خروجنا الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتاهب للحرب وذلك لانهم كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر الى القتل ويساق الى الموت وهو مشاهد لاسبابه ناظر الى موجباته

وبالجملة فقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من انتفى من ابنه وهو ينظر اليه اي يعلم انه ابنه وقوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم كانوا رجالة روي انه ما كان فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح

المسئلة الثالثة روي انه صلى الله عليه وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج الى نفسه فقال كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وهذا يدل على ان فعل العبد بخلق الله اما ابتداء او بواسطة خلق القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب الفعل كما هو قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بامر الله تعالى والزامه فاضيف اليه قلنا لا شك ان ما ذكرتموه مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته

قوله تعالى وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون

اعلم ان قوله اذ منصوب باضمار اذكر وانها لكم بدل من احدى الطائفتين قال الفراء والزجاج ومثله قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تاتيهم بغتة فان في موضع نصب كما نصب الساعة وقوله ايضا ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤوهم ان في موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا اربعون فارسا والشوكة كانت في النفير لعددهم وعددهم والشوكة الحدة مستعارة من احدة الشوك ويقال شوك القنا لسنانها ومنه قولهم شاك السلاح اي يتمنون ان تكون لكم العير لانها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة ولا تريدون الطائفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق الحق بكلماته وفيه سؤالات السؤال الاول اليس ان قوله يريد الله ان يحق الحق بكلماته ثم قوله بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض والجواب ليس ههنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما وعد به في هذه الواقعة من النصر والظفر بالاعداء والمراد بالثاني تقوية القران والدين ونصرة هذه الشريعة لان الذي وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببا لعز الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل الباطل الذي هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذي هو الدين والايمان السؤال الثاني الحق حق لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فما المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل والجواب المراد من احقاق الحق وابطال الباطل اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلائل والبينات وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر رؤساء الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بقوله تعالى ليحق الحق وحكم على انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا الدين والاعتقاد فدل هذا على ان العقايد الحقة لا تحصل الا بتكوين الله وايجاده ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار اثاره لان ذلك الظهور ان حصل بفعل العباد امتنع ايضا اضافة ذلك الى الله تعالى ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلايل عليها لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم وقبل هذه الواقعة وبعدها فلا يحصل لتخصيص هذه الواقعة بهذا المعنى فايدة اصلا واعلم ان المعتزلة ايضا تمسكوا بعين هذه الاية على صحة مذهبهم فقالوا هذه الاية تدل على انه لا يريد تحقيق الباطل وابطال الحق البتة بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له واجاب اصحابنا بانه ثبت في اصول الفقه ان المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الاية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال الباطل في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه الاية دلت على صحة قولنا اما قوله ويقطع دابر الكافرين فالدابر الاخر فاعل من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستيصال والمراد انكم تريدون العير للفوز بالمال والله تعالى يريد ان تتوجهوا الى النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستيصال الكافرين

قوله تعالى إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين انه نصرهم عند الاستغاثة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجوز ان يكون العامل في اذ هو قوله ويبطل الباطل فتكون الاية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الاية مستانفة على تقدير واذكروا اذ تستغيثون **المسئلة الثانية** في قوله اذ تستغيثون قولان الاول ان هذه الاستغاثة كانت من الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس حدثني عمر بن الخطاب قال لما كان يوم بدر ونظر رسول الله الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثمائة ونيف استقبل القبلة ومد يديه وهو يقول اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان تهلك

هذه العصابة لا تعبد في الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداؤه فرده ابو بكر ثم التزمه ثم قال كفاك يا نبي الله مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الاية ولما اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده بالدعاء المذكور والقول الثاني ان هذه الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه الذي لاجله اقدم الرسول على الاستغاثة كان حاصلا فيهم بل خوفهم اشد فالاقرب انه دعا صلى الله عليه وسلم وتضرع على ما روي والقوم كانوا يؤمنون على دعائه تابعين له في الدعاء في انفسهم فنقل دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه رفع بذلك الدعاء صوته ولم ينقل دعاء القوم فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب

المسئلة الثالثة قوله اذ تستغيثون اي تطلبون الاغاثة كقول الواقع في بلية اغثني اي فرج عني واعلم انه تعالى لما حكى عنهم الاستغاثة بين انه تعالى اجابهم وقال اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وفيه مسائل

المسئلة الاولى قوله اني ممدكم اصله باني ممدكم فحذف الجار وسلط عليه فاستجاب فنصب محله وعن ابي عمرو انه قرا اني ممدكم بالكسر على ارادة القول او على اجراء استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول

المسئلة الثانية قرا نافع وابو بكر عن عاصم مردفين بفتح الدال وقرا الباقون بكسرها قال الفراء مردفين اي متتابعين ياتي بعضهم في اثر بعض كالقوم الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعل بهم ذلك ومعناه انه تعالى اردف المسلمين بهم وامدهم بهم

المسئلة الثالثة اختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل عليه السلام في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر وميكائيل في خمسمائة ملك على الميسرة وفيها علي بن ابي طالب في صورة الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن ابي جهل انه قال لابن مسعود من اين كان الصوت الذي كنا نسمع ولا نرى شخصا قال من الملائكة فقال ابو جهل هم غلبونا لا انتم وروي ان رجلا من المسلمين بينا هو يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة بالسوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه فحدث الانصاري رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء وقال اخرون لم تقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين والا فملك واحد كاف في اهلاك اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة والكلام في كيفية هذا الامداد مذكور في سورة ال عمران بالاستقصاء والذي يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال الزجاج وما جعل الله المردفين الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد بالملائكة حصل البشرى قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر في العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر قاعدا على يمينه معه ليس معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم من نعسة نعسها ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر وقال ابشر بنصر الله ولقد رايت في منامي جبريل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان الملائكة وان كانوا قد نزلوا في موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمن ان لا يعتمد على ذلك بل يجب ان يكون اعتماده على الله ونصره وهدايته وكفايته لاجل ان الله هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقاهر الذي لا يقهر الحكيم فيما ينزل من النصرة فيضعها في موضعها

قوله تعالى إذ يغشاكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب ~~الى قوله شديد العقاب~~

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله الله الا بشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشاكم النعاس امنة منه

المسئلة الثانية في يغشيكم ثلاث قراءات الاولى يغشيكم بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب وهي قراءة نافع الثانية يغشاكم بالالف وفتح الياء وسكون الغين النعاس بالرفع وهي قراءة ابن كثير وابي عمرو الثالثة قراءة الباقين يغشيكم بتشديد الشين وضم الياء من التغشية النعاس بالنصب اي يلبسكم النوم قال الواحدي القراءة الاولى من اغشى والثانية من غشي والثالثة من غشى فحجة من قرا يغشى قوله امنة نعاسا يغشى كما اسند الفعل هناك الى النعاس او الامنة التي هي سبب النعاس كذلك في هذه الاية ومن قرا يغشيكم او يغشيكم فالمعنى واحد وقد جاء التنزيل بهما في قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقال فغشاها ما غشى وقال كانما اغشيت وجوههم وعلى هذا فالفعل مسند الى الله

المسئلة الثالثة انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر فقال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر الاول قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه اي من قبل الله واعلم ان كل نوم ونعاس فانه لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من قبل الله لا بد فيه من مزيد فائدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من العدو الخوف الشديد

علي نفسه وعلى ماله لا يأخذه النوم فصار حصول النوم لهم في وقت الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكافرين وثانيها كثرة الاهبة والآلة والعدة للكافرين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم انهم ما ناموا نوما غرقا بحيث يتمكن العدو من معافصتهم بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم زوال الاعياء والكلال مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا على دفعه والوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارق للعادة فلهذا السبب قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا لان المعلوم ان الله تعالى يجعل عبد الاسلام مطلقا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم منهم مقتولين فان قيل اذا قرئ يغشيكم بالتخفيف والتشديد ونصب النعاس فالضمير لله عز وجل وامنة مفعول له اما اذا قرئ يغشاكم النعاس فكيف يمكن جعل قوله امنة مفعولا له مع ان المفعول له يجب ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل قلنا قوله يغشاكم وان كان في الظاهر مسندا الى النعاس الا انه في الحقيقة مسند الى الله تعالى فصح هذا التعليل نظرا الى المعنى قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم ونظير امن امنة رحم رحمة قال ابن عباس النعاس في القتال امنة من الله وفي الصلوة وسوسة من الشيطان النوع الثاني من انواع نعم الله تعالى المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ولا شبهة في ان المراد منه المطر وفي الخبر ان القوم لما سبقوا الى موضع الماء واستولوا عليه وطمعوا لهذا السبب ان تكون لهم الغلبة وعطش المؤمنون وخافوا واعوزهم الماء للشرب والطهارة واحتلموا ووقعوا في الجنابة وانضاف اليه ان ذلك الموضع كان رملا تغوص فيه الارجل ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلا في قلوبهم بسبب كثرة العدو وبسبب كثرة آلاتهم وادواتهم فلما انزل الله تعالى ذلك المطر صار ذلك دليلا على حصول النصرة والظفر وعظمت النعمة به من جهات احدها زوال العطش فقد روي انهم حفروا موضعا في الرمل فصار كالحوض الكبير واجتمع فيه الماء حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها انهم اغتسلوا من ذلك الماء وزالت الجنابة عنهم فقد علم بالعادة ان المؤمن يكاد يستقذر نفسه اذا كان جنبا ويغتم اذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه لاجل هذا السبب فلا جرم عد تعالى وتقدس تمكينهم من الطهارة من جملة نعمه وثالثها انهم لما عطشوا ولم يجدوا الماء ثم ناموا واحتلموا فتضاعفت حاجتهم الى الماء حتى ان المطر نزل فزالت عنهم تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي مثل هذه الحالة قد يستدل به على زوال العسر وحصول اليسر والمسرة اما قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان ففيه وجوه الاول ان المراد منه الاحتلام لان ذلك من وساوس الشيطان الثاني ان الكفار لما نزلوا على الماء وسوس الشيطان اليهم وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك الوسوسة روي انهم لما ناموا واحتلم اكثرهم تمثل لهم ابليس وقال انتم تزعمون انكم على الحق وانتم تصلون على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على الحق لما غلبوكم على الماء فانزل الله المطر حتى جرى الوادي واتخذ المسلمون حياضا واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الاقدام الثالث ان المراد من رجز الشيطان سائر ما يدعو الشيطان اليه من معصية وفساد فان قيل فاي هذه الوجوه الثلاثة اولى قلنا قوله ليطهركم به معناه ليزيل الجنابة عنكم فلو حملنا قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان على الجنابة لزم التكرير وانه خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه فيقال المراد من قوله ليطهركم حصول الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان ازالتهم عين المني من اعضائهم فانه شيء مستخبث ثم نقول حمله على ازالة اثر الاحتلام اولى من حمله على ازالة الوسوسة وذلك لان تاثير الماء في ازالة العين عن العضو تاثير حقيقي اما تاثيره في ازالة الوسوسة عن القلب فتاثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز واعلم انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه لزم القطع بان المني رجز الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجسا مطلقا لقوله تعالى والرجز فاهجر النوع الثالث من النعم المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وليربط على قلوبكم والمراد ان بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم ومعنى الربط في اللغة الشد وقد ذكرنا ذلك في قوله تعالى ورابطوا ويقال لكل من صبر على امر فقد ربط قلبه عليه كانه حبس قلبه عن ان يضطرب يقال رجل رابط الجاش قال الواحدي ويشبه ان يكون على ههنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم بالنصر وما اوقع فيها من اليقين قال مولانا العلامة رضي الله عنه يشبه ان لا يكون صلة لان كلمة على تفيد الاستعلاء والمعنى ان القلوب امتلأت من ذلك الربط حتى كانه علا عليها وارتفع فوقها والنوع الرابع من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى ويثبت به الاقدام وذكروا فيه وجوها احدها ان ذلك المطر لبد ذلك الرمل وصيره بحيث لا تغوص ارجلهم فيه فقدروا على المشي عليه كيف ارادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد الى المطر وثانيها ان المراد ان ربط قلوبهم اوجب ثبات اقدامهم لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما قوى الله تعالى قلوبهم لا جرم ثبت

اقدامهم

اقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير في به عائد الى الربط وثالثها روي انه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لان الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والوحل فلما نزل المطر عظم الوحل فصار ذلك مانعا لهم من المشي كيف ما ارادوا فقوله ويثبت به الاقدام يدل دلالة المفهوم على ان حال الاعداء كانت بخلاف ذلك النوع الخامس من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم وفيه بحثان الاول قال الزجاج اذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام حال ما يوحي الى الملائكة بكذا وكذا ويجوز ايضا ان يكون على تقدير اذكروا الثاني قوله تعالى اني معكم وفيه وجهان الاول ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة بانه تعالى معهم اي مع الملائكة حال ما ارسلهم ردءا للمسلمين والثاني ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة اني مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وهذا الثاني اولى لان المقصود من هذا الكلام ازالة التخويف والملائكة ما كانوا يخافون الكفار انما الخائف منهم هم المسلمون ثم قال فثبتوا الذين امنوا واختلفوا في كيفية هذا التثبيت على وجوه الاول انهم عرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان الله ناصر المؤمنين والرسول عرف المؤمنين ذلك فهذا هو التثبيت والثاني ان الشيطان كما يمكنه القاء الوسوسة الى الانسان فكذلك الملك يمكنه القاء الالهام اليه فهذا هو التثبيت من هذا الباب والثالث ان الملائكة كانوا يتشبهون بصور رجال من معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والفتح والظفر النوع السادس من النعم المذكورة في هذه الآية قوله سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب وهذا من النعم الجليلة وذلك لان امير النفس هو القلب ولما بين الله تعالى انه ربط قلوب المؤمنين بمعنى انه قواها وازال الخوف عنها وذكر انه القى الرعب والخوف في قلوب الكافرين كان ذلك من اعظم نعم الله تعالى على المؤمنين اما قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق وفيه وجهان الاول انه امر للملائكة متصل بقوله تعالى فثبتوا وقيل بل امر للمؤمنين وهذا هو الاصح لانا بينا انه تعالى ما انزل الملائكة لاجل المقاتلة والمحاربة واعلم انه تعالى لما بين انه حصل في حق المؤمنين المسلمين جميع موجبات النصر والظفر فعند هذا امرهم بمحاربتهم وفي قوله فاضربوا فوق الاعناق قولان الاول ان ما فوق العنق هو الراس فكان هذا امرا بازالة الراس عن الجسد والثاني ان قوله فاضربوا فوق الاعناق اي فاضربوا الاعناق ثم قال واضربوا منهم كل بنان يعني الاطراف من اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد ان يضربوهم كما شاؤا لان ما فوق العنق هو الراس وهو اشرف الاعضاء والبنان عبارة عن اضعف الاعضاء فذكر الاشرف والاخس تنبيها على كل الاعضاء ومنهم من قال بل المراد اما القتل وهو ضرب ما فوق الاعناق او قطع البنان لان الاصابع هي الآلات في اخذ السيوف والرماح وسائر الاسلحة فاذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه الكثيرة من النعم على المسلمين قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والمعنى انه تعالى القاهم في الخزي والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب انهم شاقوا الله ورسوله قال الزجاج جانبوا وصاروا في شق غير شق المؤمنين فالشق الجانب وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودين الله ثم قال ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب يعني ان هذا الذي نزل بهم في ذلك اليوم شيء قليل فيما اعده الله لهم من العقاب في القيامة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد عليه

قوله تعالى ذلكم فذوقوه وان للكافرين عذاب النار

وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الزجاج ذلكم رفع لكونه خبر المبتدأ المحذوف والتقدير الامر ذلكم فذوقوه ولا يجوز ان يكون ذلكم مبتدأ وقوله فذوقوه خبر لان ما بعد الفاء لا يكون خبرا للمبتدأ الا محذوف والتقدير هذا زيد فمنطلق اي فهو منطلق **المسئلة الثانية** انه تعالى لما بين ان من يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب بين بعد ذلك صفة عقابه وانه قد يكون معجلا في الدنيا وقد يكون مؤجلا في الآخرة ونبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو المعجل من القتل والاسر على ان ذلك يسير بالاضافة الى المؤجل لهم في الآخرة فلذلك سماه ذوقا لان الذوق لا يكون الا معرفة الطعم اليسير ليعرف به حال الكثير من القتل والاسر
على ان ذلك يسير بالاضافة الى المؤجل لهم في الآخرة فلذلك سماه ذوقا لان الذوق لا يكون الا معرفة الطعم اليسير ليعرف به حال
الكثير ما حصل لهم من الآلام في الدنيا كالذوق القليل بالنسبة الى الامر العظيم المعد لهم في الآخرة وقوله فذوقوه يدل على ان الذوق يحصل بطريق آخر سوى ادراك الطعوم المحسوسة وهو كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وكان صلى الله عليه وسلم يقول ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذا يدل على اثبات الذوق والاكل والشرب بطريق روحاني مغاير للطريق الجسماني

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير

في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الازهري اصل الزحف للصبي وهو ان يزحف على استه قبل ان يقوم وشبه بزحف الصبي مشي

الطائفتين اللتين يذهب كل واحدة منهما الى صاحبتها للقتال فيمشي كل فئة مشيا رويدا الى الفئة الاخرى قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلا قليلا الى الشيء ومنه الزحاف في الشعر يسقط مما بين الحرفين حرف فيزحف احدهما الى الاخر اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا لقيتم الذين كفروا زحفا اي متزاحفين نصب على الحال ويجوز ان يكون حالا للكفار ويجوز ان يكون حالا للمخاطبين وهم المؤمنون والزحف مصدر موصوف به كالعدل والرضى ولذلك لم يجمع والمعنى اذا ذهبتم اليهم للقتال فلا تنهزموا ومعنى فلا تولوهم الادبار اي لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم ثم انه تعالى لما نهى عن هذا الانهزام بين ان هذا الانهزام محرم الا في حالتين احدهما ان يكون متحرفا للقتال والمراد منه ان يخيل لعدوه انه منهزم ثم ينعطف عليه وهو احد ابواب خدع الحرب ومكايدها يقال تحرف وانحرف اذا زال عن جهة الاستواء والثاني قوله او متحيزا الى فئة قال ابو عبيد التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي واصل هذا من الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز اذا انضم واجتمع ثم سمي التنحي تحيزا لان المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويميل الى غيره اذا عرفت هذا فنقول الفئة الجماعة فاذا كان هذا المتحيز كالمنفرد وفي الكفار كثرة وغلب على ظن ذلك المنفرد انه ان ثبت قتل من غير فائدة وان تحيز الى جمع كان راجيا للخلاص وطامعا في العدو بالكثرة فربما وجب عليه التحيز الى هذه الفئة فضلا عن ان يكون ذلك جائزا والحاصل ان الانهزام من العدو حرام الا في هاتين الحالتين ثم انه تعالى قال ومن يولهم يومئذ دبره الا في هاتين الحالتين فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير

المسئلة الثانية احتج القاضي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة وذلك لان الاية دلت على ان من انهزم الا في هاتين الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس للمرجئة ان يحملوا هذه الاية على الكفار دون اهل الصلوة كصنيعهم في سائر آيات الوعيد لان هذا الوعيد مختص باهل الصلوة واعلم ان هذه المسئلة قد ذكرناها على الاستقصاء في سورة البقرة وذكرنا ان الاستدلال بهذه الظواهر لا يفيد الا الظن وذكرنا ايضا انها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا ان الترجيح لجانب عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الثالثة** اختلف المفسرون في ان هذا الحكم هل هو مختص بمن كان منهزما يوم بدر قال والسبب في اختصاص يوم بدر بهذا الحكم امور احدها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حاضرا يوم بدر ومع حضوره لا يعد غيره فئة اما لاجل انه لا يساوي سائر الاقيال بل هو اشرف واعلى من الكل واما لاجل ان الله تعالى وعده بالنصر والظفر فلم يكن لهم التحيز الى فئة اخرى وثانيها انه تعالى شدد الامر على اهل بدر لانه كان اول الجهاد ولو اتفق للمسلمين انهزام فيه لزم منه الخلل العظيم فلهذا السبب كان يجب عليهم التشدد والمبالغة ولهذا السبب منع الله في ذلك اليوم من اخذ الفداء من الاسرى والقول الثاني ان الحكم المذكور في هذه الاية كان عاما في جميع الحروب بدليل ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا عام فيتناول جميع الصور اقصى ما في الباب انه نزل في واقعة بدر لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

المسئلة الرابعة اختلفوا في ان جواز التحيز الى فئة هل يحظر اذا كان العسكر عظيما او انما يثبت اذا كان في العسكر خفة قال بعضهم اذا عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز وقال بعضهم بل الكل سواء وهذا اليق بالظاهر لانه لم يفصل

قوله تعالى **فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم**

فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال مجاهد اختلفوا يوم بدر فقال هذا انا قتلت وقال الاخر انا قتلت فانزل الله تعالى هذه الاية يعني ان هذه الكسرة لم تحصل منكم وانما حصلت بمعونة الله تعالى روي انه لما طلعت قريش قال صلى الله عليه وسلم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسألك ما وعدتني فنزل جبريل وقال خذ قبضة من التراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال لعلي اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينيه فانهزموا قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف والتقدير ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ثم قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا ما يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رماها حيث اجرى ذلك التراب واوصله الى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال انه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومن المعلوم انهم جرحوا فهذا يدل على ان حدوث تلك الافعال انما حصل من الله وايضا قوله وما رميت اذ رميت اثبت كونه صلى الله عليه وسلم راميا ونفى عنه كونه راميا فوجب حمله على انه رماه كسبا والله رماه خلقا فان قيل اما قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم

ففيه

ففيه وجوه الاول ان قتل الكفار انما يتيسر بمعونة الله ونصره وتأييده فصحت هذه الاضافة الثاني الجرح كان اليهم واخراج الروح كان الى الله تعالى والتقدير فلم تميتوهم ولكن الله اماتهم واما قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال القاضي فيه اشياء منها ان الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب الى عيونهم فكان ايصال اجزاء التراب الى عيونهم ليس الا بايصال الله تعالى ومنها ان التراب الذي رماه كان قليلا فيمتنع وصول ذلك القدر الى عيون الكل فدل هذا على انه تعالى ضم اليها سائر اجزاء التراب واوصلها الى عيونهم ومنها ان عند رميته القى الله تعالى الرعب في قلوبهم فكان المراد من قوله ولكن الله رمى هو انه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والاصل في الحقيقة فان قالوا الدلائل العقلية تمنع من القول بان فعل العبد مخلوق لله تعالى فنقول هيهات فان الدلائل العقلية من جانبنا والبراهين القطعية قائمة على صحة قولنا فلا يمكنكم ان تعدلوا عن الظاهر الى المجاز والله اعلم **المسئلة الثالثة** قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بتخفيف لكن ورفع ما بعدها **المسئلة الرابعة** في سبب نزول هذه الاية ثلثة اقاويل الاول وهو قول اكثر المفسرين انها نزلت في يوم بدر والمراد انه صلى الله عليه وسلم اخذ قبضة من الحصباء ورمى بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا دخل في عينيه ومنخريه منها شيء فكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت هذه الاية والثاني انها نزلت يوم خيبر روي انه صلى الله عليه وسلم اخذ قوسا وهو على باب خيبر فرمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فرسه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والثالث انها نزلت في يوم احد في قتل ابي بن خلف وذلك انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم رميم وقال يا محمد من يحيي هذا وهو رميم فقال صلى الله عليه وسلم يحييه الله ثم يميتك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان عندي فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي اقتلك عليها فقال صلى الله عليه وسلم بل انا اقتلك ان شاء الله فلما كان يوم احد اقبل ابي يركض ذلك الفرس حتى دنا من النبي صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه فقال صلى الله عليه وسلم استأخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق ففي ذلك نزلت الاية والاصح ان هذه الاية نزلت في يوم بدر والا لدخل في اثناء القصة كلام اجنبي عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته سائر الوقائع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا هذا معطوف على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الانعام اي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصر والغنيمة والاجر والثواب قال القاضي ولولا ان المفسرين اتفقوا على حمل البلاء ههنا على النعمة والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال ان الذي فعله تعالى يوم بدر كان كالسبب في حصول تكليف شاق عليهم فيما بعده في الغزوات ثم انه تعالى ختم هذا بقوله ان الله سميع عليم اي سميع لكلامكم عليم باحوال قلوبكم وهذا يجري مجرى التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الخالق تعالى مطلع على كل ما في الضمائر والقلوب

قوله تعالى

ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين كيد بالنصب ومثله قوله كاشفات ضره بالتنوين وبالاضافة **المسئلة الثانية** الكلام في ذلكم ومحله من الاعراب كما في قوله ذلكم فذوقوه **المسئلة الثالثة** توهين الله كيدهم يكون باشياء باطلاع المؤمنين على عورات الكفار والقاء الرعب في قلوبهم وتفريق كلمتهم ونقض ما ابرموه بسبب اختلاف عزائمهم قال ابن عباس ينبئ رسول الله ويقول اني قد اوهنت كيد عدوك حتى قتلت جبابرتهم واسرت اشرافهم اما قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح ففيه قولان الاول وهو قول الحسن ومجاهد والسدي انه خطاب للكفار روي ان ابا جهل قال يوم بدر اللهم انصر افضل الدينين واحقهما بالنصر وروي انه قال اللهم ايما كان اقطع للرحم وافجر فاهلكه الغداة وقال السدي ان المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا استار الكعبة وقالوا اللهم انصر اعلى الجندين واهدى الفئتين واكرم الحزبين وافضل الدينين فانزل الله هذه الاية والمعنى ان تستفتحوا اي تستنصروا لاهدى الفئتين فقد جاءكم النصر وقال اخرون ان تستقضوا فقد جاءكم القضاء والقول الثاني انه خطاب للمؤمنين روي انه صلى الله عليه وسلم لما رأى المشركين وكثرة عددهم وقلة عددهم استغاث بالله وكذلك الصحابة وطلب ما وعده الله به من احدى الطائفتين وتضرع الى الله فقال الله تعالى ان تستفتحوا والمراد منه طلب النصرة التي تقدم بها الوعد فقد جاءكم الفتح اي حصل ما وعدتم فاشكروا الله والزموا طاعته قال القاضي وهذا القول اولى لان قوله فقد جاءكم الفتح لا يليق الا بالمؤمنين اما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع ان يراد به الكفار اما قوله وان تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الاية يتفرع على ما ذكرنا من ان قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطاب للكفار او للمؤمنين فان قلنا ان ذلك خطاب

للكفار كان تأويل هذه الآية أن تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه فهو خير لكم أما في الدين فبالخلاص من العقاب والفوز بالثواب وأما في الدنيا فبالخلاص من القتل والأسر والنهب ثم قال وإن تعودوا نعد أي إلى القتال نعد أي إلى ما سلطه عليكم فقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم تأثير نصرة الله للمؤمنين عليكم ولن تغني عنكم فئتكم شيئا أي كثرة الجموع كما لم تغن ذلك يوم بدر وأما إن قلنا إن ذلك خطاب للمؤمنين كان تأويل هذه الآية وإن تنتهوا عن المنازعة في أمر الأنفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الأسرى فقد كان وقع بينهم نزاع يوم بدر في هذه الأشياء حتى عاتبهم الله بقوله لولا كتاب من الله سبق فقال تعالى إن تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وإن تعودوا أنتم إلى تلك المنازعة نعد إلى ترك نصرتكم لأن الوعد بنصرتكم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة ثم لا تنفعكم الفئة والكثرة فإن الله لا يكون إلا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم أن أكثر المفسرين حملوا قوله إن تستفتحوا على أنه خطاب للكفار واحتجوا بقوله تعالى بعده وإن تعودوا نعد وظنوا أن ذلك لا يليق إلا بالقتال ونحن قد بينا أن ذلك يحتمل حمله على ما ذكرناه من أحوال المؤمنين فسقط هذا الترجيح وأما قوله وأن الله مع المؤمنين فقرأ نافع وابن عامر وحفص عن عاصم وأن الله بفتح الألف والباقون بكسرها أما الفتح فقيل على تقدير ولأن الله مع المؤمنين وقيل هو معطوف على قوله وأن الله موهن كيد الكافرين وأما الكسر فعلى الابتداء والله أعلم

قوله تعالى

~~يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة إلى قوله معرضون~~

اعلم أنه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله إن تنتهوا فهو خير لكم وإن تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا أتبعه بتأديبهم فقال يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ولم يبين أنهم بماذا يسمعون إلا أن الكلام من أول السورة إلى هذا الموضع لما كان واقعا في الجهاد علم أن المراد وأنتم تسمعون دعاءه إلى الجهاد ثم إن الجهاد اشتمل على أمرين أحدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالأموال ولما كانت المخاطرة بالنفس شاقة شديدة على كل أحد وكان ترك المال بعد أخذه شاقا شديدا لا جرم بالغ الله تعالى في التأديب في هذا الباب فقال أطيعوا الله ورسوله في الإجابة إلى الجهاد وفي الإجابة إلى ترك المال إذا أمره الله بتركه والمقصود تقرير ما ذكرناه في تفسير قوله تعالى قل الأنفال لله والرسول فإن قيل فلم قال ولا تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع أنه تقدم ذكر الله ورسوله قلنا إنه تعالى أمر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال ولا تولوا عنه لأن التولي إنما يصح في حق الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يعرضوا عنه وعن قبول قوله وعن معونته في الجهاد ثم قال تأكيدا لذلك ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى أن الإنسان لا يمكنه أن يقبل التكليف وأن يلتزمه إلا بعد أن يسمعه فجعل السماع كناية عن القبول ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى ولا تكونوا كالذين يقولون بألسنتهم إنا قبلنا تكاليف الله تعالى ثم إنهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما أخبر الله عنهم بقوله وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم ثم قال تعالى إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون وقيل إنهم من الدواب لأنه اسم لما دب على الأرض ولم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو شبح وجسد وطلل على جهة الذم ثم قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون والمعنى أن كل ما كان حاصلا فإنه يجب أن يعلمه فعدم علم الله بوجوده من لوازم عدمه فلا جرم حسن التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده وتقرير الكلام لو حصل فيهم خير لأسمعهم الحجج والمواعظ سماع تعليم وتفهيم ولو أسمعهم بعد أن علم أن لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون قيل إن الكفار سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحيي لهم قصي بن كلاب وغيره من أمواتهم ليخبروهم بصحة نبوته فبين تعالى أنه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الأموات لأحياهم حتى يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم أنهم لا يقولون هذا الكلام إلا على سبيل العناد والتعنت وأنهم لو أسمعهم الله كلامهم لتولوا عن قبول الحق ولأعرضوا عنه وفي هذه الآية مسائل

المسألة الأولى أنه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل وبالإعراض عن الحق وأنهم لا يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة فنقول وجب أن يكون صدور الإيمان منهم محالا لأنه لو صدر الإيمان لكان إما أن يوجد ذلك مع بقاء هذا الخبر صدقا أو مع انقلابه كذبا والأول محال لأن وجود الإيمان مع الإخبار عن عدم الإيمان لا يكون صدقا لأنه جمع بين النقيضين وهو محال لأن خبر الله الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهذا القول في انقلاب علم الله جهلا وقد مر تقريره مرارا

المسألة الثانية النحويون يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لأجل انتفاء غيره فإذا قلت لو جئتني لأكرمتك أفاد أنه ما حصل المجيء وما حصل الإكرام ومن الفقهاء من قال إنه لا يفيد إلا الاستلزام فأما الانتفاء لأجل انتفاء الغير فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الآية والخبر أما الآية فهي هذه الآية وتقريره أن كلمة لو لو أفادت ما ذكروه لكان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم يقتضي أنه

تعالى ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم ثم قال ولو أسمعهم لتولوا فيكون معناه أنه ما أسمعهم وأنهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فأول الكلام يقتضي نفي الخير وآخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت أن القول بأن كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره يوجب هذا التناقض فوجب أن لا يصار إليه وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم ~~العبد~~ صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلو كان لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت أن كلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وإنما تفيد مجرد الاستلزام واعلم أن هذا الدليل حسن إلا أنه على خلاف قول جمهور الأدباء

المسألة الثالثة اعلم أن معلومات الله تعالى على أربعة أقسام أحدها جملة الموجودات والثاني جملة المعدومات والثالث أن كل واحد من الموجودات لو كان معدوما فكيف يكون حاله والرابع أن كل واحد من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله والقسمان الأولان علم بالواقع والقسمان الثانيان علم بالمقدر الذي هو غير واقع فقوله ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدرات وليس من أقسام العلم بالواقعات ونظيره قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولئن قوتلتم لننصرنكم فقال تعالى لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار فعلم تعالى في المعدوم أنه لو كان كيف يكون حاله وأيضا فقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فأخبر عن المعدوم أنه لو كان موجودا كيف يكون حاله

قوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون

في الآية مسائل **المسألة الأولى** قال أبو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه أجيبوا وأنشد قول الغنوي فلم يستجبه عند ذاك مجيب **المسألة الثانية** أكثر الفقهاء على أن ظاهر الأمر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الأول أن كل من أمره الله بفعل فقد دعاه إلى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على أنه لا بد من الإجابة في كل ما دعاه إليه فإن قيل قوله استجيبوا أمر فلم قلتم إنه يدل على الوجوب وهل النزاع إلا فيه فيرجع حاصل هذا الكلام إلى إثبات أن الأمر للوجوب بناء على أن الأمر يفيد الوجوب وهو يقتضي إثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب أن من المعلوم بالضرورة أن كل ما أمر الله به فهو مرغوب فيه مندوب إليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى إيضاح الواضح وإنه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهي الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بأن قوله عز وجل بعد ذلك واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق إلا بالإيجاب الوجه الثاني في الاستدلال بهذه الآية على ثبوت هذا المطلوب ما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مر على باب أبي بن كعب فناداه وهو في الصلاة فعجل في صلاته ثم جاء فقال ما منعك من إجابتي قال كنت أصلي قال ألم تخبر فيما أوحي إلي استجيبوا لله وللرسول فقال لا جرم لا تدعوني إلا أجبتك والاستدلال به أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دعاه فلم يجبه لامه على ترك الإجابة وتمسك في تقرير ذلك اللوم بهذه الآية فلولا دلالة هذه الآية على الوجوب وإلا لما صح ذلك الاستدلال وقول من يقول مسألة أن الأمر يفيد الوجوب مسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيه بخبر الواحد ضعيف لأنا لا نسلم أن مسألة الأمر يفيد الوجوب مسألة قطعية بل هي عندنا مسألة ظنية لأن المقصود منها العمل والدلائل الظنية كافية في المطالب العملية فإن قالوا إن الله تعالى ما أمر بالإجابة على الإطلاق بل بشرط خاص وهو قوله إذا دعاكم لما يحييكم فلم قلتم إن هذا الشرط حاصل في جميع الأوامر قلنا قصة أبي بن كعب تدل على أن هذا الحكم عام وغير مخصوص بشرط معين وأيضا فلا يمكن حمل الحياة ههنا على نفس الحياة لأن إحياء الحي محال فوجب حمله على شيء آخر وهو الفوز بالثواب وكل ما دعا الله إليه ورغب فيه فهو مشتمل على ثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الأوامر وذلك يفيد المطلوب

المسألة الثالثة ذكروا في قوله إذا دعاكم لما يحييكم وجوها الأول قال السدي هو الإيمان والإسلام وفيه الحياة لأن الإيمان حياة القلب والكفر موته ويدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل المؤمن من الكافر الثاني قال قتادة يعني القرآن أي أجيبوه لما في القرآن ففيه الحياة والنجاة والعصمة وإنما سمي القرآن بالحياة لأن القرآن سبب العلم والعلم حياة فجاز أن يسمى سبب الحياة بالحياة الثالث قال الأكثرون لما يحييكم هو الجهاد ثم في تسمية الجهاد بالحياة وجوه أحدها وهو أن قتل أحد العدوين حياة للعدو الثاني فأمر المسلمين إنما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها أن الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي توجب الحياة الدائمة والقول الرابع لما يحييكم أي لكل حق وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل فيه القرآن والإيمان والجهاد وكل أعمال البر والطاعة والمراد من قوله لما يحييكم الحياة الطيبة الدائمة قال تعالى فلنحيينه حياة طيبة

المسألة الرابعة قوله تعالى واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره بحسب اختلاف الناس في الجبر والقدر أما القائلون بالجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول بين المرء الكافر وطاعته ويحول بين المطيع ومعصيته فالسعيد من أسعده الله والشقي من أضله الله والقلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء فإذا أراد الكافر أن يؤمن والله تعالى لا يريد إيمانه يحول بينه وبين قلبه وإذا أراد المؤمن أن يكفر والله لا يريد كفره حال بينه وبين قلبه قال مولانا العلامة

خاتمة المجتهدين قد دللنا بالبراهين العقلية على صحة ان الامر كذلك وذلك لان الاحوال القلبية اما العقايد واما الارادات والدواعي اما العقايد فهي اما العلم واما الجهل اما العلم فيمتنع ان يتصدى الفاعل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم ولا يعلم ذلك الا اذا سبق علمه بالمعلوم وذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الجهل فالانسان البتة لا يختاره ولا يريده الا اذا ظن ان ذلك الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا لسبق جهل اخر وذلك ايضا يوجب توقف الشيء على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن لفاعل يلزم الحدوث لا عن محدث وان كان لفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد اخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي هو الله فنص القران دل على ان احوال القلوب من الله والدلايل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرناه اما القايلون بالقدر فقالوا لا يجوز ان يكون المراد من الاية ما ذكرتم وبيانه من وجوه الاول قال الجبائي ان من حال الله بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو جاز ذلك لجاز ان يامرنا الله بصعود السماء وقد اجمعوا على ان الزمن لا يومر بالصلوة قايما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال في المظاهر فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض الصوم عمن لا يستطيعه الوجه الثاني انه تعالى امر بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحذير في ترك الاجابة ولو كان المراد ما ذكرتم لكان ذلك عذرا قويا في ترك الاجابة الثالث انه تعالى انزل القران ليكون حجة للرسول صلى الله عليه وسلم على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه الاية من اقوى الدلايل للكفار على الرسول ولقالوا انه تعالى لما منعنا من الايمان فكيف يامرنا به فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على ما قاله اهل الجبر قالوا ونحن نذكر في الاية وجوها اخر الاول ان الله تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب الموت يعني بذلك ان يبادروا في الاستجابة فيما الزمكم من الجهاد وغيره قبل ان ياتيكم الموت الذي لا بد منه فيحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال تعالى عقيبه ما دل عليه وانه اليه تحشرون والمقصود من هذه الاية الحث على الطاعة قبل نزول الموت الذي يمنع منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان الاجل يحول دون الامل فكانه قيل بادروا الى الاعمال الصالحات ولا تعتمدوا على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقا فان ذلك غير موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم ظرفه جايز كقولهم سال الوادي الثالث ان المومنين كانوا خايفين من القتال يوم بدر فكانه قيل لهم سارعوا الى الطاعة ولا تمتنعوا عنها بسبب ما تجدون في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله تعالى يغير تلك الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن بالشجاعة لانه تعالى مقلب القلوب الرابع قال مجاهد المراد من القلب ها هنا العقل فكان المعنى انه يحول بين المرء وعقله والمعنى فبادروا الى الاعمال وانتم تعقلون فانكم لا تامنون زوال العقل الذي عند ارتفاعه يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جايز كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل الخامس قال الحسن معناه ان الله حايل بين المرء وقلبه والمعنى ان قربه تعالى من عبده اشد من قرب قلب العبد منه والمقصود منه التنبيه على انه تعالى لا يخفى عليه شيء مما في باطن العبد ومما في ضميره ونظيره قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب الجبر والقدر ثم قال تعالى وانه اليه تحشرون اي ولا تتركون مهملين معطلين وفيه ترغيب شديد وتحذير عن الكسل والغفلة

قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد العقاب

واعلم انه تعالى لما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن والمعنى احذروا فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا وتصل الى الصالح والطالح عن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا وقراناها زمانا وما ظننا انا اهلها فاذا نحن المعنيون بها وعن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروي ان الزبير كان يساير النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي عليه السلام فضحك اليه الزبير فقال رسول الله كيف حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي لولدي واشد فقال كيف انت اذا سرت اليه تقاتله فان قيل كيف جاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر قلنا فيه وجهان الاول ان جواب الامر جاء بلفظ النهي ومتى كان كذلك حسن ادخال النون المؤكدة في ذلك النهي كقوله انزل عن الدابة لا تطرحنك ولا تطرحنك وكقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان الثاني ان التقدير واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جي بصيغة النهي مبالغة في نفي اختصاص الفتنة بالظالمين كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبن الذين ظلموا خاصة والمراد منه المبالغة في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال واعلموا ان الله شديد العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة خوفا من عقاب الله فان قيل حاصل الكلام في الاية انه تعالى يخوفهم من عذاب لو نزل بهم لعم المذنب وغيره وكيف يليق برحمة الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعذاب الى من لم يذنب قلنا انه تعالى قد ينزل الموت والفقر والعمى والزمانة بعبده ابتداء اما لانه يحسن منه تعالى ذلك بحكم المالكية او لانه تعالى علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الصلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك لاحد هذين الوجهين فكذا ها هنا

قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فآواكم وايدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون

اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعة الله وطاعة رسوله ثم امرهم باتقاء المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الاية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم في نهاية القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في نهاية العزة والرفعة وذلك يوجب عليهم الطاعة وترك المخالفة اما بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم فمن وجوه اولها انهم كانوا قليلين في العدد وثانيها انهم كانوا مستضعفين والمراد ان غيرهم كانوا يستضعفونهم والمراد من هذا الاستضعاف انهم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان يتخطفهم العرب لانهم كانوا يخافون مشركي العرب لقربهم منهم وشدة عداوتهم ثم بين انه تعالى نقلهم بعد ان كانوا كذلك في تلك الاحوال الى السعادات والخيرات فاولها انه اواهم والمراد منه انه تعالى نقلهم الى المدينة فصاروا امنين من شر الكفار وثانيها قوله وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصر في يوم بدر وثالثها قوله تعالى ورزقكم من الطيبات وهو انه تعالى احل لهم الغنايم بعد ان كانت محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء الى النعماء والالاء حتى تشتغلوا بالشكر والطاعة فكيف يليق بكم ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون الى قوله عنده اجر عظيم

واعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من الطيبات فها هنا منعهم من الخيانة وفي الاية مسايل

المسألة الاولى اختلفوا في المراد بتلك الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الاية في ابي لبابة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى لنا انزل على حكم سعد بن معاذ فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه انه الذبح فلا تفعلوا وكان ذلك منه خيانة لله ولرسوله الثاني قال السدي كانوا يسمعون الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم فيفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله تعالى عن ذلك الثالث قال ابن زيد نهاهم الله ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا سفيان خرج من مكة فعلم النبي صلى الله عليه وسلم خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله هذه الاية الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج اليها حكاه الاصم السادس قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة رسوله وخيانة الرسول غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا الغنايم وجعل ذلك خيانة لله لانه خيانة لعطيته وخيانة لرسوله لان المغانم يقسمها فمن خانها فقد خان الرسول وهذه القسمة قد حملها الله امانة في ايدي الغانمين والزمهم ان لا ياخذوا ولو الا بعضهم منها شيئا فصارت وديعة والوديعة امانة في يد المودع فمن خان منهم منها فقد خان امانة الناس اذ الخيانة ضد الامانة وقد يحتمل ان يريد بالامانة كل ما تعبد به وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان معنى الاية ايجاب اداء التكاليف باسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة في سبب نزول الاية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الاية عليها لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه تخونه اذا انتقصه ثم استعمل في ضد الامانة والوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد ادخلت عليه النقصان فيه

المسألة الثالثة في قوله وتخونوا اماناتكم وجوه الاول التقدير ولا تخونوا اماناتكم والدليل عليه ما روي في حرف عبد الله ولا تخونوا اماناتكم الثاني التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم والعرب قد تذكر الشيء الجواب تارة بالفاء واخرى بالواو ومنهم من انكر ذلك واما قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجوه الاول وانتم تعلمون انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو الثاني وانتم تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب الاموال والاولاد نبه تعالى على انه يجب على العاقل ان يحترز عن المضار المتولدة من ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا وتصيره حجابا عن خدمة المولى ثم قال وان الله عنده اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الاخرة خير من سعادات الدنيا لانها اعظم في الشرف واعظم في القوة واعظم في المدة لانها تبقى بقاء لا نهاية لها فهذا هو المراد من وصف الله الاجر الذي عنده بالعظم ويمكن ان يتمسك بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله والاشتغال بالنكاح يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما افضى الى الاجر العظيم عند الله هو خير مما افضى الى الفتنة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم

واعلم انه تعالى لما حذر عن الفتنة بالاموال والاولاد رغب في التقوى التي توجب ترك الميل والهوى

في محبة الاموال والاولاد وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** لقايل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما يحسن
في حق من كان جاهلا بعواقب الاموال وذلك لا يليق بالله تعالى والجواب ان قولنا ان كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما
للجزاء فاما ان وقوع الشرط مشكوك او معلوم فذاك غير مستفاد من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل
العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه يخرج قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين **المسألة الثانية**
هذه القضية الشرطية شرطها شي واحد وهو تقوى الله تعالى وذلك يتناول اتقاء الله في جميع الكباير وانما خصصنا هذا
بالكباير لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكباير وحملنا السيات على
الصغاير ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور ثلاثة الاول قوله يجعل لكم فرقانا والمعنى انه تعالى
يفرق بينهم وبين الكفار ولما كان اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المومنين وبين الكفار فنقول هذا الفرقان
اما ان تعتبر في احوال الدنيا او في احوال القيمة اما في احوال الدنيا فاما ان تعتبر في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنية
او في الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص المومنين بالهداية والمعرفة وثانيها
انه يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد
والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخبيثة والاخلاق
الذميمة والسبب في حصول هذه الامور ان القلب اذا صار مستغرقا في طاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله
نور وهذه الاحوال ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة واما في الاحوال الظاهرة فان الله تعالى يخص المسلمين بالعلو
والفتح والظفر والنصر كما قال ولله العزة ولرسوله وللمومنين وكما قال ليظهره على الدين كله وامر الكافر والفاسق بالعكس من ذلك
واما في احوال الاخرة فالثواب والمنافع الدايمة والتعظيم من الله ومن الملايكة وكل هذه الاحوال داخلة في الفرقان والنوع الثاني
من الاجزاء المرتبة على التقوى قوله ويكفر عنكم سياتكم فنقول ان حملنا قوله ان تتقوا الله على الاتقاء من الكفر كان المراد بقوله ويكفر
عنكم سياتكم جميع السيات التي وجدت قبل الكفر وان حملناه على الاتقاء من الكباير كان المراد من هذا تكفير الصغاير والنوع الثالث
قوله ويغفر لكم والفرق ان المراد من تكفير السيات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيمة لئلا يلزم التكرار ثم قال والله
ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد بشي وفى به وانما قلنا ان افضال الله اعظم من افضال غيره لوجوه الاول
ان كل من سوى الله سبحانه فانه لا يتفضل ولا يحسن الا اذا كان في قلبه داعية الافضال والاحسان وتلك الداعية حادثة فلا تحصل
الا بتخليق الله تعالى وعند هذا ينكشف ان المتفضل ليس الا الله الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من تفضل فانما
يتفضل ليستفيد منه نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا من المدح والثناء او عوضا من نوع اخر وهو دفع الالم
الحاصل في القلب بسبب الرقة الجنسية والله تعالى يعطي ويتفضل ولا يطلب به شيئا من الاعواض لانه كامل لذاته وما كان
[...] امتنع ان يستفيد من غيره الثالث ان كل من تفضل على الغير فان المتفضل عليه يصير ممنونا من ذلك المتفضل
[...] المتفضل وذلك منفر اما الحق سبحانه وتعالى فهو الموجد لذات كل احد ولجميع صفاته فلا يحصل الاستنكاف
[...] الرابع ان كل من تفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك التفضل الا اذا حصلت له عين باصرة واذن سامعة
[...] حتى ينتفع بذلك الاحسان وعند هذا ينكشف ان المتفضل هو الله في الحقيقة فثبت بهذه الوجوه البراهين صحة
قوله والله ذو الفضل العظيم

قوله تعالى

واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين

اعلم انه تعالى لما ذكر المومنين نعمه عليهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل فكذلك ذكر رسوله نعمه عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الماكرين عنه
وهذه السورة مدنية قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان مشركي قريش تآمروا في دار الندوة ودخل عليهم
ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل نجد فقال بعضهم قيدوه نتربص به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يغضب له قومه
فتسفك الدماء وقال بعضهم اخرجوه عنكم تستريحوا من اذاه لكم فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يجمع طايفة على نفسه ويقاتلكم بهم وقال ابو جهل
الراي ان نجمع من كل قبيلة رجلا فيضربوه باسيافهم ضربة واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبايل فلا تقوى بنو هاشم على مقاتلة
قريش كلها فيرضون باخذ الدية فقال ابليس هذا هو الراي الصواب فاوحى الله تعالى الى نبيه بذلك واذن له في الخروج الى المدينة
وامر عليا ان يبيت في مضجعه وقال له اتشح ببردتي فانهم لن يصلوا اليك بامر تكرهه وباتوا
مرصدين فلما اصبحوا ثاروا الى مضجعه فابصروا عليا فبهتوا وخيب الله سعيهم فقوله ليثبتوك قال ابن عباس ليوثقوك ويشدوك
وكل من شد فقد اثبت لانه لا يقدر على الحركة ولهذا يقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحركة قد اثبت فلان فهو مثبت وقيل
ليحبسوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف المحل لوضوح معناه وقرا بعضهم ليبيتوك بالتشديد وقرا النخعي ليبيتوك من البيات

وقوله

وقوله او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل لعنه الله او يخرجوك اي من مكة ولما ذكر تعالى هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله
والله خير الماكرين وقد ذكرنا في سورة ال عمران في تفسير قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين تفسير المكر في حق الله تعالى والحاصل
انهم احتالوا في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم والله تعالى نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله تعالى قال القاضي القصة التي ذكرها ابن عباس
موافقة للقران الا ما فيها من حديث ابليس فانه زعم انه كانت صورته موافقة لصورة الانس وذلك باطل لان ذلك التغير اما ان يكون من
فعل الله او من فعل ابليس والاول باطل لانه لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك ليعين الكفار في المكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى
ان يقدر ابليس على تغيير صورة نفسه واعلم ان هذا النزاع عجيب فانه لما لم يبعد من الله تعالى ان يقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد
منه ان يقدره على تغيير صورة نفسه فان قيل كيف قال والله خير الماكرين ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه احدها ان يكون المراد اقوى
الماكرين فوضع خير موضع اقوى واشد تنبيها بذلك على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة فعل الله تعالى وثانيها ان يكون المراد خير الماكرين
لو قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا وثالثها ان يكون المراد من قوله خير الماكرين ليس هو التفضيل بل المراد انه في نفسه خير كما يقال
الثريد خير من الله تعالى

قوله تعالى

واذا تتلى عليهم اياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين الى قوله الرحيم لا يعلمون

اعلم انه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد صلى الله عليه وسلم حكى مكرهم في دين محمد روي ان النضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا واشترى احاديث
كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرا عليهم اساطير الاولين وكان يزعم انها مثل ما يذكره محمد من قصص الاولين
فهذا هو المراد من قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وههنا موضع البحث وذلك لان الاعتماد في
كون القران معجزا على انه صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بالمعارضة فلم ياتوا بها وهذه الحكاية تدل على انه اتى بتلك المعارضة وذلك يوجب
سقوط الدليل المعول عليه والجواب ان كلمة لو تفيد انتفاء الشي لانتفاء غيره فقوله لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على انه ما شاء ذلك
القول وما قال فثبت ان النضر بن الحارث اقر انه ما اتى بالمعارضة وانما اخبر انه لو شاءها لاتى بها وهذا ضعيف لان المقصود انما
يحصل لو اتوا بالمعارضة اما مجرد القول فلا فايدة فيه والشبهة الثانية لهم قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر
علينا حجارة من السماء او ايتنا بعذاب اليم اي بنوع اخر من العذاب اشد من ذلك واشق منه تماما فان قيل هذا الكلام يوجب الاشكال
من وجهين الاول قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ايتنا بعذاب اليم حكاية الله عن الكفار
وكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القران فقد حصلت المعارضة في هذا القدر وايضا حكى عنهم انهم قالوا في سورة بني اسرايل
وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل في كلامهم ما يشبه نظم القران ومعارضته وذلك
يدل على حصول المعارضة الثاني ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد
صلى الله عليه وسلم في نزول العذاب فلو كان نزول القران معجزا لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك
لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر
علينا حجارة من السما لان المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث اتوا بهذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم في القران وجه
من وجوه المعجز والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في حصول المعارضة لان هذا المقدار كلام قليل
لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة وهذا الجواب لا يمشي الا اذا قلنا التحدي ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسورة الطويلة
التي يظهر فيها قوة الكلام والجواب عن الثاني هب انه لم يظهر لهم الوجه في كون القران معجزا الا انه لما كان معجزا في نفسه فسواء عرفوا
ذلك الوجه او لم يعرفوا فانه لا يتفاوت الحال فيه **المسألة الثانية** قوله اللهم ان كان هذا هو الحق قال الزجاج
القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها وهو بمنزلة ما المؤكدة ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا
وانه خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا اعلم احدا قرا بها ولا اختلاف بين النحويين في اجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب الكشاف
عن الاعمش انه قراها واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهو قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم
وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان تقرير وجه النظم الجواب ان الكفار
لما بالغوا وقالوا اللهم ان كان هذا هو الحق محمد محقا في قوله فامطر علينا حجارة من السما ذكر تعالى ان محمدا وان كان محقا في قوله الا
انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدايه وعلى منكري نبوته لسببين الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما دام يكون حاضرا معهم فانه
تعالى لا يفعل بهم ذلك تعظيما له وهذا ايضا عادة الله مع جميع الانبياء المتقدمين بانه لم يعذب اهل قرية الا بعد ان خرج رسولهم
منها كما كان في حق هود وصالح ولوط فان قيل لما كان حضوره فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم
قلنا المراد من الاول عذاب الاستيصال ومن الثاني العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة والسبب الثاني قوله وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون وفي تفسيره وجوه الاول وما كان الله معذب هولاء الكفار وفيهم مومنون يستغفرون فاللفظ وان كان عاما
الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل المحلة رجلا واقدم اهل البلدة الفلانية على الفساد والمراد بعضهم الثاني وما كان الله معذب

هؤلاء الكفار في علم الله انه يكون لهم اولاد يؤمنون بالله ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم الثالث قال قتادة وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون اي لو استغفروا ولم يعذبوا وكان المطلوب من ذكر هذا الكلام استدعاء الاستغفار منهم لما عذبهم الله ولهذا ذهب بعضهم الى ان الاستغفار هاهنا بمعنى الاسلام والمعنى انه كان معهم قوم كان في علم الله ان يسلموا منهم ابو سفيان بن حرب وابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب والحرث بن هشام وحكيم بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله معذبهم مع ان في علم الله ان فيهم من يؤول امره الى الايمان قال اهل المعاني دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من العذاب قال ابن عباس كان فيهم امانان نبي الله والاستغفار اما النبي فقد مضى واما الاستغفار فهو باق الى يوم القيامة ثم قال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله واعلم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لا يعذبهم ما دام الرسول فيهم وذكر في هذه الاية انه يعذبهم وكان المعنى انه يعذبهم اذا خرج الرسول من بينهم ثم اختلفوا في هذا العذاب فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر وقيل بل يوم فتح مكة وقال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذي نفى عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله يعذبهم فقال وهم يصدون عن المسجد الحرام ونظيره في الاخبار كيف صدوا عنه عام الحديبية ونبه بذلك على انهم يصدون لادعائهم انهم اولياؤه ثم بين بطلان هذه الدعوى بقوله وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون الذين يتحرزون عن المنكرات كالذي كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال بعده وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية والمقصود بيان ان من كان حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذا اهل لان يقتلوا بالسيف ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام بذلك على ما تقدم شرحه

قوله عز وجل وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون

اعلم انه تعالى لما قال في حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت الحرام وقال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده ما به خرجوا عن ان يكونوا اولياء للبيت وهو ان صلاتهم عند البيت وتقربهم وعباداتهم انما كانوا بالمكاء والتصدية قال صاحب الكشاف المكاء فعال بوزن الثغاء والرغاء من مكا يمكو اذا صفر والمكاء الصفير ومنه المكاء وهو طائر يألف الريف وجمعه المكاكي سمي بذلك لكثرة مكائه واما التصدية هي التصفيق يقال صدى يصدي تصدية اذا صفق بيديه وفي اصله قولان الاول انها من الصدى وهو الصوت الذي يرجع من الجبل الثاني قال ابو عبيدة اصلها تصدده فابدلت الياء من الدال ومنه قوله اذا قومك منه يصدون اي يضجون وانكر بعضهم هذا الكلام والازهري صحح قول ابي عبيدة وقال صدى اصله صدد فكثرت الدالات فقلبت احداهن ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون وقال مجاهد كانوا يعارضون النبي صلى الله عليه وسلم في الطواف ويستهزئون به ويصفرون ويخلطون عليه طوافه وصلاته وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله في المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالصفير والتصفيق ليخلطوا عليه صلاته فعلى قول ابن عباس كان المكاء والتصدية نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذاء للنبي صلى الله عليه وسلم والاول اقرب لقوله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فان قيل المكاء والتصدية ما كانا من جنس الصلاة فكيف يجوز استثناؤهما عن الصلاة قلنا فيه وجوه الاول انهم كانوا يعتقدون ان المكاء والتصدية من جنس الصلاة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم الثاني ان هذا كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وكذا هاهنا الثالث الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية صلاته فلا صلاة له كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخاء يريد من كان السخاء عيبه فلا عيب له ثم قال تعالى فذوقوا العذاب اي عذاب السيف يوم بدر وقيل يقال لهم في الاخرة فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون

قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا الى جهنم يحشرون الى قوله اولئك هم الخاسرون

واعلم انه تعالى لما شرح احوال الكفار في الطاعات البدنية اتبعها بشرح احوالهم في الطاعات المالية قال مقاتل والكلبي نزلت في المطعمين يوم بدر وكانوا اثني عشر رجلا من كبار قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت في ابي سفيان وانفاقه المال على حرب محمد صلى الله عليه وسلم يوم احد وكان قد استأجر الفين من الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال ليصدوا عن سبيل الله اي كان غرضهم في الانفاق الصد عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة يعني انه سيقع هذا الانفاق ويكون عاقبته الحسرة لانه يذهب المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين في اخر الامر كما قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي ثم قال والذين كفروا الى جهنم يحشرون وفيه بحثان الاول انه لم يقل وكلهم الى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم بل ذكر ان الذين بقوا على الكفر يكونون كذلك الثاني ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم الخبر يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا الكلام

انهم

انهم لا يستفيدون من بذلهم اموالهم في تلك الانفاقات الا الحسرة والخيبة في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان الاول ليميز الله الفريق الخبيث من الكفار عن الفريق الطيب من المؤمنين فيجعل الفريق الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون عليه لبدا يعني لفرط ازدحامهم واولئك اشارة الى الفريق الخبيث والقول الثاني المراد بالخبيث نفقة الكافر على عداوة محمد صلى الله عليه وسلم وبالطيب نفقة المؤمن في جهاد الكفار كانفاق ابي بكر وعثمان في نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيضم تعالى تلك الاموال الخبيثة بعضها الى بعض فيلقيها في جهنم ويعذبهم بها كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واللام في قوله ليميز الله الخبيث على القول الاول متعلق بقوله يحشرون والمعنى انهم يحشرون ليميز الله الفريق الطيب وعلى القول الثاني متعلق بقوله ثم تكون عليهم حسرة ثم قال اولئك هم الخاسرون وهو اشارة الى الذين كفروا

قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين

واعلم انه تعالى لما بين ضلالهم في عباداتهم البدنية وعباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب وقال قل للذين كفروا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قل للذين كفروا اي قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرأ ابن مسعود هكذا المسئلة الثانية المعنى ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن الكفر وعداوة الرسول ودخلوا في الاسلام والتزموا شرائعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم للرسول وان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين منهم الذين حاق بهم مكرهم يوم بدر الثاني قد مضت سنة الذين تحزبوا على انبيائهم من الامم فدمروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر الله لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصي وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وفي قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون المسئلة الثالثة اختلف الفقهاء في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه الاول هذه الاية فان قوله قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفرة وقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله انه هل انتهى من زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظواهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثاني لا شك انه مكلف بالرجوع ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم تقبل وجب للزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات المسئلة الرابعة احتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكان اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الاية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشيء مما تركه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك العبادات ينافي ظاهر الاية المسئلة الخامسة احتج ابو حنيفة بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء العبادات التي تركها في حال الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر المسئلة السادسة قال صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضاء شيء من العبادات البدنية والمالية وما كانت له من جناية على نفس او مال فهو معفو عنه وهو ساعة اسلامه كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الاية ان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة وتوحيد سبعين سنة لا يقوى على هدم ذنب ساعة هو

قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير الى قوله ونعم النصير

اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنون يفتنون عن دين الله في مبدأ الدعوة فافتتن من المسلمين بعضهم وامرهم رسول الله ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهي انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة توامرت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنين جهد شديد فهذا هو المراد من قوله الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو ان مبالغة الناس في حبهم اديانهم اشد من مبالغتهم في حبهم ارواحهم فالكافر ابدا يسعى باعظم وجوه السعي في ايذاء المؤمنين وفي القاء الشبهات في قلوبهم وفي القائهم في وجوه المحنة والمشقة فاذا وقعت المقاتلة زال الكفر وخلص الاسلام وزالت تلك الفتنة بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي بها اوجب قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين الذي هو دين الله من سائر الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون المراد من الاية وقاتلوهم لاجل ان يحصل هذا المعنى او يكون المراد وقاتلوهم لغرض ان يحصل هذا المعنى فان كان المراد من الاية هو الاول وجب ان يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون المراد ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حواليها لان هذا المقصود حصل هناك قال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد

اذ لو كان ثم لله لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي امر الله به وامّا ان كان المراد من الاية هو الثاني وهو قوله قاتلوهم لغرض ان يكون الدين كله لله فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كل ما كان غرضا للانسان فانه يحصل فكان المراد الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر وسائر المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون عالم لا يخفى عليه فيوصل اليهم ثوابهم وان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم ويرفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى وفي حفظه وكفايته كان امنا من الافات مصونا عن المخافات

قوله تعالى

واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان الى قوله على كل شيء قدير

اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الغنم الفوز بالشيء يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة في الشريعة ما دخلت في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من شيء يعني من اي شيء كان حتى الخيط والمخيط فان لله مبتدا خبره محذوف تقديره فحق او فواجب فان لله خمسه وروي الجعفي عن ابن عمر فان لله خمسه بالكسر تقديره فلله خمسه والمشهور اكد واثبت للايجاب كانه قيل فلا بد من ثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر واحتمل وجوها كثيرة من المقدرات كقولك ثابت واجب حق لازم كان اقوى لايجابه من النص على واحد وقرئ خمسه بالسكون **المسئلة الثالثة** في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يؤخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول الله وسهم لذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ننكر فضلهم لكونك منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال صلى الله عليه وسلم انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة الرسول فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاث وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة ان بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة سائر الفقراء ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر مفوض الى اجتهاد الامام فله ذلك واعلم ان ظاهر الاية مطابق لقول الشافعي وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا لدليل منفصل اقوى وكيف وقد قال في اخر الاية ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله القول الثاني وهو قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لله وواحد لرسول الله والثالث لذوي القربى والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال يصرف الى الرسول ومنهم من قال يصرف الى عمارة الكعبة وقال بعضهم انه صلى الله عليه وسلم كان يضرب بيده في هذا الخمس فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمي لله تعالى والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه ان قوله لله ليس المراد اثبات نصيب لله فان الاشياء كلها ملك الله وملكه وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لهم في غنائم خيبر ما لي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم وقوله ما لي فيكم الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول واحد والا لصار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون للرسول صار سهمه ازيد من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله ما لي الا الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله ما لي الا الخمس هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة واما قوله الثاني وهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم الذين حازوه واكتسبوه كما يكتسب الكلا بالاحتشاش والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا من هذه الاية مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه والله اعلم **المسئلة الرابعة** دلت الاية على انه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب كما هو قول الشافعي والدليل عليه ان قوله فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق ٥ **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ذوي القربى قيل هم بنو هاشم وقال هاشم هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل ال علي وعقيل وال عباس وولد الحرث بن عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة رحمه الله **المسئلة السادسة** حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على راس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم بالله فاعلم ان خمس الغنيمة

مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم فاقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله وبالمنزل على عبدنا وبالفرقان يوم بدر والجمعان الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل عليه من الايات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شيء قدير اي يقدر على نصركم وانتم قليلون ذليلون والله اعلم

قوله تعالى

اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا قولان احدهما انه متعلق بمضمر معناه واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال واذكروا اذ انتم قليل والثاني ان يكون قوله اذ بدلا عن يوم الفرقان **المسئلة الثانية** قرا نافع وابن كثير وابو عمرو بالعدوة بالكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة الوادي وعدوه جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب الكشاف الضم والفتح والكسر قال وقوله وبالعدية على قلب الواو ياء لان بينها وبين الكسرة حاجزا غير حصين كما في الفتية واما الدنيا فتانيث الادنى وضده القصوى وهو تانيث الاقصى وكل شيء تنحى عن شيء فقد قصى والقصوى كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احداهما بالياء والثانية بالواو قلنا القياس قلب الواو كالعليا واما القصوى فقد جاء شاذا وكثر استعماله على اصله **المسئلة الثالثة** المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة وبالقصوى ما يلي جانب مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا لها كانت في موضع اسفل الى ساحل البحر ولو تواعدتم وانتم وهم على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا اي ثبتكم الله ونصركم ليقضي الله امرا كان واجبا اي يخرج الى الفعل وقوله ليهلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا شك ان عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم في اول الامر كانوا في نهاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة ونزلوا بعيدين عن الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملية تغوص فيها ارجلهم واما الكفار فكانوا في نهاية القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب حصول الالات والادوات وانهم كانوا قريبين من الماء ولان الارض التي نزلوا فيها كانت صالحة للمشي ولان العير كانوا خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القصة وعكس القضية وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكفرة فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحيوة شاهدوا هذه المعجزة القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة **المسئلة الثانية** اللام في قوله ليقضي الله امرا وفي قوله ليهلك من هلك لام الغرض فظاهره يقتضي تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة **المسئلة الثالثة** قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نترك هذا الظاهر للدلائل المعلومة **المسئلة الرابعة** قوله ويحيى من حي عن بينة قرا نافع والبزي عن ابن كثير وابو بكر عن عاصم وبعضهم عن الكسائي عن حيي باظهار الياءين وابن كثير برواية القواس وابو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة والكسائي بياء مشددة على الادغام فاما الادغام فلاجتماع حرفين من جنس واحد ولزوم الحركة في الثاني يجري مجرى ولانه في المصحف مكتوب بياء واحدة واما الاظهار فلان الحرف الثاني ينتقل ولا يلزم لان الادغام في مضارعه من يحيى يمتنع فيجري على ما كان عليه واجاز بعض الكوفيين الادغام ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وان الله سميع عليم اي يسمع دعاءكم ويعلم حاجتكم وضعفكم فاصلح مهمكم

قوله تعالى

اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله بها على اهل بدر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذ يريكهم الله منصوب باضمار اذكروا وهو قول ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله لسميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في اعينكم **المسئلة الثانية** قال مجاهد اري الله النبي صلى الله عليه وسلم كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤية الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه البعض دون البعض فحكم الرسول على اولئك الذين اراهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام العين التي هي موضع النوم ثم قال تعالى ولو اراكهم كثيرا لفشلتم اي لو اراكهم كثيرا لذكرته للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعوا ومعنى التنازع

في الامر الاختلاف الذي يحاول كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطراب امركم واختلاف كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم
من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن الله
سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور فعلم ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع

قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور

واعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله سبحانه للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تاكد حصوله
في اليقظة قال صاحب الكشاف واذ يريكموهم الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم وقليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد
المشركين في اعين المومنين وقلل ايضا عدد المومنين في اعين المشركين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم
وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المسلمين لم يبالغوا في الاستعداد
والتاهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المومنين عليهم فان قيل كيف يجوز الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذلك جائز
لان الله تعالى خلق الادراك في حق البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل العين منعت من ادراك الكل او لعل الكثير منهم
كانوا في غاية البعد فما حصلت رؤيتهم ثم قال ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل قد ذكر الكلام في الاية المتقدمة فكان ذكره
هاهنا محض التكرار قلنا المقصود من ذكره في الاية المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال ليحصل استيلاء المومنين على
المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول والمقصود من ذكره هاهنا ليس هو ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكرهما
انه قلل عدد المومنين في اعين المشركين فبين هاهنا انه انما فعل ذلك ليصير ذلك سببا لان لا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد
والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة
لذاتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم الى قوله والله بما تعملون

اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول وعلى المومنين يوم بدر علمهم اذا التقوا بالفئة وهي الجماعة من المحاربين نوعين من
الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي والثاني ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا
الذكر قولان احدهما ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين الله وبالسنتهم ذاكرين الله قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في اشد احوالهم
تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والاخر
من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا الذكر الدعاء بالنصر
لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله ثم قال لعلكم تفلحون وذلك لان مقاتلة الكفار ان كانت لاجل طاعة الله تعالى كان ذلك جاريا
مجرى بذل الروح في طلب مرضاة الله وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا
فاز بالشهادة والدرجات العالية اما ان كانت المقاتلة لا لله بل لاجل الثناء في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى
الفلاح والنجاح فان قيل فهذه الاية توجب الثبات على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه
الاية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة واية التحرف والتحيز لا تقدح في حصول الثبات في المحاربة
بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال تعالى موكدا لذلك واطيعوا الله ورسوله في سائر ما يامر
به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وفيه مسائل

المسألة الاولى بين تعالى ان النزاع يوجب امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني قوله وتذهب ريحكم
وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة شبهت الدولة وقت نفاذها وتمشيتها بالريح وهبوبها فقيل هبت رياح فلان اذا
دالت له الدولة ونفذ امره الثاني انه لم يكن قط نصر الا بريح يبعثها الله وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور
والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم موثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم لا يوثر في هبوب الصبا قال مجاهد
وتذهب ريحكم اي نصرتكم وذهبت ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد

المسألة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا القول بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة بهذه الاية فوجب ان يكون العمل بالقياس
حراما بيان الملازمة المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياسات وبيان ان المنازعة
محرمة قوله ولا تنازعوا وايضا القائلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس تمسكوا بهذه الاية وقالوا قوله تعالى واطيعوا
الله ورسوله صريح في وجوب طاعة الله ورسوله في كل ما نص عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك

بالقياس

بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل فكل ذلك حرام ومثبتوا القياس اجابوا عن الاول بانه ليس كل قياس فانه يوجب المنازعة
ثم قال تعالى واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر وامرهم بالصبر كما قال في اية اخرى اصبروا
وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد انه معهم بالمعونة والنصرة والمعونة ثم قال تعالى ولا تكونوا
كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير
فلما وردوا الجحفة بعث الخفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه بهدايا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي يقرئك السلام ويقول
لك ان شئت ان امدك بالرجال امددتك وان شئت ان ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك
الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد فوالله ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله
لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا فنشرب فيها الخمور وتعزف علينا فيها القيان فان بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم
حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا كؤوس المنايا مكان الخمر وناحت عليهم النوائح مكان القيان
واعلم انه تعالى وصفهم بثلاثة اشياء الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله
على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله تعالى فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة
على اهل الزمان فذاك هو البطر والثاني قوله ورئاء الناس والرئاء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق
بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية روي انه صلى الله عليه وسلم
لما راهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بفخرها وخيلائها لمعارضة دينك ومحاربة رسولك والثالث قوله ويصدون
عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس مصدر وقوله ويصدون
فعل مضارع وعطف الاسم على الفعل غير حسن وذكر الواحدي فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل
الله بمنزلة صادين والثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء بمنزلة يبطرون ويراؤون قال مولانا العلامة رضي الله عنه ان شيئا
من هذه الوجوه لا يشفي الغليل لانه تارة يقيم الفعل مقام الاسم واخرى يقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها
وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الاولين بالمصدر وعن الثالث بالفعل قال رضي الله عنه ان الشيخ عبد القاهر
الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التمكين والاستمرار والفعل على التجدد قال ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه
بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض وذلك يدل على
انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته
كانوا مجبولين على البطر والمفاخرة والعجب واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى محمد صلى الله عليه وسلم
النبوة ولهذا السبب ذكر البطر والرئاء بصيغة الاسم وذكر الصد عن سبيل الله بصيغة الفعل والله اعلم وحاصل الكلام انه تعالى
امرهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على ذلك الثبات البطر والرئاء بل اوجب
عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله واعلم ان حاصل القران من اوله الى اخره دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق
وامرهم بالاشتغال بالحق ومن طريق عبودية الحق والمعصية مع الانكسار اقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الاية بقوله
والله بما يعملون محيط والمقصود ان الانسان ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي الى الفعل المخصوص طلب مرضاة الله مع انه لا يكون
الامر كذلك في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في دواخل القلوب وذلك كالتهديد والزجر عن الرئاء والتصنع ٥

قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون اني اخاف الله والله شديد العقاب

اعلم ان هذا من جملة النعم التي خص الله اهل بدر بها وفيه مسائل **المسألة الاولى** العامل في اذ فيه وجوه قيل
تقديره اذكر اذ زين لهم وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذ يريكموهم واذ زين وقيل هو عطف على قوله
خرجوا بطرا ورئاء الناس وتقديره لا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس اذ زين لهم الشيطان اعمالهم **المسألة
الثانية** في كيفية هذا التزيين وجهان الاول ان الشيطان يوسوس من غير ان يتحول في صورة انسان
وهو قول الحسن والاصم والثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر خافوا من بني
بكر بن كنانة لانهم كانوا قتلوا منهم واحدا فلم يامنوا ان ياتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك بن جعشم
وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين ومعه راية وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم من بني كنانة
فلما راى ابليس الملائكة تنزل نكص وقيل كانت يده في يد الحارث بن هشام فلما نكص قال له الحارث اتخذلنا
في هذه الحال فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحارث وانهزموا وفي هذه القصة سوالات الاول

ما الفائدة في تغيير صورة ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة عظيمة للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغتني هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المومنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم يهزموا جيوش المسلمين قلنا انه رأى في جيش المسلمين جبريل مع الف من الملائكة فلهذا السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جميع جيوش المسلمين لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويعين جميع الكفار ويهزم جموع المسلمين والحاصل انه ان قدر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في سائر وقائع المسلمين وان لم يقدر عليه فكيف صح اليه هذا العمل في واقعة بدر والجواب لعله تعالى انما غير صورته الى صورة البشر في تلك الواقعة اما في سائر الوقائع فلا يفعل ذلك التغيير السؤال الثاني انه تعالى لما غير صورته الى صورة البشر فما بقي شيطانا بل صار بشرا الجواب ان الانسان انما كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة ونفوس الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغيير الصور تغيير الحقيقة وهذا الباب احد الدلائل السمعية على ان الانسان ليس بحسب بنيته الظاهرة وصورته المخصوصة السؤال الثالث ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة في هذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم وان كانوا كثيرين في العدد الا انهم كانوا يشاهدون ان دولة محمد صلى الله عليه وسلم كل يوم في الترقي والتزايد لان محمدا كلما اخبر عنه فقد وقع وكانوا لهذا السبب خائفين جدا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم فذكر ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد انه كان يومئذ في من سائر بني بكر بن كنانة خصوصا وقد تصور بصورة زعيم منهم وقال اني جار لكم والمعنى اني اذا كنت وقومي ظهيرا لكم فلا يغلبكم احد من الناس ومعنى الجار هاهنا الدافع عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لك من فلان اي حافظ لك من معرته فلا يصل اليك منه مكروه ثم قال تعالى فلما تراءت الفئتان اي التقى الجمعان بحيث رأت كل واحدة الاخرى نكص على عقبيه والنكوص الاحجام عن الشيء والمعنى رجع وقال اني ارى ما لا ترون وفيه وجوه الاول انه روحاني فرأى الملائكة فخافهم قيل رأى جبريل يمشي بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل رأى الفا من الملائكة مردفين الثاني انه رأى اثر النصر والظفر في حق النبي صلى الله عليه وسلم فعلم انه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال اني اخاف الله قال قتادة صدق في قوله اني ارى ما لا ترون وكذب في قوله اني اخاف الله وقيل لما رأى جبريل خافه وقيل لما رأى الملائكة ينزلون من السماء خاف ان الوقت الذي انظر اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا على نفسه اما قوله ان الله شديد العقاب فيجوز ان يكون من بقية كلام ابليس ويجوز ان ينقطع كلامه عند قوله اخاف الله ثم قال تعالى بعده والله شديد العقاب

قوله تعالى

اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هولاء دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم

وفيه مسائل **المسألة الاولى** انما لم يدخل الواو في قوله اذ يقول ودخلت في قوله واذ زين لهم لان قوله واذ زين عطف على هذا التزيين على حالهم وخروجهم بطرا ورئاء الناس واما هاهنا وهو قوله اذ يقول المنافقون فليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدأ منقطع عما قبله وعامل الاعراب في اذ فيه وجهان الاول التقدير والله شديد العقاب اذ يقول المنافقون والثاني اذكر اذ يقول المنافقون **المسألة الثانية** اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قوي اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك نخرج مع قومنا فان كان محمد في كثرة خرجنا اليه وان كان في قلة اقمنا في قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل هولاء جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله غر هولاء دينهم قال ابن عباس معناه انه خرج بثلاثمائة وثلاثة عشر يقاتلون الف رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد ان هولاء يسعون في قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم اي ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضله ويعول على احسانه فان الله حافظه وناصره لانه عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب الى اعدائه والرحمة والثواب الى اوليائه

قوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد

اعلم انه تعالى لما شرح احوال هولاء الكفار شرح احوال موتهم والعذاب الذي يصل اليهم في ذلك الوقت وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتاء على تأنيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء **المسألة الثانية** جواب لو محذوف والتقدير لرأيت منظرا هائلا وامرا فظيعا وعقابا شديدا **المسألة الثالثة** ولو ترى اي ولو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد ان الماضي الى المضارع

المسألة الرابعة الملائكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون في قوله يتوفى ضمير لقوله تعالى والملائكة مرفوعة بالابتداء ويضربون خبر **المسألة الخامسة** قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا يقبضون ارواحهم على استيفائها وهذا يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد وانه هو الروح فقط لان قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافرة وذلك يدل على ان الذات الكافرة هي التي استوفيت من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد وقوله يضربون وجوههم وادبارهم قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم قابلهم الله بمثله في وقت نزع الروح قال مولانا العلامة رضي الله عنه معنى آخر الطف منه وهو ان روح الكافر اذا خرج من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على عالم الاخرة وهو لكفره لا يشاهد في عالم الاخرة الا الظلمات وهو لشدة حبه للجسمانيات ومفارقته لها لا ينال منها الا الالام والحسرات فبسبب مفارقته لعالم الدنيا له الالام وبسبب اقباله على الاخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات الى ظلمات فهاتان الجهتان هما المراد من قوله يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ويقول ذوقوا ونظيره في القرآن كثير قال تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا اي يقولان ربنا وكذا قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رءوسهم عند ربهم ربنا ابصرنا اي يقولون ربنا قال ابن عباس يقول الملائكة لهم ذوقوا عذاب الحريق انما صح لانه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهبت النار في الاجزاء والابعاض فذلك قوله وذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح ان هذا يقوله الملائكة لهم في الاخرة قال مولانا رضي الله عنه اما العذاب الجسماني فحق صدق واما الروحاني فحق ايضا لدلالة العقل عليه وذلك لانا بينا ان الجاهل اذا فارق الدنيا حصل له الحزن الشديد بسبب مفارقة الدنيا المحبوبة والخوف الشديد بسبب تراكم الظلمات عليه في عالم الخوف والحزن والخوف كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية والنار الروحانية ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم قيل هذا اخبار عن قول الملائكة وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي يجوز ان يقال ذلك مبتدأ وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون خبره محذوف والتقدير ذلك جزاؤكم بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك بما قدمت ايديكم **المسألة الثانية** المراد من قوله ذلك هذا اي هذا العذاب الذي هو عذاب الحريق حصل بسبب ما قدمت ايديكم **المسألة الثالثة** ظاهر قوله ذلك بما قدمت يقتضي ان فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب انما وصل اليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها ان اليد ليست محلا للمعرفة والعلم فلا يتوجه التكليف عليها فلا يمكن ايصال العذاب اليها فوجب حمل اليد هاهنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز ان اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق ان الانسان جوهر واحد وهو الفعال وهو الدراك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع والعاصي وهذه الاعضاء آلات وادوات له في العمل فاضيف الفعل في الظاهر الى الآلة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر ذات الانسان **المسألة الرابعة** قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان ذلك العقاب كالامر المتولد من الفعل الذي صدر عنه وقد عرفت ان العقاب انما يتولد من العقائد الباطلة التي تكتسبها الانسان ومن التكاليف الراسخة التي تكتسبها ذلك الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول ثم قال تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسائل **المسألة الاولى** في محل ان وجهان احدهما النصب بنزع الخافض يعني بان الله والثاني ان جعلت قوله ذلك في موضع رفع جعلت ان في موضع رفع ايضا بمعنى وذلك ان الله قال الكسائي ولو كسرت الف ان على الابتداء كان صوابا وعلى هذا التقدير يكون هذا كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله **المسألة الثانية** قالت المعتزلة لو كان تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى انما لم يكن ظالما بهذا العذاب لانه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان الله تعالى ظالما في هذا العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله لا العبد لوجب كون الله ظالما وايضا تدل هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح ذلك منه لكان في التمدح بنفيه فائدة واعلم ان هذه المسألة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في سورة آل عمران فلا فائدة في الاعادة والله اعلم

قوله تعالى

كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله قوي شديد العقاب

في الاية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى لما بين ما انزله باهل بدر من الكفار عاجلا واجلا كما شرحناه اتبعه بان بين ان هذه طريقته وسنته في الكل فقال كدأب آل فرعون والمعنى عادة هولاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم فجوزي هولاء

بالقتل والسبي كما جوزي اولئك بالاغراق واصل الداب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يداب في كذا اي يداوم عليه ويواظب ويتعب نفسه ثم سميت العادة دابا لان الانسان مداوم على عادته ومواظب عليها ثم قال تعالى ان الله قوي شديد العقاب لمن كفر منه التنبيه على ان لهم عذابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العذاب العاجل ثم ذكر ما يجري مجرى العلة في العقاب الذي انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وفيه مسايل

المسئلة الاولى

قوله لم يك اكثر النحويين يقولون انما حذفت النون لانه يشبه الغنة المحضة فاشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها بها كما يقول لم يدع ولم يرم ولم يك وقال الواحدي وهذا ينتقض بقولهم لم يزن ولم يخز ولم يسمع حذف النون هاهنا واجاب علي بن عيسى عنه ان كان ويكون ام الافعال من اجل ان كل فعل فقد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون ضربا وهكذا القول في الكل فثبت ان هذه الكلمة ام الافعال فاحتيج الى الافعال في اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف بخلاف قولنا لم يخز ولم يزن فانه لا حاجة الى ذكرهما كثيرا فظهر الفرق والله اعلم

المسئلة الثانية

قال القاضي معنى الاية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة وازالة الموانع وتسهيل السبل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر فاذا صرفوا هذه الاحوال الى الكفر والفسق فقد غيروا نعم الله على انفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن قال وهذا من اوكد ما يدل على انه تعالى لا يبتدي احدا بالعذاب والمضرة وان الذي يفعله لا يكون الا جزاء على معاصي سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق جسمهم وصورهم وعقولهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح ذلك قال اصحابنا ظاهر الاية مشعر بما قاله القاضي الا ان الامام الا انا لو حملنا الاية عليه لزم ان يكون صفة الله تعالى معللة بفعل الانسان وذلك لان حكم الله بذلك التغيير وارادته لما كان لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك الفعل فلو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل لله تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة فحينئذ يكون فعل الانسان موثرا في حدوث صفة في ذات الله تعالى ويكون الانسان مغيرا صفة الله ومؤثرا فيها وذلك محال في بديهة العقل فثبت انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله غالبة على صفات المحدثات فلولا حكمه وقضاؤه اولا والا لما امكن للعبد ان ياتي بشي من الافعال والاقوال

المسئلة الثالثة

انه تعالى ذكر مرة اخرى قوله تعالى كداب ال فرعون وفيه وجوه كثيرة الاول ان الكلام الثاني يجري مجرى التفصيل للكلام الاول فيه ذكر اخذهم وفي الثاني ذكر اغراقهم وذلك تفصيل والثاني انه اريد بالاول ما نزل بهم من العقوبة في حال الموت وبالثاني ما نزل بهم في القبر وفي الاخرة والثالث ان الكلام الاول وهو قوله كفروا بايات الله والكلام الثاني هو قوله كذبوا بايات ربهم فالاول اشارة الى انهم انكروا دلائل الالهية والثاني اشارة الى انه سبحانه رباهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا دلايل التربية والاحسان مع كثرتها وتواليها عليهم فكان الاثر اللازم من الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثاني هو الاهلاك والاغراق وذلك يدل على ان للكفران اثرا عظيما في حصول الهلاك والبوار ثم ختم تعالى الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد منهم انهم كانوا ظالمي انفسهم بالكفر والمعصية وظالمي ساير الناس بسبب الايذاء والايحاش وان الله انما اهلكهم بسبب ظلمهم قال المصنف رحمه الله رضي الله عنه في هذا المقام اللهم اهلك الظالمين وطهر وجه الارض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر شرهم ولا يقدر احد على دفعهم الا انت فادفع يا قهار يا جبار يا منتقم

قوله تعالى

ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يومنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون

اعلم انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزية في الشر والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان الصفة الاولى الكافر الذي يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يرجع عنه البتة الصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا اي الذين عاهدتهم من الذين كفروا هم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض فان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ينقضون عهدهم في كل مرة قال اهل المعاني انما عطف المستقبل على الماضي لبيان ان من شانهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا عليه المشركين بالسلاح يوم بدر ثم قالوا اخطانا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوه ايضا يوم الخندق وقوله وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى عقل وحزم ان يتقي نقض العهد حتى يسكن الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدايم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب

قوله تعالى

فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون الى قوله لا يحب الخاينين

اعلم انه تعالى تارة يرشد رسوله الى الرفق واللطف في ايات كثيرة منها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر وتارة يرشده الى التغليظ والتشديد كما في هذه الاية وذلك لانه تعالى ذكر الذين ينقضون عهدهم في

في كل مرة بين ما يجب ان يفعل بهم فقال فاما تثقفنهم في الحرب قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا اي اخذناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال شرد يشرد شرودا وشردة تشريدا فمعنى الاية انك اذا ظفرت في الحرب بهولاء الكفار الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا يفرق به من خلفهم قال عطاء اثخن فيهم القتل حتى يخافك غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا يشرد غيرهم من ناقضي العهد لعلهم يذكرون اي لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرا ابن مسعود فشرذ بالذال المنقطة من فوق بمعنى ففرق وكانه مقلوب من شذر ومنه ذكان ابن حيوة من خلفهم والمعنى فشرد ملتبسا بهم من خلفهم لان احد العسكرين اذا انهزم الثاني والكاسرون يعدون خلف المنكسر فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشردهم في ذلك الوقت واما قوله واما تخافن من قوم خيانة يعني من قوم معاهدين خيانة ونكثا بادلة ظاهرة فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على طريق مستو ظاهر وذلك ان تظهر لهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارا مكشوفا بينا انك قد قطعت ما بينك وبينهم ولا تناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله لا يحب الخاينين في العهود وحاصل الكلام في هذه الاية انه تعالى امر بقتل من ينقض العهد على ابلغ الوجوه وامره ان ينبذ عهد على اقصى الوجوه من كان يوهم نكث العهد ونقضه قال اهل العلم اثار نقض العهد اذا ظهرت فاما ان تظهر ظهورا محتملا او ظهورا مقطوعا به فان كان الاول وجب الاعلام عليه على ما هو مذكور في هذه الاية وذلك لان قريظة عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم اجابوا ابا سفيان ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله فحصل لرسول الله خوف الغدر منهم به وباصحابه فههنا يجب على الامام ان ينبذ اليهم على سواء ويؤذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورا مقطوعا به فههنا لا حاجة الى النبذ بل يفعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة النبي صلى الله عليه وسلم فوصل اليهم جيش رسول الله بمر الظهران وذلك على اربع فراسخ

قوله تعالى

ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون ٥

المسئلة الاولى

في الاية مسايل اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول في حق من يجده في الحرب ويتمكن منه ذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد من ايضا حال من فاته يوم بدر وغيره كيلا يبقى حسرة في قلبه فقد كان فيهم من بلغ في اذية الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغا عظيما فقال ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى انهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم يقدر على ازالة ما يستحقونه بهم من تمامها قولان الاول ان المراد ولا تحسبن انهم لما تخلصوا من الاسر والقتل فقد تخلصوا من الاسر والقتل فقد تخلصوا من عقاب الله ومن عذاب الاخرة انهم لا يعجزون اي انهم بهذا السبق لا يعجزون الله من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم فيمن فاته ولم يتمكن من التشفي والانتقام منه

المسئلة الثانية

قرا ابن عامر وحفص عن عاصم لا يحسبن بالياء المنقطة من تحت وفي تصحيحه ثلاثة اوجه الاول قال الزجاج ولا يحسبن الذين كفروا ان سبقوا لانها في حرف ابن مسعود انهم سبقوا واذا كان الامر كذلك فهو بمنزلة قولك حسب ان اقوم وحسب اقوم حذف ان كثير في القران قال تعالى قل افغير الله تامروني اعبد ايها والمعنى ان اعبد الثاني ان يضمر فاعلا للحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن النبي الذين كفروا والثالث قال ابو علي ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا واياهم سبقوا واما الباقون فقراوا ولا تحسبن بالتاء المنقطة من فوق على مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم والذين كفروا المفعول الاول وسبقوا المفعول الثاني في موضع نصب والمعنى ولا تحسبن الذين كفروا سابقين

المسئلة الثالثة

اكثر القراء على كسران في قوله انهم لا يعجزون وهو الوجه لانه ابتداء كلام غير متصل بالاول كقوله ام حسب الذين يعملون السيات ان يسبقونا وتم الكلام ثم قال ساء ما يحكمون فكما ان قوله ساء ما يحكمون منقطع من الجملة التي قبلها كذلك قوله انهم لا يعجزون وقرا ابن عامر انهم بفتح الالف جعله متعلقا بالجملة الاولى وفيه وجهان الاول التقدير لا تحسبنهم سبقوا لانهم لا يفوتون فهم يجزون على كفرهم الثاني قال ابو عبيد يجعل لا صلة والتقدير ولا تحسبن انهم لا يعجزون

قوله تعالى

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شي في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون

واعلم انه تعالى لما اوجب على رسوله ان يشرد من صدر منه نقض العهد وان ينبذ العهد الى من خاف منه النقض امره في هذه الاية بالاعداد لهولاء الكفار قيل انه لما اتفق للنبي صلى الله عليه وسلم في قصة بدر ان قصدوا الكفار بلا اله ولا عدة امرهم الله ان لا يعودوا لمثله وان يعدوا للكفار ما يمكنهم من اله وقوة والمراد بالقوة هاهنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الاول المراد من القوة انواع الاسلحة الثاني روي انه صلى الله عليه وسلم قرا هذه الاية على المنبر وقال الا ان القوة الرمي ثلاثا الثالث قال بعضهم القوة هي الحصون الرابع قال اصحاب المعاني الاولى ان يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو وكل ما هو اله

للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقوله صلى الله عليه وسلم القوة هي الرمي لا ينفي كون غير الرمي معتبرا كما انه صلى الله عليه وسلم قال الحج عرفة والندم توبة لا ينفي اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا ههنا وهذه الاية تدل على ان الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة الا انه من فروض الكفايات وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة او جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك ان ربط الخيل من اقوى آلات الجهاد وروي ان رجلا قال لابن سيرين ان فلانا اوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين يشتري به الخيل فتربط في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل انما اوصى للحصون فقال هي الخيل الم تسمع قول الشاعر ولقد علمت على تجنبي الردى ان الحصون الخيل لا مدر القرى

قال عكرمة ومن رباط الخيل الاناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول ان العرب تسمي الخيل اذا ربطت في الافنية وعلفت ربطا واحدها ربيط ويجمع الربيط رباطا وهو جمع الجمع فمعنى الرباط ههنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسر بالاناث لانها اولى ما يربط لنسلها ونمائها باولادها فارتباطها اولى من ارتباط الفحول هذا ما ذكره الواحدي وللقائل ان يقول بل حمل هذا اللفظ على الفحول اولى لان المقصود منه رباط الخيل المحاربة عليها ولا شك ان الفحول اقوى في الكر والفر والعدو فكانت المحاربة عليها اسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ بها ولما تعارض هذان الوجهان وجب حمل اللفظ على مفهومه الاصلي وهو كونه خيلا مربوطا سواء كان من الفحول او من الاناث ثم انه تعالى ذكر ما لاجله امر باعداد هذه الاشياء فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك ان الكفار اذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد مستعدين له مستكملين لجميع الاسلحة والآلات خافوهم وذلك الخوف يفيد امورا كثيرة اولها انهم لا يقصدون دخول دار الاسلام وثانيها انه اذا اشتد خوفهم فربما التزموا من عند انفسهم جزية وثالثها انه ربما صار ذلك داعيا لهم الى الايمان ورابعها انهم لا يعينون سائر الكفار وخامسها انه يصير ذلك سببا لمزيد الزينة في دار الاسلام ثم قال وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم والمراد ان تكثير آلات الجهاد وادواتها كما يرهب الاعداء الذين نعلم كونهم اعداء كذلك يرهب الاعداء الذين لا نعلم انهم اعداء ثم فيه وجوه الاول وهو الاصح انهم هم المنافقون والمعنى ان تكثير اسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار فكذلك يوجب رهبة المنافقين فان قيل المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه من الارهاب قلنا هذا الارهاب من وجهين الاول انهم اذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة آلاتهم وادواتهم انقطع طمعهم من ان يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم على ان يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا مخلصين في الايمان والثاني ان المنافق من عادته ان يتربص ظهور الآفات ويحتال في القاء الافساد والتفريق فيما بين المسلمين فاذا شاهد كون المسلمين في غاية القوة خافهم وترك هذه الافعال المذمومة القول الثاني في هذا الباب ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى قال المراد كفار الجن روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وآخرين منهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال انهم الجن ثم قال ان الشيطان لا يخبل احدا في دار فيها فرس عتيق وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صهيل الفرس يرهب الجن وهذا القول مشكل لان تكثير آلات السلاح لا يعقل تأثيره في ارهاب الجن والقول الثالث ان المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم ايضا فاذا كان قوي الحال كثير السلاح كما يخافه اعداؤه من الكفار فكذلك يخافه من يعاديه مسلما كان او كافرا ثم قال تعالى وما تنفقوا من شيء في سبيل الله وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف اليكم قال ابن عباس يوف لكم اجره اي لا يضيع في الآخرة اجره ويعجل الله عوضه في الدنيا وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من الثواب ولما ذكر ابن عباس هذا التفسير تلا قوله آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا

قوله تعالى

وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم وان يريدوا ان يخدعوك فان حسبك الله هو الذي ايدك بنصره الآية

اعلم انه تعالى لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاستظهار بين بعده انهم عند هذا الارهاب اذا جنحوا اي مالوا الى المصالحة فالحكم قبول الصلح قال النضر جنح الرجل الى فلان وجنح له اذا تابعه وخضع له والمعنى ان مالوا الى الصلح فمل اليها وانث الهاء في لها لانه قصد بها فعلة والجنحة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم اراد من بعد فعلتهم قال صاحب الكشاف السلم تؤنث تأنيث نقيضها وهو الحرب قال السلم تأخذ منها ما رضيت به والحرب تكفيك من انفاسها جرع وقرأ ابو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الآية منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الآية غير منسوخة لكنها تتضمن الامر بالصلح اذا كان الصلاح فيه فاذا رأى مصالحتهم فلا يجوز ان يهادنهم سنة كاملة وان كانت القوة للمشركين جاز مهادنتهم عشر سنين ولا تجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هادن اهل مكة عشر سنين ثم انهم نقضوا العهد قبل كمال المدة اما قوله تعالى وتوكل على الله فالمعنى فوض الامر فيما عقدته معهم الى الله ليكون عونا لك على السلامة ولكي ينصرك عليهم اذا نقضوا العهد وعدلوا عن الوفاء ولذلك قال انه هو السميع العليم منبها بذلك على الزجر عن نقض الصلح لانه عالم بما يضمره العباد وسامع لما يقولون

امداد

قال مجاهد الآية نزلت في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من اجرائها على ظاهر عمومها والله اعلم

قوله تعالى وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم

اعلم انه تعالى لما امر في الآية المتقدمة بالصلح ذكر في هذه الآية حكما من احكام الصلح وهو انهم ان صالحوا على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لان الحكم مبني على الظاهر لا على الباطن فهاهنا اولى ولذلك قال وان يريدوا والمراد من تقدم ذكره بقوله وان جنحوا للسلم فان قيل اليس قال الله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم اي اظهر نقض ذلك العهد وهذا يناقض ما ذكره في هذه الآية قلنا قوله واما تخافن من قوم خيانة محمول على ما اذا تأكد ذلك الخوف بامارات قوية دالة عليها وتحمل هذه المخادعة على ما اذا حصل في قلبهم نوع نفاق وتزوير الا انه لم تظهر امارات تدل على كونهم قاصدين للشر واثارة الفتنة بل كان الظاهر من احوالهم الثبات على المسالمة وترك المنازعة ثم انه تعالى لما ذكر ذلك قال فان حسبك الله اي فالله يكفيك وهو حسبك وسواء قولك هذا يكفيني وهذا حسبي وقوله هو الذي ايدك بنصره قال المفسرون يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر قال مولانا العلامة رضي الله عنه هذا التقييد خطأ لان امر النبي صلى الله عليه وسلم من اول حياته الى وقت وفاته ساعة فساعة كان امرا الهيا وتدبيرا علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمؤمنين يعني الانصار فان قيل لما قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا التأييد ليس الا من الله لكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة والثاني ما يحصل بواسطة اسباب معتادة فالاول هو المراد من قوله ايدك بنصره والثاني هو المراد من قوله وبالمؤمنين ثم انه تعالى بين كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى

ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى قوم انفتهم شديدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثاره ثم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل اخاه واباه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا انصارا واعوانا وقيل هم الاوس والخزرج فان الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت الالفة والمحبة فازالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالطة التامة مما لا يقدر عليها الا الله تعالى فصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

المسئلة الثانية

احتج اصحابنا بهذه الآية على ان احوال القلوب من العقائد والارادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما حصلت بسبب الايمان ومتابعة الرسول فلو كان الايمان فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى لكانت المحبة المرتبة عليه فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الآية قال القاضي لولا الطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالطة الى الله تعالى على هذا التأويل ونظيره انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتربيته فكذا ههنا والجواب كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل الكلام على المجاز وايضا كل هذه الالطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الالطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعاني فائدة وايضا فالبرهان العقلي مقو لظاهر هذه الآية وذلك لان القلب يصح ان يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة وبالعكس فرجحان احد الطرفين على الآخر لا بد له من مرجح فان كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وان كان هو الله تعالى فهو المقصود فعلم ان صريح هذه الآية متأكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة الى ما ذكره القاضي في هذا الباب

المسئلة الثالثة

دلت هذه الآية على ان القوم كانوا قبل شروعهم في الاسلام ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الخصومة الدائمة والمحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على البعض فلما آمنوا بالله ورسوله واليوم الآخر زالت الخصومات وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة والمحبة الشديدة واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور حصول خير وكمال فالمحبة حالة معللة بهذا التصور المخصوص فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت النفرة حاصلة ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين احدهما الخيرات والكمالات الباقية الدائمة المبرأة عن جهات التغير والتبدل والثاني هو الكمالات المتبدلة المتغيرة وهي الكمالات الجسمانيات والسعادات البدنية فانها سريعة التغير والتبدل كالزئبق ينتقل من حال الى حال فالانسان يتصور ان له في صحبة زيد مالا عظيما فيحبه ثم يخطر بباله ان ذلك المال لا يحصل فيبغضه ولذلك قيل ان العاشق والمعشوق ربما حصلت الرغبة والنفرة بينهما في اليوم الواحد مرارا لان المعشوق انما يريد العاشق لماله والعاشق انما يريد المعشوق لاجل اللذة الجسمانية وهذان الامران مستعدان للتغير والانتقال فلا جرم كانت

تلك م

المحبة الحاصلة بينهما والعداوة الحاصلة بينهما غير باقيين بل كانتا سريعتي الزوال والانقلاب اذا عرفت هذا فنقول الموجب للمحبة والمودة ان كانت طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانقلاب لاجل ان المحبة تابعة لتصور الكمال وتصور الكمال تابع لحصول ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معلولاتها سريعة التبدل والزوال واما ان كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة ايضا باقية امنة من التغير لان حال المعلول في البقاء والتبدل تبع لحال العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال وكانوا بادنى سبب يقعون في الحرب والفتن فلما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى عبادة الله تعالى والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا اخوانا متوافقين ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لما انفتحت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا الى محاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم مع بعض فهذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله انه عزيز حكيم اي قادر قاهر يمكنه التصرف في القلوب ويقلبها من العداوة الى الصداقة ومن النفرة الى الالفة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الاحكام والاتقان ومطابقا للمصلحة والصواب على اختلاف القولين في الجبر والقدر ٥

قوله تعالى *يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا الى قوله لا يفقهون*

اعلم انه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الاعداء وعده بالنصر والظفر في هذه الاية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لان المعنى في الاية الاولى ان ارادوا خداعك كفاك الله امرهم والمعنى في هذه الاية عام في كل ما يحتاج اليه في الدين والدنيا وهذه الاية نزلت في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين الانصار وعن ابن عباس نزلت في اسلام عمر قال سعيد بن جبير اسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر فنزلت هذه الاية قال المفسرون فعلى هذا القول هذه الاية مكية كتبت في سورة بامر رسول الله وفي الاية قولان الاول المعنى الله كافيك وكافي لاتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف في قوله حسبك خفض ومن في موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك قال الشاعر اذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند قال وليس بكثير من كلامهم ان يقولوا حسبك واخاك بل المعتاد ان يقال حسبك وحسب اخيك والثاني ان يكون المعنى كفاك الله وكفاك اتباعك من المؤمنين قال الفراء وهذا احد الوجهين اي ويمكن ان ينصر القول الاول بان من كان الله ناصره امتنع ان يزداد حاله او ينقص بسبب نصرة غير الله وايضا اسناد الفعل الى المجموع يوهم ان الواحد من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك المهم وتعالى الله عنه ولا يمكن ان يجاب عنه بان الكل من الله الا ان من النصرة ما يحصل لا بناء على الاسباب المألوفة المعتادة ومنها ما يحصل بناء على الاسباب المألوفة المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين ثم بين انه تعالى وان كان يكفيه بنصره وبنصر المؤمنين فليس من الواجب ان يتكل على الله الا بشرط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها اخر بعيدا فقال التحريض في اللغة ان يحث الانسان غيره على شيء حتى يعلم منه انه ان تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك اشار بهذا الى ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين اي هالكين فعنده التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض ثم قال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد الامر كانه قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على انه ليس المراد من هذا الخبر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم انه باطل والثاني انه قال الان خفف الله عنكم والنسخ انما يليق بالامر لا بالخبر والثالث قوله من بعد والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان واردا بلفظ الخبر ومثله قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمطلقات يتربصن بانفسهن ٥

المسألة الثانية قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط كونه صابرا قادرا على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول اشياء منها ان يكون شديد الاعضاء قويا جلدا ومنها ان يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها ان يكون غير متحرف الا لقتال او متحيزا الى فئة فان الله تعالى

استثنى

استثنى هاتين الحالتين في الايات المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد ان يثبت للعشرة واعلم ان هذا التكليف انما حسن لانه مسبوق بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصرة كان هذا التكليف سهلا لان من تكفل الله بنصره فان اهل العالم لا يقدرون على ايذائه

المسألة الثالثة ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منه مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا ما كان ينتقص عددها من العشرين وما كانت تزيد على المائة ولهذا المعنى ذكر الله هذين العددين

المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان تكن بالتاء وكذلك الذي بعده وان تكن منكم مائة صابرة وقرأ ابو عمرو الاول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما ٥

المسألة الخامسة انه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول ان من لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحيوة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فانه يشح بهذه الحيوة ولا يعرضها للزوال اما من اعتقد انه لا سعادة في هذه الحيوة وان السعادة لا تحصل الا في الدار الاخرة فانه لا يبالي بهذه الحيوة الدنيا ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول الوجه الثاني ان الكفار انما يعولون على قوتهم وشوكتهم والمؤمنون يستعينون بربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى والوجه الثالث وهو وجه لا يعرفه الا اصحاب الرياضات والمكاشفات وهو ان كل قلب اختص بالعلم والمعرفة كان صاحبه مهيبا عند الخلق ولذلك فانه اذا حضر الرجل العالم عند عالم من الناس الاقوياء الاشداء الجهال فان اولئك الاقوياء الاشداء يهابون ذلك العالم ويحترمونه ويخدمونه بل نقول ان السباع القوية اذا رأت الادمي هابته وانحرفت عنه وما ذاك الا ان الادمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا استولى على قلبه نور معرفة الله تعالى فانه تقوى اعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي في قلبه على اعمال يعجز عنها قبل ذلك الوقت اذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فكانه بذل نفسه وماله في رضوان الله فكان في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله فيقوى قلبه وتكمل روحه ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره فهذه احوال من باب المكاشفات تدل على ان المؤمن يجب ان يكون اقوى من الكافر فان لم يحصل ذلك فلان ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا وللفرد بعد الفرد والله اعلم

قوله تعالى *الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف الى قوله والله مع الصابرين*

في الاية مسائل **المسألة الاولى** روي انه صلى الله عليه وسلم كان يبعث العشرة الى وجه المائة بعث حمزة في ثلثين راكبا قبل بدر الى قوم فلقيهم ابو جهل في ثلثمائة راكب واراد قتالهم فمنعهم حمزة وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن انيس الى خالد بن سفيان الهذلي لجماعة فانتدب عبد الله وقال يا رسول الله صفه لي فقال انك اذا رايته ذكرت الشيطان ووجدت لذلك قشعريرة وقد بلغني انه جمع لي فاخرج اليه واقتله قال فخرجت نحوه فلما دنوت منه وجدت القشعريرة فقال لي من الرجل قلت له من العرب سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه قتلته بالسيف واسرعت الى الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرت انى قتلته فاعطاني عصا وقال امسكها فانها بيني وبينك يوم القيامة ثم ان هذا التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم بهذه الاية قال عطاء عن ابن عباس لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا ربنا نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد اخرجنا من ديارنا واموالنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله تعالى عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل فر من ثلاثة فلم يفر فان فر من اثنين فقد فر والحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله الان خفف الله عنكم ناسخ للاية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقرير قوله ان يقال انه تعالى قال في الاية الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المائتين وقوله الان خفف عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم فعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون صابرين في مقابلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يكون يقال المراد من الاية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الاية ورد في صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الان خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ التخفيف يدل على حصول التثقيل قبله لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند

عند الرخصة للحر في نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحرائر فكذا هاهنا وتحقيق القول ان هولاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط كان حاصلا فيهم فكان ذلك التكليف لازما عليهم فلما بين الله ان ذلك الشرط غير حاصل فيهم وانه تعالى علم ان فيهم ضعفا لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الخوف فصح ان يقال خفف الله عنكم عنهم ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الاية مقارنة للاية الاولى وجعل النسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا المعتبر في الناسخ والمنسوخ بالنزول دون التلاوة فانها قد تتقدم وقد تتاخر الا ترى ان في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جائز في الوجود وجب ان لا يكون جائزا في الذكر اللهم الا لدليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في عدة الوفاة الناسخ متقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم ينكر كل انواع النسخ في القران فكيف يمكن الزامه هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم قال المصنف الداعي الى الله رضي الله عنه ان ثبت اجماع الامة على الاطباق على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم صحيح حسن

المسألة الثانية احتج هشام على قوله ان الله لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا بان معنى الاية الان علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا بان معنى الاية انه تعالى قبل حدوث الشي لا يعلمه حادثا واقعا فقوله الان علم الله ان فيكم ضعفا معناه ان الان حصل العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع او سيحدث

المسألة الثالثة قرا عاصم وحمزة علم ان فيكم ضعفا بفتح الضاد وفي الروم مثله والباقون فيهما بالضم وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف حفص عاصما في هذا الحرف وقراها بالضم وقال ما خالفت عاصما في شي من القران الا في هذا الحرف

المسألة الرابعة الذي استقر حكم التكليف عليه بهذه الاية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء المشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام معه سلاح يقاتل به فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلاثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي في البسيط انه وقف جيش موتة وهم ثلاثة الف وامراؤهم على التعاقب زيد بن حارثة وجعفر بن ابي طالب وعبد الله بن رواحة بازاء مايتي الف من المشركين مائة الف من الروم ومائة الف من المستعربة وهم لخم وجذام

المسألة الخامسة قوله باذن الله فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا باذن الله والاذن هاهنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسألة خلق الافعال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الاية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره في الاية الاولى من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين في اخر الاية ان الله مع الصابرين والمقصود ان العشرين لو ثبتوا وصبروا فان نصرة الله معهم وتوفيقه مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو ثابت كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور هاهنا زائل

قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الله والله يريد الاخرة والله عليم حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم

ان المقصود من هذه الاية تعليم حكم اخر من احكام الغزو والجهاد في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قرا ابو عمرو تكون بالتاء اما قراءة ابي عمرو بالتاء فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به المذكر والرجال فهو مونث اللفظ واما القراءة بالياء فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان فلان الفعل متقدم والاسرى مذكورون في المعنى وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل فكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد اوجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجال وحضر فسلنك وحضر القاضي امراة فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى قال صاحب الكشاف قرئ للنبي على التعريف واسارى ويثخن بالتشديد

المسألة الثانية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك فقام عمر وقال كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر فان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فنضرب اعناقهم فقال صلى الله عليه وسلم ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلي مثل عيسى في قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم ومال الرسول صلى الله عليه وسلم الى قول ابي بكر وروي انه قال لعمر يا ابا حفص وذلك اول ما كناه اتامرني ان اقتل العباس فجعل عمر يقول ويل عمر ثكلته امه وروي ان عبد الله بن رواحة اشار بان يضرم عليهم نارا كثير الحطب فقال له العباس قطعتك رحمك وروي انه صلى الله عليه وسلم قال لا يخرجن احد منهم الا بفداء او بضرب العنق فقال ابن مسعود الا سهيل ابن بيضا فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد خوفي ثم قال الا سهيل بن بيضا وعبيدة السلماني قال

قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للقوم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم فقالوا بل ناخذ الفدا فاستشهدوا باحد وكانوا فدا الاسارى عشرين اوقية وعن محمد بن سيرين كان فداوهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الاية فدخل عمر على رسول الله فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكا بكيت فقال يا رسول الله وان لم اجد تباكيت فقال ابكي على اصحابك في اخذهم الفدا والفداء عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله تعالى كان الاثخان في الارض احب الي هذا هو الكلام في سبب نزول هذه الاية **المسألة الثالثة** تمسك الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلم بهذه الاية من وجوه الاول ان قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى بعد هذه الاية يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى الثاني ان الرواية التي ذكرناها فدلت هذه على انه عليه السلم ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم وكان الذنب لازما من هذا الوجه الوجه الثاني انه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فظاهر الامر للوجوب فلما لم يقتلوا بل اسروا كان الاسر معصية والوجه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء وكان اخذ الفداء معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا هاهنا هو اخذ الفداء والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم ذلك الفداء والوجه الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر بكيا وصرح النبي عليه السلم بانه انما بكى لاجل انه حكم باخذ الفدا وذلك يدل على انه ذنب والخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذا جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب عن الاول ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على انه كان الاسر مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان في الارض والمراد بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان في الارض قتل جميع الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على ان بعد الاثخان يجوز الاسر فصارت هذه الاية تدل على ان ذلك الاسر كان جائزا بحكم هذه الاية فكيف يمكن التمسك بهذه الاية في ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتاكد هذا الكلام بقوله تعالى فاذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء فان قالوا فعلى ما شرحتموه دلت الاية على ان ذلك الاسر كان جائزا والاتيان بالجائز المشروع لا يليق ترتيب العقاب عليه فلم ذكر الله بعده ما يدل على العقاب فنقول الوجه فيه ان الاثخان في الارض ليس مضبوطا بضابط معلوم معين بل المقصود منه اكثار القتل بحيث يوجب وقوع الرعب في قلوب الكافرين وان لا يجتروا على محاربة المومنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد فلعله غلب على ظن الرسول عليه السلم ان ذلك القدر من القتل الذي قد تقدم كفى في حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك وكان هذا خطا واقعا في الاجتهاد في صورة صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين فحسن ترتيب العتاب على ذكر هذا الكلام لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون البتة ذنبا ولا معصية والجواب عن الوجه الذي ذكروه ان يقال ان ظاهر قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب انما كان مع الصحابة لاجماع المسلمين على انه عليه السلام ما كان مامورا بان باشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا منهم لا عن الرسول عليه السلم ونقل ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا ذهب الصحابة خلفهم وتباعدوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم واسروا اولئك الاقوام ولم يعلم الرسول باقدامهم على الاسر فزال هذا السوال فان قالوا هب ان الامر كذلك لكنهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم لم يامر بقتلهم امتثالا لقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق قلنا ان قوله فاضربوا تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب فهذا التكليف ما كان متناولا له والدليل عليه انه عليه السلم استشار الصحابة في انه ماذا يفعل بهم ولو كان ذلك النص متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر والامر لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى كان واجبا حال المحاربة فوجب ان تبقى عديمة الدلالة على ما وراء وقت المحاربة وبهذا الجواب عن ما ذكروه ثالثا وهو قوله انه عليه السلام حكم باخذ الفدا واخذ الفدا حرام فنقول لا نسلم ان اخذ الفدا محرم واما قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فنقول هذه الاية لا تدل على قولكم وبيانه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ الفدا وذلك لا يدل على ان اخذ الفدا محرم مطلقا الثاني ان ابا بكر رضي الله عنه قال الاولى ان ناخذ الفدا ليتقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا الفدا للتقوي به على الدين وهذا

وحسنات

القاطع

محرم ٢

الآية تدل على ذم من طلب الفداء بمحض عرض الدنيا ولا تعلق لأحد البابين بالثاني وهذان الجوابان بعينهما الجوابان
عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا أن بكاء الرسول يحتمل
أن يكون لأجل أن بعض الصحابة لما خالف أمر الله تعالى في القتل واشتغل بالأسر استوجب العقاب فبكى الرسول عليه السلام خوفا من
نزول العذاب عليهم ويحتمل أيضا ما ذكرنا أنه عليه السلام خوفا من يوسوس اجتهد في أن القتل الذي حصل لعله بلغ مبلغ الإثخان الذي
أمر الله به في قوله حتى يثخن في الأرض ووقع الخطأ في ذلك الاجتهاد وحسنات الأبرار سيئات المقربين فأقدم على البكاء لهذا المعنى
والجواب عما ذكروه خامسا أن ذلك العقاب إنما نزل بسبب أن أولئك الأقوام خالفوا أمر الله بالقتل وأقدموا على الأسر حال ما وجب عليهم
الاشتغال بالقتل فهذا تمام الكلام في هذه المسألة **المسألة الرابعة** في شرح الألفاظ المشكلة في هذه
الألفاظ في هذه الآية أما قوله ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض فلقائل أن يقول كيف حسن إدخال لفظة كان
على لفظة يكون في هذه الآية والجواب قوله ما كان معناه النفي والنهي أي ما يجب وما ينبغي أن يكون له المعنى المذكور ونظيره
ما كان لله أن يتخذ من ولد قال أبو عبيدة يقول لم يكن لنبي ذلك فلا يكون لك فأما من قرأ ما كان للنبي فمعناه أن هذا الحكم ما كان ينبغي
حصوله لهذا النبي وهو محمد صلى الله عليه وسلم قال الزجاج أسرى جمع وأسارى جمع الجمع قال ولا أعلم أحدا قرأ أسارى
وعن [illegible] عن صاحب الكشاف أنه نقل أن بعضهم قرأ به وقوله حتى يثخن في الأرض فيه بحثان الأول قال الواحدي الإثخان في كل شيء
عبارة عن قوته وشدته يقال قد أثخنه المرض إذا اشتدت قوة المرض عليه وكذلك أثخنه الجراح والثخانة الغلظ فكل شيء غليظ
فهو ثخين فقوله حتى يثخن في الأرض معناه حتى يقوى ويشتد ويغلب ويبالغ ويقهر ثم إن كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه
أن يبالغ في قتل أعدائه قالوا وإنما حملنا اللفظ عليه لأن الملك والدولة إنما تقوى وتشتد بالقتل قال الشاعر

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى ... حتى يراق على جوانبه الدم

ولأن كثرة القتل توجب الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجرأة ومن الإقدام على ما لا ينبغي فلهذا السبب أمر الله تعالى
بذلك **البحث الثاني** أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض
تدل على أن بعد حصول الإثخان في الأرض فله أن يقدم على الأسر أما قوله تريدون عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وإنما
سمي منافع الدنيا ومتاعها عرضا لأنه لا ثبات له ولا دوام فكأنها تعرض ثم تزول ولذلك سمى المتكلمون الأعراض
أعراضا لأنه لا ثبات لها كثبات الأجسام لأنها تطرأ على الأجسام وتزول عنها مع كون الأجسام باقية قال والله يريد
الآخرة يعني أنه تعالى لا يريد إلا ما يفضي إلى السعادات الآخرة والدائمة الباقية المصونة عن التبدل والزوال واحتج
الجبائي والقاضي بهذه الآية على فساد قول من يقول لا كائن من العبد إلا والله يريده بل يريد منهم ما يؤدي إلى
ثواب الآخرة وهو الطاعة دون ما يكون فيه عصيان وأجاب أهل السنة عنه بأن قالوا إنه تعالى ما أراد أن يكون
هذا الأسر منهم طاعة وعملا جائزا مأذونا ولا يلزم من نفي إرادة هذا الأسر منهم طاعة وعملا جائزا مأذونا ولا يلزم
من نفي إرادة هذا الأسر طاعة نفي كونه مراد الوجود وأما الحكماء فإنهم يقولون الشر مراد الله بالعرض مكروه بالذات
ثم قال والله عزيز حكيم والمراد إن طلبتم الآخرة لم يغلبكم عدوكم لأن الله عزيز لا يغلب ولا يغلب حكيم في تدبير مصالح العالم
قال ابن عباس هذا الحكم إنما كان يوم بدر لأن المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوي سلطانهم أنزل الله بعد ذلك
في الأسارى حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء قال [illegible] رضي الله عنه إن هذا
الكلام يوهم أن قوله فإما منا بعد وإما فداء يزيل حكم الآية التي نحن في تفسيرها وليس الأمر كذلك لأن كلتا الآيتين
متوافقتان فإن كلتيهما يدلان على أنه لا بد من تقديم الإثخان ثم بعده أخذ الفداء ثم قال تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم واعلم أن كثيرا من أقاويل الناس في تفسير هذا الكتاب السابق وتحديدها ونذكر ما فيها
من المباحثات فالقول الأول وهو قول سعيد بن جبير وقتادة لولا كتاب من الله سبق يا محمد بحل الغنائم لك ولأمتك
لمسكم العذاب وهو مشكل لأن تحليل الغنائم والفداء هل كان حاصلا في ذلك الوقت أو كان حاصلا فيه فإن كان ذلك
التحليل والإذن حاصلا في ذلك الوقت امتنع إنزال العذاب عليه لأن ما كان مأذونا فيه من قبل الشرع لم يحصل العقاب
على فعله وإن قلنا إن الإذن ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما في ذلك الوقت أقصى ما في الباب
أنه كان في علم الله أنه سيحكم بحله بعد ذلك إلا أن هذا لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فإن قالوا إن كونه
بحيث سيصير حلالا بعد ذلك يوجب تخفيف العقاب قلنا فإذا كان الأمر كذلك امتنع إنزال العقاب بسببه
وذلك يمنع من التهويل بسبب ذلك العقاب القول الثاني قال محمد بن إسحق لولا كتاب من الله سبق أي لا أعذب إلا بعد النهي
لعذبتكم فيما صنعتم فإنه تعالى ما نهاهم عن أخذ الفداء وهذا أيضا ضعيف لأنا نقول حاصل هذا القول أنه ما وجد
دليل شرعي يوجب حرمة ذلك الفداء فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته أم لا قلنا إنه حصل فيكون الله قد بين حرمته

بواسطة ذلك العقل وإن لم يحصل في الشرع ما يقتضي المنع فحينئذ امتنع أن يكون المنع حاصلا وإلا لكان تكليف ما لا يطاق وإذا
لم يمتنع حاصلا وإذا كان الإذن حاصلا وإذا كان الإذن حاصلا فكيف يمكن ترتيب العقاب على فعله القول الثالث
قال قوم قد سبق حكم الله بأنه لا يعذب أحدا ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا أيضا مشكل لأنه يقتضي
أن يقال إنهم ما منعوا عن الكفر والمعاصي والزنا والخمر وما هددوا بترتيب العقاب على هذه القبائح وذلك يوجب سقوط
التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل وأيضا فلو صار كذلك فكيف آخذهم الله في ذلك الوقت بعينه في تلك الواقعة بعينها
وكيف وجه عليهم العقاب الشديد والقول الرابع لولا كتاب من الله سبق في أن من أتى ذنبا بجهالة فإنه لا يؤاخذ به لمسهم
العذاب وهذا من جنس ما سبق واعلم أن الناس أكثروا فيه والمعتمد في هذا الباب أن نقول أما على قولنا فيجوز أن يعفو
الله عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق لولا أنه تعالى حكم في الأزل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا
وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي وأما على قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو
عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في أن من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة وإلا لمسهم عذاب عظيم وهذا
الحكم وإن كان ثابتا في حق جميع المسلمين إلا أن طاعات أهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم الإسلام وانقيادهم لمحمد عليه السلام
وإقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح وأهبة فلا يبعد أن يقال إن الثواب الذي استحقوه على هذه الطاعات كان
أزيد من العقاب الذي استحقوه على هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب من
سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت حصل لأهل بدر هذا الاختصاص ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا روي أنهم أمسكوا عن الغنائم ولم يمدوا أيديهم إليها فنزلت هذه الآية وقيل هو إباحة الفداء فإن قيل
ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد أبحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم حلالا نصب على الحال من المغنوم أو صفة
للمصدر أي أكلا حلالا واتقوا الله إن الله غفور رحيم والمعنى واتقوا الله فلا تقدموا على المعاصي بعد ذلك واعلموا أن الله
غفور رحيم والمعنى واتقوا الله أن تقدموا عليه في الماضي من الزلة ورحيم بكم ما أتيتم به من الجرم والمعصية فقوله واتقوا الله إشارة
إلى المستقبل وقوله إن الله غفور رحيم إشارة إلى الحالة الماضية

قوله تعالى

يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسارى إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم

واعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أخذ الفداء من الأسارى
وشق أخذ أموالهم عليهم ذكر هذه الآية استمالة لهم فقال يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسارى قال ابن عباس نزلت في العباس
وعقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس أسيرا يوم بدر ومعه عشرون أوقية من الذهب أخرجها ليطعم الناس وكان أحد
العشرة الذين ضمنوا الطعام لأهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى أسر فقال العباس كنت مسلما إلا أنهم أكرهوني فقال عليه السلام
إن يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فأما ظاهر أمرك فقد كان علينا قال العباس فكلمت رسول الله أن يترك ذلك الذهب علي
وقال إنما خرجت به لتستعين به علينا فلا قال وكلفني الرسول فداء ابن أخي عقيل بن أبي طالب عشرين أوقية وفداء نوفل
ابن الحرث فقال العباس تركتني يا محمد أتكفف قريشا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأين الذهب الذي دفعته إلى أم الفضل
وقت خروجك من مكة وقلت لها لا أدري ما يصيبني فإن حدث بي حادث فهو لك ولعبد الله وعبيد الله والفضل فقال العباس
وما يدريك فقال أخبرني به ربي قال العباس فأنا أشهد أنك صادق وأن لا إله إلا الله وأنك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه
أحد إلا الله ولقد دفعته إليها في سواد الليل ولقد كنت مرتابا في أمرك فأما إذ أخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فأبدلني الله
خيرا من ذلك لي الآن عشرون عبدا فإن أدناهم ليضرب في عشرين ألفا وأعطاني زمزم ما أحب أن لي بها جميع أموال أهل مكة
وأنا أنتظر المغفرة من ربي وروي أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم مال البحرين ثمانون ألفا فتوضأ لصلاة الظهر وما
صلى حتى فرقه وأمر العباس أن يأخذ منه فأخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما أخذ مني وأنا أرجو المغفرة واختلف المفسرون
في أن الآية نازلة في العباس خاصة أو في جملة الأسارى قال بعضهم إنها في العباس خاصة وقال آخرون إنها نزلت في الكل
وهذا أولى لأن ظاهر الآية يقتضي العموم من ستة أوجه أحدها قوله قل لمن في أيديكم من الأسرى وثانيها قوله من الأسرى
وثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله يؤتكم خيرا وخامسها قوله مما أخذ منكم وسادسها قوله ويغفر لكم فدلت هذه الألفاظ الستة
على العموم فما الموجب للتخصيص أقصى ما في الباب أن يقال سبب نزول الآية هو العباس إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
أما قوله إن يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسألتان **المسألة الأولى** يجب أن يكون المراد من هذا الخير

الإيمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول والتوبة عن محاربته **المسألة الثانية** احتج هشام بن الحكم على قوله أنه تعالى لا يعلم الشيء إلا عند حدوثه بهذه الآية لأن قوله إن يعلم الله في قلوبكم خيرا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم والشرط والجزاء لا يصح وجودهما إلا في المستقبل وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب أن ظاهر اللفظ وإن كان يقتضي ما ذكره إلا أنه لما دل الدليل على أن علم الله يمتنع أن يكون محدثا وجب أن يقال ذكر العلم وأراد به المعلوم من حيث أنه يدل حصول العلم على حصول المعلوم أما قوله يؤتكم خيرا مما أخذ منكم ويغفر لكم ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف قرأ الحسن مما أخذ منكم على البناء للفاعل **المسألة الثانية** للمفسرين في هذا الخير قولان الأول المراد الخلف مما أخذ منهم في الدنيا قال القاضي لأنه تعالى عطف عليه أمر الآخرة بقوله ويغفر لكم فما تقدمه يجب أن يكون المراد منه منافع الدنيا ولقائل أن يقول ويغفر لكم المراد منه إزالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد أن يكون المراد من الخير المذكور إيصال الثواب والتفضل في الآخرة والقول الثاني المراد من هذا الخير ثواب الآخرة فإن قوله يغفر لكم المراد منه في الآخرة فالخير الذي تقدمه في الآخرة والقول الثالث أنه محمول على الكل فإن قيل إذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل يقولون إن كل من خلص من الأسارى فقد آتاه الله خيرا مما أخذ منه قلنا هكذا أن يكون حكم الآية إنما لا يعلم من المخلص بغلبة حتى يتوجه علينا فيه السؤال ولا نعلم أيضا من الذي آتاه الله وقد علمنا أن قليل الدنيا مع الإيمان أعظم من كثير الدنيا مع الكفر ثم قال والله غفور رحيم أما قوله وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففيه مسائل **المسألة الأولى** في تفسير هذه الخيانة وجوه الأول أن المراد منه الخيانة في الدين وهو الكفر يعني إن كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني أن المراد من الخيانة منع ما ضمنوا من الفداء الثالث روي أنه عليه السلام لما أطلقهم من الأسر عهد معهم أن لا يعودوا إلى محاربته وإلى معاهدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والأسر فقال تعالى وإن يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد أنهم كانوا يقولون لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم إذا وصلوا من النعمة من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمنع دخول الكل فيه وإن كان الأظهر هو هذا الأخير ثم قال تعالى فأمكن منهم قال الأزهري يقال أمكنني الأمر يمكنني فهو ممكن ومفعول الإمكان محذوف والمعنى فأمكن المؤمنين منهم والمعنى أنهم خانوا الله فيما أقدموا عليه من محاربة الرسول يوم بدر فأمكن الله منهم قتلا وأسرا وذلك نهاية الإمكان والظفر نبه الله تعالى بذلك على أنهم قد ذاقوا وبال ما فعلوه فإن عادوا كان التمكين منهم ثابتا حاصلا وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم بأنه يتمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال والله عليم أي ببواطنهم وضمائرهم حكيم يجازيهم بأعمالهم

قوله تعالى

إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض إلى قوله إن الله بكل شيء عليم

اعلم أنه تعالى قسم المؤمنين في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أربعة أقسام وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة أنه عليه السلام ظهرت نبوته ودعا الناس هناك إلى الدين ثم انتقل من مكة إلى المدينة في تلك الهجرة ومنهم من لم يوافقه فيها بل بقي هناك أما القسم الأول فهم المهاجرون الأولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وإنما قلنا أن المراد منهم المهاجرون الأولون لأنه تعالى قال في آخر الآية والذين آمنوا من بعد وهاجروا وإذا ثبت هذا ظهر أن هؤلاء موصوفون بهذه الصفات الأربعة أولها أنهم آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد عليه السلام إليهم ولم يتمردوا فقوله إن الذين آمنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية قوله وهاجروا يعني فارقوا الأوطان وتركوا الأقارب والجيران في طلب مرضاة الله تعالى ومعلوم أن هذه الحالة حالة شديدة قال تعالى اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الأوطان معادلة لقتل النفس فهؤلاء في المرتبة الأولى تركوا الأديان القديمة لطلب مرضاة الله تعالى وفي المرتبة الثانية تركوا الأقارب والخلان والأوطان والجيران لطلب مرضاة الله تعالى والصفة الثالثة وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أما المجاهدة بالمال فلأنهم لما فارقوا الأوطان فقد ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت في أيدي الأعداء وأيضا فقد احتاجوا إلى الإنفاق الكثير بسبب تلك العزيمة وأيضا كانوا ينفقون أموالهم على تلك الغزوات وأما المجاهدة بالنفس فلأنهم كانوا أقدموا على محاربة بدر من غير آلة ولا أهبة ولا عدة مع الأعداء الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على أنهم أزالوا أطماعهم عن الحياة وبذلوا أنفسهم في سبيل الله وأما الصفة الرابعة فهي أنهم كانوا أول الناس إقداما على هذه الأفعال والتزاما لهذه الأحوال ولهذه المسابقة أثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة

من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وإنما كان السبق موجبا للفضيلة لأن إقدامهم على هذه الأفعال يوجب اقتداء غيرهم بهم فيصير ذلك سببا للقوة والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة وفي عادات الناس أن دواعيهم تقوى بما يرون من أمثالهم في أحوال الدين والدنيا كما أن المحن تخف على قلوبهم بالمشاركة فيها فثبت أن حصول هذه الصفات الأربعة للمهاجرين الأولين تدل على غاية الفضيلة ونهاية المنقبة وأن ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤساء المسلمين وسادة لهم وأما القسم الثاني من المؤمنين الموحدين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فهم الأنصار وذلك لأنه عليه السلام لما هاجر إليهم مع طائفة من أصحابه فلولا أنهم آووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإصلاح مهمات أصحابه لما تم المقصود البتة ويجب أن يكون حال المهاجرين أعلى في الفضيلة من حال الأنصار لوجوه أولها أنهم السابقون في الإيمان الذي هو رئيس الفضائل وعنوان المناقب وثانيها أنهم تحملوا العناء والمشقة دهرا دهيرا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت للأنصار وثالثها أنهم تحملوا المضار الناشئة من مفارقة الأوطان والأهل والجيران ولم يحصل ذلك للأنصار ورابعها أن فتح الباب في قبول الدين والشريعة من الرسول صلى الله عليه وسلم إنما حصل من المهاجرين والأنصار اقتدوا بهم وتشبهوا بهم وقد ذكرنا أن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها يوجب أن يكون المقتدي أقل رتبة من المقتدى به فجملة هذه الأحوال توجب تقديم المهاجرين الأولين على الأنصار في الفضل والدرجة والمنقبة فلهذا السبب إنما ذكر الله تعالى هذين الفريقين قدم المهاجرين على الأنصار على هذا الترتيب وقد ذكرها في هذه الآية واعلم أن الله تعالى لما ذكر هذين القسمين في هذه الآية قال أولئك بعضهم أولياء بعض واختلفوا في المراد في هذه الآية قال الواحدي عن ابن عباس والمفسرين كلهم أن المراد في الميراث قالوا جعل الله تعالى سبب الإرث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذي آمن ولم يهاجر لم يرث لأجل أنه لم يهاجر ولم ينصر واعلم أن لفظ الولاية غير مشعر بهذا المعنى لأن هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما قررناه في مواضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا ولي له ولا يفيد الإرث وقال تعالى ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا يفيد الإرث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الإرث وهو كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشأنه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود أن يكونوا يدا واحدة على الأعداء وأن يكون حب كل واحد لغيره جاريا مجرى حبه لنفسه وإذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان حمله على الإرث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون إن ذلك الحكم صار منسوخا بقوله تعالى في آخر هذه الآية وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وأي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا إشعار لذلك اللفظ به ثم الحكم بأنه صار منسوخا بآية مذكورة معه هذا في غاية البعد اللهم إذا حصل إجماع المفسرين على أن المراد ذلك فحينئذ يجب المصير إليه إلا أن دعوى الإجماع بعيد القسم الثالث من أقسام مؤمني زمان الرسول عليه السلام وهم المؤمنون الذين ما وافقوا الرسول في الهجرة وبقوا في مكة وهم المعنيون بقوله والذين آمنوا ولم يهاجروا فبين تعالى حكمهم وهو من وجهين الأول قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وفيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن الولاية المنفية في هذه الصورة هي الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الولاية على الإرث زعم أن الولاية المنفية ههنا هو الإرث ومن حمل تلك الولاية على سائر الاعتبارات المذكورة فكذا ههنا واحتج الذاهبون إلى أن المراد من هذه الآية الإرث بأن قالوا لا يجوز أن يكون المراد بها الولاية بمعنى النصرة والدليل عليه أنه تعالى عطف عليه قوله وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولا شك أن ذلك عبارة عن الموالاة في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب أن يكون المراد بالولاية المذكورة أمرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لأنا لو حملنا تلك الولاية على التعظيم والإكرام فهو أمر مغاير للنصرة ألا ترى أن الإنسان قد ينصر بعض أهل الذمة في بعض المهمات مع أنه لا يواليه بمعنى التعظيم والإجلال فسقط هذا الدليل **المسألة الثانية** قوله تعالى حتى يهاجروا يعني أنهم لو هاجروا مع رسول الله سقطت ولايتهم مطلقا فأزال الله تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا يعني أنهم لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل على المهاجرة والترغيب فيها لأن المسلم متى سمع أن الله يقول إن لم تهاجر انقطعت الولاية بينه وبين المسلمين ولو هاجر حصلت تلك الولاية وعادت على أكمل الوجوه فلا شك أن هذا يصير مرغبا له في المهاجرة والمقصود من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم وإعانة بعضهم لبعض وحصول الألفة والشوكة وعدم التفرقة **المسألة الثالثة** قرأ حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب قال والولاية التي بمنزلة الإمارة مكسورة للفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لأن في تولي بعض القوم بعضا جنسا من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة وقال أبو علي الفارسي الفتح أجود لأن الولاية ههنا من الدين والكسر في السلطان الحكم الثاني من أحكام هذا القسم الثالث قوله تعالى وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر فاعلم أنه تعالى

لما بين في الحكم قطع الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين بين انه ليس المراد منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء المؤمنون
الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا تخذلوهم روي انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا قام الزبير
وقال فهل نعينكم على امر ان استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم ثم قال تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى انه لا يجوز
لكم نصرهم عليهم اذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض فيه مسائل **المسألة الاولى**
اعلم ان هذا الترتيب الذي اعتبره الله في هذه الآية في غاية الحسن لانه ذكر هنا اقساما ان يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني
المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء لهم بسبب ايمانهم فضل وكرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة فوجب ان يكون حكمهم حكما
متوسطا وذلك هو ان الولاية المثبتة للقسم الاول تكون منفية عن هذا القسم الا انهم يكونون بحيث لو استنصروا المو
واستعانوا بهم نصروهم واعانوهم فهذا الحكم متوسط بين الاجلال والاذلال واما الكفار فليس لهم البتة ما يوجب شيئا
من اسباب الفضيلة فوجب كون المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه فظهر ان
هذا الترتيب في غاية الحسن **المسألة الثانية** قال بعض العلماء قوله والذين كفروا بعضهم اولياء بعض
يدل على ان الكفار في التوارث مع اختلاف مللهم كاهل ملة واحدة والمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لان الله تعالى
قال والذين كفروا بعضهم اولياء بعض واعلم ان هذا الكلام انما يستقيم اذا حملنا الولاية على الارث وقد سبق القول فيه
بل الحق ان يقال ان كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود فلما ظهرت دعوة محمد تناصروا وتعاونوا على ايذائه ومحاربته
وكان المراد من الآية ذلك وتمام التحقيق فيه ان الجنسية علة الضم وشبيه الشيء منجذب اليه والمشركون واليهود والنصارى لما
اشتركوا في عداوة محمد عليه السلم صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم الى بعض وذلك يدل على انهم ما اقدموا على تلك
العداوة لاجل الدين لان كل واحد منهم كان في نهاية الانكار لدين صاحبه بل كان ذلك من ادل الدلائل على ان تلك العداوة محض
الحسد والبغي والعناد ثم انه تعالى لما بين هذه الاحكام قال الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والمعنى ان لم تفعلوا
ما امرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتقدمة تحصل فتنة في الارض ومفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والفساد من وجوه
الاول ان المسلمين لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المسلمين وقلة عددهم وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك
المخالطة سببا لالتحاق المسلم بالكفار الثاني ان المسلمين اذا كانوا متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير ذلك سببا لجرأة الكفار
عليهم الثالث انه اذا كان جمع المسلمين كل يوم في زيادة في العدة والعدد صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم فيما هم فيه ورغبة المخالف
في الالتحاق بهم واعلم انه تعالى لما ذكر حكم هذه الاقسام الثلاثة عاد الى ذكر القسم الاول والثاني مرة ثانية اخرى
فقال والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم واعلم ان هذا
ليس بتكرار لانه تعالى ذكرهم اولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا ثم انه تعالى ذكرهم هنا لبيان تعظيم شانهم وعلو درجتهم وبيانه
من وجهين الاول ان الاعادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على الشرف العظيم والثاني وهو انه تعالى اثنى عليهم
هنا من ثلاثة اوجه اولها قوله اولئك هم المؤمنون حقا فقوله هم المؤمنون يفيد الحصر وقوله حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم
محقين محققين في طريق الدين والامر في الحقيقة كذلك لان من لم يكن محقا في دينه لم يتحمل ترك الاديان السالفة ولم يفارق
الاهل والوطن ولم يبذل النفس والمال ولم يكن في هذه الاحوال من المتسارعين المتسابقين وثانيها قوله لهم مغفرة وتنكير
لفظ المغفرة يدل على الكمال كما ان التنكير في قوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة يدل على كمال تلك الحيوة والمعنى لهم مغفرة تامة
كاملة عن جميع الذنوب والتبعات وثالثها قوله ورزق كريم والمراد منه الثواب الرفيع الشريف والحاصل انه تعالى شرح
حالهم في الدنيا والاخرة فالمقصود اما دفع العقاب واما جلب الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لهم مغفرة واما
جلب الثواب فهو المراد بقوله ورزق كريم وهذه السعادات العالية انما حصلت لانهم اعرضوا عن اللذات الجسمانية فتركوا
الاهل والوطن وبذلوا النفس والمال وذلك تنبيه على انه لا طريق الى تحصيل السعادات الا بالاعراض عن هذه الجسمانيات والقسم الرابع
من مؤمني زمان محمد عليه السلم هم الذين لم يوافقوا الرسول في الهجرة الا انهم بعد ذلك هاجروا اليه وهو المراد من قوله تعالى والذين
امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله
بعد نقل الواحدي عن ابن عباس بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل بعد نزول هذه الآية وقيل بعد يوم بدر والاصح ان المراد
الذين هاجروا بعد الهجرة الاولى وهؤلاء هم التابعون باحسان كما قال والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
المسألة الثانية الصحيح ان الهجرة انقطعت بفتح مكة لان عنده صارت مكة بلد الاسلام وقال الحسن
الهجرة غير منقطعة ابدا واما قوله عليه السلم لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فانها انقطعت بالفتح وبقوة الاسلام اما
لو اتفق في بعض الازمان كون المؤمنين في بلد وفي عددهم قلة ويحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة فان هاجر المسلمون من تلك
البلدة وانتقلوا الى بلد اخر ضعفت شوكة الكفار هاهنا تلزمه الهجرة على ما قاله الحسن لانه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة

من مكة الى المدينة **المسألة الثالثة** قوله فاولئك منكم يدل على ان مرتبة هؤلاء دون مرتبة المهاجرين السابقين
لانه الحق هؤلاء بهم وجعلهم منهم في معرض التشريف ولولا كون القسم الاول اشرف والا لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه
الاقسام الاربعة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية ثم قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفيه مسائل **المسألة
الاولى** الذين قالوا المراد من قوله تعالى اولئك بعضهم اولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الآية ناسخة له
فانه تعالى بين ان الارث كان بسبب النصرة والهجرة والآن فقد صار ذلك منسوخا فلا يحصل الارث الا بسبب القرابة وقوله في كتاب الله
المراد السهام المذكورة في سورة النساء واما الذين فسروا تلك الولاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية
لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الآية ان ولاية الارث انما تحصل بسبب القرابة الا ما خصه الدليل
فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة ذلك الوهم وهذا اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز **المسألة
الثانية** تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه
الآية في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يدل
على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه
الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر كان من اولي الارحام لما نقل انه عليه السلم اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم
بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا هو وجه
الاستدلال بهذه الآية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه **المسألة الثالثة** تمسك اصحاب ابي حنيفة
بهذه الآية في توريث ذوي الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قولنا واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مجمل في الشيء الذي حصلت
فيه هذه الولاية فلما قال في كتاب الله كان معناه في الحكم الذي بينه الله في كتابه فصارت هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التي
بينها الله تعالى في كتابه وتلك الاحكام ليست الا ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد من هذا المجمل هو ذلك فقط
فلا يتعدى الى توريث ذوي الارحام ثم قال في ختم السورة ان الله بكل شيء عليم والمراد ان هذه الاحكام التي ذكرها وفصلها
كلها حكمة وصواب وصلاح وليس فيها شيء من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب ونظيره ان الملائكة
لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني لما علمتم كوني عالما بكل المعلومات فاعلموا ان
حكمي يكون منزها عن الغلط كذا هنا والله اعلم

سورة التوبة

وهي مائة وثلاثون اية ولها عدة اسماء براءة . التوبة . المقشقشة . المبعثرة . المشردة . المخزية . الفاضحة . المثيرة
الحافرة . المنكلة . المدمدمة . سورة العذاب . قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ
وتبعثر عن اسرار المنافقين تبحث عنها وتثيرها وتحفر عنها وتفضحهم وتنكلهم وتشرد بهم وتخزيهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم
تسمونها سورة التوبة والله ما تركت احدا الا نالت منه وعن ابن عباس في هذه السورة قال انها الفاضحة ما زالت تنزل
فيهم حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت في بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير فان قيل ما السبب في اسقاط
التسمية من اولها قلنا ذكروا فيه وجوها الاول روى ابن عباس قال قلت لعثمان بن عفان ما حملكم على ان عمدتم الى سورة
براءة وهي من المئين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم بينهما وما فصلتم ببسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي
صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكانت براءة من اخر القرآن نزولا فتوفي صلى الله عليه وسلم
ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقرنت بينهما قال القاضي يبعد ان يقال انه عليه السلم لم يبين كون هذه السورة
تالية لسورة الانفال لان القرآن مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي نقل فلو جوزنا
في بعض السور ان لا يكون ترتيبها من الله تعالى على سبيل الوحي لجوزنا مثله في سائر السور وفي ايات السورة الواحدة وتجويزه
يطرق ما يقوله الامامية من تجويز الزيادة والنقصان في القرآن وذلك يخرجه عن كونه حجة بل الصحيح انه عليه السلم امر بوضع
هذه السورة بعد سورة الانفال وحيا وانه عليه السلم حذف بسم الله الرحمن الرحيم من اول هذه السورة وحيا والوجه
الثاني في هذا الباب ما يروى عن ابي بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر العهود وفي براءة نبذ العهود
فوضعت احداهما بجنب الاخرى والسؤال المذكور هاهنا عائد لان هذا الوجه انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة
بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة والوجه الثالث ان الصحابة اختلفوا في ان سورة الانفال وسورة التوبة
سورة واحدة ام سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلتا في القتال ومجموعهما هو السورة السابعة من الطول

وهو سبع وما بعدها المائتون وهذا القول ظاهر لانهما معا مائتان وست آيات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة وعلى هذا القول لا يلزمنا نحو من مذهب الامامية وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا المعنى بين الصحابة لم يقطعوا باحد القولين وعملوا عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم يتسامحوا بهذا القدر من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين في ضبط القرآن عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الامامية **الوجه الرابع** في هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنون بعضهم بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك وتاكيدا له وتقريرا له لزم وقوع الفاصل بينهما وكان ايقاع الفصل بينهما تنبيها على كونهما سورتين متغايرتين وترك كتبة بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على ان هذا المعنى هو عين ذلك المعنى الوجه الخامس قال ابن عباس سالت علي بن ابي طالب لم لم تكتب بسم الله الرحمن الرحيم ههنا فقال لان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه الآية نزلت بالسيف ونبذ العهود وليس فيها امان ويروى ان سفيان بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا فقيل له اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل الحرب بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان ذلك ابتداء منه يدعوهم الى الله ولم ينبذ اليهم عهدهم الا تراه قال في آخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى واما هذه السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود فظهر الفرق الوجه السادس قال اصحابنا لما علم من بعض الناس انهم ينازعون في كون بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن امر ان لا يكتب ههنا ليدل ذلك على كونه آية من كل سورة فانها لما لم تكن آية من هذه السورة وجب كونها آية من كل سورة

قوله تعالى

براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله مخزي الكافرين ۝ وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرا براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم يبق بيننا علقة ومن هذا يقال برئت من الدين وفي رفع قوله براءة قولان الاول انه خبر مبتدا محذوف اي هذه براءة كان القراءة ونظيره قولك اذا نظرت الى رجل جميل والله يريد هذا جميل والله وقوله من لابتداء الغاية والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم كما تقول كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتدا وقوله من الله ورسوله صفتها وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بني تميم في الدار فان قيل ما السبب في ان نسب البراءة الى الله ورسوله ونسب المعاهدة الى المشركين قلنا قد اذن الله تعالى في معاهدة المشركين فاتفق المسلمون مع الرسول وعاهدوهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله تعالى النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما يحذرهم من ذلك وقيل لهم اعلموا ان الله ورسوله قد برئا مما عاهدتم من المشركين

المسئلة الثانية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد اليهم فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي عليه السلام العهد قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلاثة اوجه احدها ان يظهر له منهم خيانة مستورة ويخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم حتى يستووا في معرفة قطع العهد لقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون عهدهم في كل مرة والثاني ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان يقرهم الى ان يامر الله تعالى بقطع العهد بينهم فقطع لاجل الشرط والثالث ان يكون موجلا فتنقضي المدة وينقضي العهد ويكون الغرض من اظهار البراءة ان يظهر لهم انه لا يعود الى العهد وانه على عزم المحاربة والمقاتلة فاما فيما وراء هذه الاحوال الثلاثة لا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله منه بريئان ولهذا المعنى قال تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقيل ان المشركين نقضوا العهد الا اناسا منهم وهم بنو ضمرة وبنو كنانة

المسئلة الثالثة روي ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة سنة تسع وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم فلما نزلت هذه الآيات من السورة امر عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقراها عليهم فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا علي رضي الله عنه سمع ابو بكر رضي الله عنه الرغاء فوقف وقال هذا رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لحقه قال امير او مامور قال مامور ثم ساروا فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر وحدثهم عن مناسكهم وقام علي يوم النحر عند جمرة العقبة وقال يا ايها الناس اني رسول رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرا عليهم ثلاثين او اربعين آية وعن مجاهد ثلاث عشرة آية ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهد

وراء

وراء ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف واختلفوا في السبب الذي لاجله امر عليا بقراءة هذه الآية عليهم وتبليغ هذه الرسالة اليهم فقيل السبب فيه ان عادة العرب ان لا يتولى تقرير العهد ونقضه الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لجاز ان يقولوا هذا خلاف ما نعرف فينا من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا رضي الله عنه وقيل لما خص ابا بكر بتوليته امير الموسم خص عليا بهذا التبليغ تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر رضي الله عنه على الموسم وبعث عليا رضي الله عنه خليفة لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي علي رضي الله عنه خلف ابي بكر رضي الله عنه والله اعلم وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا يقرا على الناس آيات من سورة براءة فكان ابو بكر الامام وعلي المؤتم وكان ابو بكر الخطيب وعلي المستمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسابق لهم والآمر لهم ولم يكن ذلك لعلي رضي الله عنه واما قوله عليه السلام لا يبلغ عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكنه عامل العرب على ما يتعارفونه فيما بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او عاهد عهدا لم يحل ذلك العهد والعقد الا هو او رجل من اقاربه القريبين منه كاخ او عم فلهذا قال عليه السلام ذلك القول واما قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر ففيه ابحاث البحث الاول اصل السياحة الضرب في الارض والاتساع في السير والبعد عن المدن وموضع العمارة مع الاقلال من الطعام والشراب يقال للصائم سائح لانه يشبه السائح لتركه المطعم والمشرب قال المفسرون قوله فسيحوا في الارض يعني اذهبوا فيها كيف شئتم وليس ذلك للامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان وازالة الخوف يعني انتم آمنون من القتل والقتال في هذه المدة البحث الثاني قال المفسرون هذا تاجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر فمن كانت مدة عهده اكثر من اربعة اشهر حطه الى الاربعة ومن كانت مدته اقل من اربعة رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا لانفسهم ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلاثة اما الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا والثاني لئلا ينسب المسلمون الى نكث العهد والثالث اراد الله تعالى ان يعم جميع المشركين بالجهاد فعم الكل بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهود والرابع اراد النبي عليه السلام ان يحج في السنة الآتية فامر باظهار هذه البراءة لئلا يشاهد العراة البحث الخامس قال ابن الانباري قوله فسيحوا في الارض تصير وانتقل بعد ذلك فقيل لهم فسيحوا او يكون هذا رجوعا من الغيبة الى الحضور كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء **البحث الرابع** اختلفوا في هذه الاشهر الاربعة وعن الزهري ان براءة نزلت في شوال وهي اربعة اشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول وعشر من شهر ربيع الآخر وانما سميت حرما لان الاشهر الحرم انما سميت حرما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال كانت حرما وقيل انما سميت حرما لان آخر اقسام هذه المدة من الاشهر الحرم عشرين من ذي الحجة مع المحرم من الاشهر الحرم وقيل ابتداء تلك المدة كان من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع الاول لان الحج في تلك السنة كان في ذلك الوقت بسبب النسيء الذي كان فيهم ثم صار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع والدليل عليه قوله عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض واما قوله واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال ليس لعجز ولكن لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل تقديره فسيحوا عالمين انكم لا تعجزون في حال والمقصود اني امهلتكم واطلقت لكم فافعلوا كل ما امكنكم فعله من الاعداد والآلات والادوات فانكم لا تعجزون الله بل الله يعجزكم ويقهركم وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل انه لا يخاف الفوت لانكم حيث كنتم فانتم في ملك الله وسلطانه وقوله وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الآخرة وقال الزجاج هذا ضمان من الله عز وجل لنصرة المؤمنين على الكافرين والاخزاء الاذلال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح

قوله تعالى

واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب اليم

اعلم ان قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين وقوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة الاولى وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب ان يعرفه المؤمن والمشرك من حيث كان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين ان يعرفوا الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامر الله تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاذان الاعلام قال الازهري يقال آذنته اوذنه

ابدانا فالاذان اسم يقوم مقام الايذان وهو المصدر الحقيقي ومنه اذان الصلاة وقوله من الله ورسوله الى الناس اي اذان صادر من الله ورسوله واصل من الله الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان

المسئلة الثانية اختلفوا في الحج الاكبر فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد واحدى الروايتين عن علي رضي الله عنه ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطا يوم الحج الاكبر يوم النحر وهو قول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين عن علي وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير والقول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفين الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها يوم صفين ويوم الجمل يراد به الحين والزمان لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة حجة من قال يوم عرفة قوله عليه السلم الحج عرفة ولان اعظم اعمال الحج هو الوقوف بعرفة لان من ادركه فقد ادرك الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم وحجة من قال انه يوم النحر هي ان اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف والنحر والحلق والرمي وعن علي ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر قال يومك هذا خل عن دابتك وعن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من قال المراد مجموع تلك الايام فبعيد لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر فان قيل لم سمي ذلك الحج الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر الثاني انه جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه اعظم واجباته لانه اذا فات فات الحج وكذلك ان اريد به النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم بيوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مومن وكافر وطعن الاصم في هذا الوجه وقال عيد الكفار فيه سخط وهذا الطعن ضعيف لان المراد ان ذلك اليوم يوم استعظمه الطوايف وكان من وصفه بالاكبر ذلك والرابع سمي بذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك السنة والخامس الاكبر الوقوف بعرفة والاصغر النحر وهو نقل عطا ومجاهد والسادس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان باي شي كان فقال ان الله بري من المشركين ورسوله وفيه بحثان الاول لقائل ان يقول لا فرق بين قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين وبين قوله ان الله بري من المشركين ورسوله فما الفائدة في هذا التكرير والجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراءة والمقصود من هذا الكلام اعلام جميع الناس بما حصل وثبت والثاني ان المراد من الكلام الاول البراءة من العهد ومن الكلام الثاني البراءة التي هي نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل على حصول الفرق ان في البراءة الاولى بري اليهم وفي الثانية بري منهم والمقصود انه تعالى امر في اخر الاية سورة الانفال للمسلمين بان يوالي بعضهم بعضا ونبه به على انه يجب عليهم ان لا يوالوا الكفار بان يتبروا منهم فههنا بين انه تعالى كما يتولى المومنين فهو يتبرا عن المشركين ويذمهم ويلعنهم ولذلك اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراءة والوجه الثالث في الفرق انه تعالى في الكلام الاول اظهر البراءة عن المشركين الذين عهدوا وانقضوا ذلك العهد وفي هذه الاية اظهر البراءة عن المشركين من غير ان يصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب لهذه البراءة كفرهم وشركهم البحث الثاني قوله ان الله بري من المشركين فيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله بري من المشركين الا انه حذف الباء لدلالة الكلام عليه واعلم ان في رفع قوله ورسوله وجوه الاول انه رفع بالابتداء وخبره مضمر والتقدير ورسوله ايضا بري والخبر عن الله دل على الخبر عن الرسول الثاني انه عطف على المنوي في بري فان التقدير بري الله ورسوله من المشركين الثالث ان قوله ان الله رفع بالابتداء وقوله بري خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدا الاول قال صاحب الكشاف وقد قري بالنصب عطفا على اسم ان والواو بمعنى مع اي بري معه رسوله منهم وقري بالجر على الجوار وقيل على القسم والتقدير ان الله بري من المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى فان تبتم اي عن الشرك فهو خير لكم وذلك ترغيب من الله تعالى في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب لكون الله ورسوله موصوفين بالبراءة منه وان توليتم اي اعرضتم عن التوبة عن الشرك فاعلموا انكم غير معجزي وذلك وعيد عظيم لان هذا الكلام يدل على كونه تعالى قادرا على انزال اشد العذاب بهم ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم في الاخرة لكيلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص عن العذاب بل العذاب الشديد معد له يوم القيامة ولفظ البشارة هنا ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال تحيتهم الضرب واكرامهم الشتم

قوله تعالى

الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين هذا الاستثناء الى اي شي

عاد فيه وجهان الاول قال الزجاج انه عايد الى قوله براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا العهد والثاني قال صاحب الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب للمسلمين والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم فسيحوا الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم فاتموا اليهم عهدهم واعلموا انه تعالى وصفهم بامرين احدهما قوله لم ينقصوكم والثاني قوله ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول ان يقدموا على المحاربة بانفسهم ومن الثاني ان يهيجوا اقواما اخرين وينصروهم ويرغبوهم في الحرب ثم قال فاتموا اليهم عهدهم فالمعنى ان الذين عاهدوا من هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين وقوله فاتموا اليهم عهدهم اي ادوه اليهم تاما كاملا قال ابن عباس بقي لحي من كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم ان الله يحب المتقين يعني ان قضية التقوى ان لا يسوي بين القبيلين او يكون المراد ان هذه الطايفة لما اتقوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله ان يصان عهدهم ايضا عن النقض والنكث روي انه عدت بنو بكر على خزاعة في حال غيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وظاهرتهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم الخزاعي على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده [illegible]

لاهم اني ناشد محمدا ... حلف ابينا وابيك الاتلدا
ان قريشا اخلفوك الموعدا ... ونقضوا ذمامك الموكدا
هم بيتونا بالحطيم هجدا ... وقتلونا ركعا وسجدا

فقال عليه السلام نصرت ان لم انصركم وقري لم ينقضوكم بالضاد المعجمة لم ينقضوا عهدكم

قوله تعالى

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم

وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال الليث يقال سلخت الشهر اذا خرجت منه وكشف ابو الهيثم عن هذا المعنى فقال يقال اهللنا هلال شهر كذا اي دخلنا فيه ولبسناه فنحن نزداد كل ليلة الى مضي نصفه لباسا منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف منه جزءا فجزءا حتى نسلخه عن انفسنا كله فينسلخ وانشد

اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله ... كفى قاتلي سلخي الشهور واهلالي

واقول تمام البيان فيه ان الزمان محيط بالشي وظرف له ومكان الشي عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذا انسلخ الشي من جلده فقد انفصل من السطح الباطن من ذلك الجلد وذلك السطح هو مكانه في الحقيقة وكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر به ودخل في شهر اخر والسلخ اسم لانفصال الشي عن مكانه المعين فجعله ايضا اسما لانفصاله عن زمانه المعين لما بين المكان والزمان من المناسبة التامة الشديدة واما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر وهي يوم النحر الى العاشر من ربيع الاخر والمراد من كونها حرما ان الله تعالى حرم القتل والقتال فيها ثم انه بين عند انقضاء هذه الاشهر الحرم اذن في اربعة اشياء اولها قوله فاقتلوهم حيث وجدتموهم وذلك امر بقتلهم على الاطلاق في اي وقت واي مكان كان وثانيها قوله وخذوهم اي بالاسر والاخيذ الاسير وثالثها قوله واحصروهم ومعنى الحصر المنع من الخروج من محيط قال ابن عباس يريد ان تحصنوا فاحصروهم وقال الفراء حصرهم ان يمنعوا من البيت الحرام ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا ترقبته قال المفسرون المعنى اقعدوا لهم على طرق ياخذون فيها الى البيت او الى الصحراء او الى التجارة قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على ان تارك الصلاة يقتل قال انه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلاثة وهي التوبة عن الكفر واقامة الصلاة وايتاء الزكاة فعند ما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد الاقرار بهما واعتقاد وجوبهما والدليل عليه ان تارك الزكاة لا يقتل اجابوا عنه بان ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما في تارك الصلاة فقد دخله التخصيص فان قالوا لم كان حمل التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة قلنا لانه ثبت في اصول الفقه انه مهما وقع التعارض بين المجاز وبين التخصيص فان التخصيص اولى بالتحمل **المسئلة الثانية** نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه كان يقول في مانعي الزكاة لا افرق بين ما جمع الله ولعل مراده انه كان هذه الاية لانه تعالى لم ياذن بتخلية سبيلهم الا لمن تاب واقام الصلوة واتى الزكاة فاوجب مقاتلة اهل الردة لما امتنعوا من الزكاة وهذا بين ان يجحدوا وجوبها اما ان اقروا بوجوبها وامتنعوا من الدفع اليه خاصة فمن الجايز انه كان يرى مقاتلتهم من حيث امتنعوا من دفع الزكاة الى الامام وقد كان مذهبه ان ذلك معلوم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم كما يعلم ساير الشرايع الظاهرة

المسألة الثالثة قد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وروي عن الحسن ان اسيرا نادى بحيث يسمع الرسول اتوب الى الله تعالى ولا اتوب الى محمد ثلاثا فقال عليه السلام عرف الحق لاهله فارسلوه

المسألة الرابعة قوله فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل الى التصرف في مهماتهم ان الله غفور رحيم لمن تاب وامن وفيه لطيفة وهي انه تعالى ضيق عليهم جميع الخيرات والقاهم في جميع الافات ثم بين انهم لو تابوا عن الكفر واقاموا الصلوة واتوا الزكاة فقد تخلصوا عن كل تلك الافات فرجوا من فضل الله ان يكون الامر كذلك يوم القيامة ايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن الجهل والصلاة والزكاة عبارة عن تطهير القوة العملية عما لا ينبغي وذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى

قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون

في الاية مسائل المسألة الاولى في تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه ان اردنا ان ناتي الرسول صلى الله عليه وسلم بعد انقضاء هذا الاجل لسماع كلام الله او لحاجة اخرى فهل نقتل فقال علي رضي الله عنه لا ان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره اي فامنه حتى يسمع كلام الله وتقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين دل ذلك على ان حجة الله تعالى قد قامت عليهم وان ما ذكره الرسول عليه السلام قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى في ازاحة عذرهم وعلتهم وذلك يقتضي ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة على ان لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام او بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لا جرم ذكر الله تعالى هذه الاية ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه بيان ان الكافر اذا جاء طالبا للحجة والدليل او جاء طالبا لاستماع القران فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب ايصاله الى مامنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان النظر في دين الله اعلى المقامات واعلى الدرجات فان الكافر الذي صار دمه مهدرا لما اظهر من نفسه كونه طالبا للنظر والاستدلال زال ذلك الاهدار ووجب على الرسول ان يبلغه مامنه

المسألة الثانية احد مرفوع بفعل مضمر يفسره الظاهر وتقديره وان استجارك احد ولا يجوز ان يرتفع بالابتداء لان ان من عوامل الفعل لا تدخل على غيره فان قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكمة في ترك هذا الترتيب الحقيقي قلنا الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وقد بينا ان ظاهر الدليل يقتضي اباحة دم المشركين فقدم ذكره ليدل ذلك على مزيد العناية بصون دمه عن الاهدار قال الزجاج المعنى ان طلب منك احد منهم ان تجيره من القتل الى ان يسمع كلام الله فاجره

المسألة الثالثة قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان كلام الله يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل ذلك على ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان تكلم الله تعالى بهذه الحروف اما ان يكون معا او على الترتيب فان تكلم بها معا لم يحصل منها هذا الكلام المنتظم لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب فلو حصلت معا لا متعاقبة لما حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان حصلت متعاقبة لزم ان ينقضي المتقدم ويحدث المتاخر وذلك يوجب الحدوث فدل هذا على ان كلام الله تعالى محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله تعالى شيء مغاير لهذه الحروف والاصوات فهذا باطل لان الرسول ما كان يشير بقوله كلام الله الا لهذه الحروف والاصوات واما الحشوية والجهال من الناس فقالوا ثبت بهذه الاية ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات وثبت ان كلام الله تعالى قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان ذلك الكلام القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات واما ان يكون شيئا اخر مغايرا لها والاول هو قول الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لان على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا شيئا اخر يخالف ماهية هذه الحروف والاصوات لكنا نعلم بالضرورة انا عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا اخر سواها ولم ندرك بحاسة السمع امرا اخر مغايرا لها فسقط هذا الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة ان نقول المراد الذي نسمعه ليس عين كلام الله تعالى على مذهبكم لان كلام الله ليس الا الحروف والاصوات التي خلقها اولا وتلك الحروف والاصوات انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها هذا الانسان فما لزمكم علينا فهو لازم عليكم واعلم ان ابا علي الجبائي لقوة هذا الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله شيء مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب

المسألة الرابعة اعلم ان هذه الاية تدل على ان التقليد غير كاف في الدين وانه لا بد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان التقليد كافيا لوجب ان لا يمهل هذا الكافر بل يقال له اما ان تؤمن واما ان نقتلك فلما لم نقل له ذلك بل امهلناه وازلنا الخوف عنه ووجب علينا ان نبلغه مامنه

علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان التقليد في الدين غير كاف بل لا بد من الحجة والدليل فلذلك امهلناه واخرناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال اذا ثبت هذا فنقول ليس في الاية ما يدل على ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره الا بالعرف فمتى ظهر على المشرك علامات كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم يلتفت اليه والله اعلم

المسألة الخامسة المذكور في هذه الاية كونه طالبا لسماع القران فنقول يلتحق به كونه طالبا لسماع الدلائل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة بكونه غير عالم لانه قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون وكان المعنى فاجره لكونه طالبا للعلم مسترشدا للحق وكل من حصلت فيه هذه العلة وجبت اجارته

المسألة السادسة في قوله حتى يسمع كلام الله وجوه قيل اراد سماع سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد كل الدلائل وانما خص القران بالذكر لانه الكتاب الحاوي لمعظم الدلائل وفي قوله ثم ابلغه مامنه معناه اوصله الى ديار قومه التي يامنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم وقتالهم

المسألة السابعة قال الفقهاء الكافر الحربي اذا دخل دار الاسلام كان مغنوما مع ماله الا ان يدخل مستجيرا لغرض شرعي كاستماع كلام الله تعالى رجاء الاسلام او دخل لتجارة فان دخل بامان صبي او مجنون فامانهما شبهة امان فيجب تبليغه مامنه وهو ان يبلغ محروسا في نفسه وماله الى مكانه الذي هو مامن له ومن دخل منهم دار الاسلام رسولا فالرسالة له امان ومن دخل لياخذ مالا له في دار الاسلام ولماله امان فامان ماله امان له

قوله تعالى كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين

قوله كيف استفهام بمعنى الانكار كما تقول كيف يستبقى مثلك اي لا ينبغي ان يستبقى وفي الاية محذوف وتقديره كيف يكون للمشركين عهد مع اضمار الغدر فيما وقع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام لاجل انهم ما نكثوا وما نقضوا قيل انهم بنو كنانة وبنو ضمرة فتربصوا امرهم ولا تقاتلوهم فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله يحب المتقين يعني من اتقى الله يوفي بعهده لمن عاهد

قوله تعالى كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم واكثرهم فاسقون الى قوله واولئك هم المعتدون

اعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي كيف يكون لهم عهد وحالهم انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تاكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا في حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى ولا بد من تفسير الالفاظ المذكورة في الاية يقال ظهرت على فلان اي علوته وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشيء واظهر الله المسلمين على المشركين اي اعلاهم عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله ليظهره على الدين كله اي ليعليه وتحقيق القول فيه ان من غلب غيره حصلت له صفة كمال ومن كان كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص والناقص يخفي نفسه ويخفي نقصانه فصار الظهور كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم يريد ان يقدروا عليكم وقوله لا يرقبوا قال الليث رقب الانسان يرقبه رقبة ورقوبا وهو ان ينتظره ورقيب القوم حارسهم وقوله لا يرقبوا اي لم يحفظوا اما الال ففيه اقوال الاول انه العهد قال الشاعر

وجدناهم كاذبا الهم ... وذو الال والعهد لا يكذب

الثاني يعني العهد قال الفراء الال القرابة قال حسان

لعمرك ان الك من قريش ... كال السقب من رال النعام

يعني القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر

لولا بنو مالك والال مرقبة ... ومالك فيهم الالاء والشرف

يعني الحلف والرابع الال هو الله تعالى وعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لما سمع هذيانات مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج في هذا القول بان اسماء الله تعالى معلومة من القران والاخبار ولم يسمع احد يقول يا ال والخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي على ما توجبه اللغة تحديد الشيء فمن ذلك الالة الحربة واذن مؤللة والال يخرج في جميع ما فسر من العهد والقرابة السادس قال الازهري ايل من اسماء الله تعالى بالعبرانية فجاز ان يكون عرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال ماخوذ من قولهم ال يؤل الا اذا صفا ولمع ومنه الالة للمعانها واذن مؤللة مشبهة بالحربة في تحديدها وله اليل اي انين يرفع به صوته ودعت اليلها اذا ولولت فالعهد سمي الا لظهوره وصفائه من شوائب الغدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه اما قوله ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل

امر لزمك وكان بحيث لو صنعته لزمتك مذمة وقال ابو عبيدة الذمة ما يتذمم منه يعني ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم فلان اي القى عن نفسه الذم ونحوه تحنث وتأثم وتحرج اما قوله يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم اي يقولون بالسنتهم كلاما حلوا طيبا والذي في قلوبهم خلاف ذلك فانهم لا يضمرون الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سوالان السوال الاول ان الموصوفين بهذه الصفة كفار والكفار اقبح واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم بالفسق في معرض المبالغة في الذم والسوال الثاني ان الكفار كلهم فاسقون فلا يبقى لقوله واكثرهم فاسقون فائدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا خبيث النفس في دينه فالمراد هاهنا ان هولاء الكفار الذين من عادتهم نقض العهد الذين هم فاسقون في دينهم وعند اقوامهم وذلك يوجب المبالغة في الذم والجواب عن الثاني عين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند جميع الناس وفي جميع الاديان فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لا يبعد ان يكون بعض اوليك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم فاسقون حتى يخرج عن هذا الحكم اوليك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله اشتروا بايات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفين ابن حرب حلفاءه وترك حلفاء النبي عليه السلم فنقضوا العهد الذي بينهم بسبب تلك الاكلة الثاني لا يبعد ان يكون طايفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد من هذه الاية ذم اوليك اليهود وهذا اللفظ في القران كالامر المختص باليهود ونقول هذا الوجه بان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة ولو كان المراد منه المشركون لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد منه اليهود لم يكن تكرارا فكان ذلك اولى ثم قال واوليك هم المعتدون يعني يتعدون ما حده الله تعالى في دينه وما يوجبه العقد والعهد

قوله تعالى

فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين ونفصل الايات لقوم يعلمون وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ايمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون

اعلم انه تعالى لما بين حال من لا يرقب في الله الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى ما حده له بين من بعد انهم ان اقاموا الصلوة واتوا الزكاة كيف حكمهم فجمع ذلك الشي بقوله فاخوانكم في الدين وهو يفيد جملة احكام الايمان ولو شرح لطال فان قيل المعلق على الشي بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشي فهذا يقتضي انه متى لم توجد هذه الثلاثة ان لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا او كان غنيا لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكاة قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه ان المعلق على الشي بكلمة ان لا يلزم عدمه عند عدم ذلك الشي ~~ثم ازال هذا السوال ومن الناس من قال المعلق على الشي بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشي~~ فهاهنا قال المواخاة بالاسلام بين المسلمين موقوفة على فعل الصلوة والزكاة جميعا فان الله شرطها في اثبات المواخاة فمن لم يكن اهلا لوجوب الزكوة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل في الشرط الذي به يجب الاخوة وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه في الدين اراد به ما ذكره ابو بكر في حق مانعي الزكاة وهو قوله والله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما بقي في قوله فاخوانكم في الدين بحثان الاول قوله فاخوانكم في الدين قال الفرا معناه فهم اخوانكم باضمار المبتدا كقوله تعالى فان لم تعلموا اباءهم فاخوانكم اي فهم اخوانكم الثاني قال ابو حاتم قال اهل البصرة اجمعون الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة وهذا غلط يقال للاصدقاء وغير الاصدقاء اخوة واخوان قال الله تعالى انما المومنون اخوة ولم يعن النسب وقال تعالى او بيوت اخوانكم وهذا في النسب قال ابن عباس حرمت هذه الاية دماء اهل القبلة ثم قال ونفصل الايات لقوم يعلمون قال صاحب الكشاف وهذا اعتراض وقع بين الكلامين والمقصود الحث والتحريض على تامل ما فصل من احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها ثم قال وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد احكامه كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه ومنه قوله تعالى من بعد قوة انكاثا والايمان جمع يمين بمعنى الحلف والقسم وقيل للحلف يمين وهو اسم اليد لانهم كانوا يبسطون ايمانهم اذا حلفوا او تحالفوا وقيل سمي القسم يمينا ليمن البر فيه فقوله وان نكثوا ايمانهم اي نقضوا عهودهم وفيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم لعهد الرسول والثاني ان المراد حمل العهد على الاسلام بعد الايمان وكذلك قرا بعضهم وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم والاول اولى للقراة المشهورة ولان الاية وردت في ناقضي العهد لانه تعالى صنفهم صنفين فاذا امن منهم من تاب لم يبق الا من اقام على نقض عهده وقوله وطعنوا في دينكم يقال طعنه بالرمح يطعنه وطعن بالقول السيي يطعن قال الليث وبعضهم يطعن بالرمح ويطعن بالقول ففرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه ثم قال فقاتلوا

ايمة

ايمة الكفر اي متى فعلوا ذلك فافعلوا هذا وفيه مسايل

المسئلة الاولى

قرا نافع وابن كثير وابو عمرو ايمة بهمزة واحدة غير ممدودة وبعدها ياء مكسورة خفيفة بين بين والباقون بهمزتين على التحقيق قال الزجاج الاصل في ايمة ائممة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة لكن الميمان اذا اجتمعا ادغمت الاولى في الثانية والقيت حركتها في الهمزة فصارت ائمة فابدل من الهمزة المكسورة الياء لكراهة اجتماع الهمزتين في كلمة واحدة هذا هو الاختيار عند جميع النحويين اذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظ ايمة بهمزة بعدها همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة والياء اما تحقيق الهمزتين فقراة مشهورة وان لم تكن مقبولة عند البصريين واما التصريح بالياء فليس بقراة ولا يجوز ان يكون قراة ومن صرح بها فهو لاحن محرف

المسئلة الثانية

قوله فقاتلوا ايمة الكفر معناه فقاتلوا الكافرين الكفار باسرهم الا انه تعالى خص الايمة والسادة منهم بالذكر لانهم هم الذين يحرضون الاتباع على هذه الاعمال الباطلة

المسئلة الثالثة

قال الزجاج هذه الاية توجب قتل الذمي اذا اظهر الطعن في الاسلام لان عهده مشروط بان لا يطعن فقد نكث وانتقض عهده ثم قال تعالى انهم لا ايمان لهم قرا ابن عامر لا ايمان لهم بكسر الالف ولها وجهان احدهما لا امان لهم اي لا تومنوهم فيكون مصدرا من الامان الذي هو ضد الاخافة والثاني انهم كفرة لا ايمان لهم اي لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة وهو جمع يمين ومعناه لا ايمان لهم على الحقيقة وايمانهم ليست بايمان وبه تمسك ابو حنيفة في ان يمين الكافر لا يكون يمينا وعند الشافعي يمينهم يمين ومعنى هذه الاية عنده انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها ليست بايمان والدليل على ان ايمانهم ايمان انه تعالى وصفها بالنكث في قوله وان نكثوا ايمانهم انه تعالى وصفها ولو لم يكن منعقدا لما صح وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو متعلق بقوله فقاتلوا ايمة الكفر اي ليكن غرضكم في مقاتلتهم بعد ما وجد منهم ما وجد من العظايم ان يكون المقاتلة سببا في انتهائهم عما هم عليه من الكفر وهذا في غاية كرم الله تعالى وفضله على الانسان

قوله تعالى

الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدؤكم اول مرة اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مومنين

اعلم انه تعالى لما قال فقاتلوا ايمة الكفر اتبعه بذكر السبب الذي يبعثهم على مقاتلتهم فقال الا تقاتلون قوما نكثوا واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اسباب كل واحد منها يوجب مقاتلتهم لو انفرد فكيف بها حال الاجتماع احدها نكثهم العهد وكل المفسرين حمله على نقض العهد قال ابن اسحق والسدي والكلبي نزلت في كفار مكة نكثوا ايمانهم بعد عهد الحديبية واعانوا بكرا على خزاعة وهذه الاية تدل على ان قتال الناكثين اولى من قتال غيرهم من الكفار ليكون ذلك زجرا لغيرهم والثاني وهموا باخراج الرسول فان هذا من اوكد ما يجب القتال لاجله واختلفوا فيه فقال بعضهم المراد اخراجه من مكة حين هاجر وقال بعضهم بل المراد من المدينة لما اقدموا عليه من المشورة والاجتماع على قصده بالقتل وقال اخرون بل هموا باخراجه من حيث اقدموا على ما يدعوه الى الخروج وهو نقض العهد واعانة اعدايهم فاضيف الاخراج اليهم توسعا بما وقع منهم من الامور الداعية اليه وقوله وهموا باخراج الرسول اما الفعل واما العزم عليه وان لم يوجد ذلك الفعل بتمامه والثالث قوله وهم بدؤكم اول مرة يعني بالقتال يوم بدر لانهم حين سلم العير قالوا لا ننصرف حتى نستاصل محمدا ومن معه والقول الثاني اراد انهم قاتلوا حلفاء خزاعة فبدؤوا بنقض العهد وهذا قول الاكثرين وانما قال بدؤكم تنبيها على ان البادي اظلم ولما شرح تعالى هذه الموجبات الثلاثة زاد فيها فقال اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مومنين وهذا الكلام يقوي داعية القتال من وجوه الاول ان تعديد الموجبات القوية وتفصيلها مما يقوي هذه الداعية والثاني انك اذا قلت للرجل الحمسي خصمك كان ذلك تحريكا منه لانه يستنكف ان ينسب الى كونه خايفا من خصمه والثالث ان قوله فالله احق ان تخشوه يفيد ذلك كانه قيل ان كنت تخشى احدا فالله احق ان تخشاه لكونه في غاية القدرة والكبرياء والجلالة والعقاب المتوقع منهم غايته القتل اما المتوقع من الله تعالى فالعقاب الشديد في القيامة والذم اللازم في الدنيا والرابع ان قوله ان كنتم مومنين معناه انكم ان كنتم مومنين بالايمان وجب عليكم ان تقدموا على هذه المقاتلة ومعناه انكم ان لم تقدموا عليها وجب ان لا تكونوا مومنين فثبت ان هذا الكلام اشتمل على سبعة انواع من الامور التي تحملهم على مقاتلة الكفار الناقضين للعهد بقي في الاية بحثان البحث الاول حكى الواحدي عن اهل المعاني انهم قالوا اذا قلت لا تفعل كذا فانما تستعمل ذلك في فعل تقدر وجوده واذا قلت الست تفعل فانما تقول ذلك في فعل تحقق وجوده والفرق بينهما ان لا ينفي بها المستقبل فاذا دخلت عليها الالف صار تحضيضا على فعل ما يستقبل والست انما تستعمل في الحال البحث الثاني نقل عن ابن عباس انه قال قوله الا تقاتلون قوما ترغيب في فتح مكة وقوله نكثوا ايمانهم اي عهدهم قريشا حين اعانوا بني الديل بن بكر على خزاعة حلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر الله تعالى رسوله عليه السلم ان يسير اليهم بنصر خزاعة ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك وامر الناس ان يتجهزوا الى مكة وابو سفيان عندهم قد بالروم فرجع وقدم

المدينة ودخل على فاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم تستخبرها فابت وقال ذلك للحسن والحسين فابتا فخاطب ابا بكر ثم خاطب عمر يتشدد ثم خاطب عليا فلم يجبه فاستجار بالعباس وكان مصاحبا له فاجاره واجازه الرسول صلى الله عليه وسلم لاجارته وخلى سبيله فقال العباس يا رسول الله ان ابا سفين فيه ابهة فاجعل له شيئا فقال من دخل دار ابي سفين فهو امن فعاد الى مكة ونادى من دخل داري فهو امن فقاموا اليه وضربوه ضربا شديدا وحصل الفتح عند ذلك فهذا ما قاله ابن عباس وقال الحسن لا يجوز ان يكون المراد منه ذلك لان سورة براءة نزلت بعد فتح مكة بسنة ويميز حق هذا الباب من باطله لا يعرف الا بالاخبار البحث الثالث قال ابو بكر الاصم دلت هذه الاية على انهم كرهوا هذا القتال كقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم فامنهم الله تعالى بهذه الايات قال القاضي انه تعالى قد يحث على فعل الواجب من لا يكون كارها له ولا مقصرا فيه فان اراد ان مثل هذا التحريض على الجهاد لكيلا يحصل الكره الذي لولا هذا التحريض كان يقع البحث الرابع دلت هذه الاية على ان المومن يجب ان يخشى ربه وان لا يخشى احدا سواه

قوله تعالى

قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم

اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى الا تقاتلون قوما وذكر عقيبه سبعة اشيا كل واحد منها يوجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى في هذه الاية اعاد الامر بالقتال وذكر في ذلك القتال خمسة انواع من الفوائد كل واحد منها يعظم موقعه اذا انفرد فكيف بها اذا اجتمعت فاولها قوله يعذبهم الله بايديكم وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى يعذب الكافر فان شاء عجله في الدنيا وان شاء اخره الى الاخرة البحث الثاني ان المراد من هذا التعذيب القتل تارة والاسر اخرى واغتنام الاحوال ثالثا فيدخل فيه كل ما ذكرناه فان قالوا اليس انه تعالى قال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم فكيف قال ههنا يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستيصال والمراد من قوله يعذبهم الله بايديكم عذاب القتل والحرب والفرق بين البابين ان عذاب الاستيصال قد يتعدى الى غير المذنب وان كان في حقه سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنب البحث الثالث احتج اصحابنا على قولنا بان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله يعذبهم الله بايديكم فان المراد من هذا التعذيب القتل والاسر وظاهر النص يدل على ان ذلك القتل والاسر فعل الله تعالى الا انه تعالى يدخله في الوجود على ايدي العباد وهو صريح قولنا ومذهبنا اجاب الجبائي عنه فقال لو جاز ان يقال انه تعالى يعذب الكفار بايدي المومنين لجاز ان يقال انه يعذب المومنين بايدي الكفار ولجاز ان يقال انه يكذب انبياءه على السنة الكفار ويلعن المومنين على السنتهم لانه تعالى خالق لذلك فلما لم يجز ذلك عند المجبرة علم انه تعالى لم يخلق اعمال العباد وانما نسب ما ذكرناه الى نفسه على سبيل التوسع من حيث انه حصل بامره والطافه كما نضيف جميع الطاعات اليه بهذا التفسير واجاب اصحابنا عنه فقالوا ان الذي الزمتموه علينا فالامر كذلك الا انا لا نقوله باللسان كما نعلم انه تعالى هو الخالق لجميع الاجسام ثم انا لا نقول يا خالق الابوال والعذرات ويا مكون الخنافس والديدان فكذا ههنا وايضا انتم توافقونا على ان الزنا واللواطة وسائر القبائح يا دافع الموانع عنها فكذا ههنا واما قوله المراد الاقدار والاذن فنقول هذا صرف الكلام عن ظاهره وذلك لا يجوز الا لدليل قاهر والدليل القاهر من جانبنا ههنا فان الفعل لا يصدر الا عند الداعية الخالصة وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى وثانيها قوله تعالى ويخزهم ومعناه ما نزل بهم من الذل والهوان حيث شاهدوا انفسهم مقهورين في ايدي المومنين ذليلين مهانين قال الواحدي قوله ويخزهم اي بعد قتلكم اياهم وهذا يدل على ان هذا الاخزاء انما وقع بهم في الاخرة وهذا ضعيف لما بينا ان الاخزاء حاصل في الدنيا وثالثها قوله وينصركم عليهم والمعنى انه انما حصل الخزي لهم بسبب كونهم مقهورين فقد حصل النصر للمسلمين بسبب كونهم قاهرين فان قالوا لما كان حصول ذلك الخزي مستلزما لحصول هذا كان افراده بالذكر عبثا فنقول ليس الامر كذلك لانه ليس من المحتمل ان يحصل الخزي لهم من جهة المومنين الا ان المومنين يحصل لهم آفة بسبب اخر فلما قال وينصركم عليهم دل على انهم ينتفعون بعز النصر والفتح والظفر ورابعها قوله ويشف صدور قوم مومنين وقد ذكرنا ان خزاعة اسلموا فاعانت قريش بني بكر عليهم حتى نكلوا بهم فشفى الله صدورهم من بني بكر ومن المعلوم ان من طال تاذيه من خصمه ثم مكنه الله منه على احسن الوجوه فانه يعظم سروره به ويصير ذلك سببا لقوة النفس وثبات العزيمة وخامسها ويذهب غيظ قلوبهم ولقائل ان يقول قوله ويشف صدور قوم مومنين معناه يشفي من الم الغيظ وهذا هو عين ذهاب الغيظ فكان قوله ويذهب غيظ قلوبهم تكرارا والجواب انه تعالى كان وعدهم بحصول هذا الفتح وكانوا في زحمة الانتظار كما قيل الانتظار الموت الاحمر

فتشفي

فتشفي صدورهم عن زحمة الانتظار وعلى هذا الوجه يظهر الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مومنين وبين قوله ويذهب غيظ قلوبهم فهذه هي المنافع الخمسة التي ذكرناها في هذا القتال وكلها ترجع الى تسكين الدواعي الناشئة من القوة الغضبية وهي التشفي ودرك الثار وازالة الغيظ ولم يذكر تعالى فيها وجدان الاموال والفوز بالمطاعم والمشارب وذلك لان العرب قوم جبلوا على الحمية والانفة فرغبهم في هذه المعاني لكونها لائقة بطباعهم بقي ههنا مباحث البحث الاول هذه الاوصاف مناسبة لفتح مكة لان الذي جرى في تلك الواقعة مشاكلة لهذه الاحوال ولهذه المعاني جاز ان يقال الاية واردة فيه البحث الثاني الاية دالة على المعجزة لانه تعالى اخبر عن حصول هذه الاحوال وقد وقعت موافقة لهذه الاخبار فيكون ذلك اخبارا عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز البحث الثالث هذه الاية تدل على كون الصحابة مومنين في علم الله تعالى ايمانا حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوة من الغضب على الكفار ومن الحمية لاجل الدين ومن الرغبة الشديدة في علو دين الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل الا في قلوب المومنين واعلم ان وصف الله تعالى اياهم بذلك لا ينافي كونهم موصوفين بالرحمة والرافة فانه تعالى قال في صفتهم اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وقال ايضا اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم قال تعالى ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا مذكور على سبيل الاستيناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله قاتلوهم لان قوله ويتوب الله على من يشاء لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار قالوا ونظيره فان يشا الله يختم على قلبك ثم تم الكلام ههنا ثم استانف فقال ويمحو الله الباطل ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جزاء لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة فربما شق ذلك على بعضهم على ما ذهب اليه الاصم فاذا اقدموا على المقاتلة صار ذلك العمل جاريا مجرى التوبة عن ذلك الكراهة الثاني ان حصول النصر والظفر انعام عظيم والعبد اذا شاهد توالي نعم الله تعالى لم يبعد ان يصير ذلك داعيا له الى التوبة عن جميع الذنوب الثالث انه اذا حصل النصر والظفر والفتح وكثرة الاموال والنعم فكانت لذة تطلب بالطريق الحرام فان عند حصول المال والجاه يمكن تحصيلها بطريق حلال فيصير كثرة المال والجاه داعيا الى التوبة من هذه الوجوه الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى الدنيا ولذاتها واذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان واراد الله به خيرا عرف ان لذاتها حقيرة يسيرة فحينئذ يصير الدنيا حقيرة في عينه فيصير ذلك سببا لانقباض النفس عن الدنيا وهذا هو احد الوجوه المذكورة في تفسير قوله تعالى حكاية عن سليمان هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي يعني ان بعد حصول هذا الملك الذي هو اعظم الممالك لا حاصل للدنيا ولا فائدة في لذاتها وشهواتها فحينئذ يعرض القلب عن الدنيا ولا يقيم لها وزنا فثبت ان حصول المقاتلة يفضي الى المنافع الخمسة المذكورة وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة فكانت التوبة متعلقة بتلك المقاتلة وانما قال على من يشاء لان وجدان الدنيا وانفتاح ابوابها على الانسان قد يصير سببا لانقباض القلب عن الدنيا وذلك في حق من اراد الله به الخير وقد يصير سببا لاستغراق القلب الانسان فيها وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها عن سبيل الله فلما اختلف الامر على الوجه الذي ذكرناه فلهذا قال ويتوب الله على من يشاء ثم قال والله عليم اي بما يعمل ويفعل في ملكه وملكوته حكيم اي مصيب في احكامه

قوله تعالى

ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المومنين وليجة والله خبير بما تعملون

واعلم ان الايات المتقدمة كانت ترغيبا في الجهاد والمقصود من هذه الاية مزيد بيان في الترغيب وفيه مسائل

المسألة الاولى قال الفراء قوله ام من الاستفهام الذي يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء لكان بالالف او بهل

المسألة الثانية قال ابو عبيدة كل شيء ادخلته في شيء ليس منه فهو وليجة واصله من الولوج فالداخل الذي يكون في القوم وليس منهم وليجة فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة من دخل قال الواحدي يقال هو وليجة للواحد والجمع

المسألة الثالثة المقصود من الاية بيان ان المكلف في هذه الواقعة لا يتخلص عن العقاب الا عند حصول امرين الاول ان يعلم الله الذين جاهدوا منهم وذكر العلم والمراد منه المعلوم والمراد ان يصدر الجهاد عنهم الا انه انما كان وجود الشيء يلزمه معلوم الوجود عند الله لا جرم جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الاية على انه تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده واعلم ان ظاهر الاية وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المومنين وليجة والمقصود من ذكر هذا الشرط ان المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمومنين فبين الله تعالى انه لا يتركهم الا اذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق والرياء والتودد الى الكفار وابطال ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال فقط بل الغرض ان يوتى به انقيادا لامر الله ولحكمه

وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب رضوان الله تعالى فحينئذ يحصل به الانتفاع واما الاقدام على القتال لسائر الاغراض فذلك مما لا يفيد اصلا ثم قال والله خبير بما تعملون اي عالم بنياتهم واغراضهم مطلع عليها لا يخفى عليه منها شيء فيجب على الانسان ان يبالغ في امر النية ورعاية القلب قال ابن عباس ان الله لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر ولا الظاهر خلاف الباطن وانما يريد الله تعالى من خلقه الاستقامة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ولما فرض القتال تبين المنافق من غيره وتميز من يوالي المؤمنين ممن يعاديهم

قوله تعالى

ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين

اعلم انه تعالى بدأ السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في ايجاب ذلك وذكر من انواع فضائحهم وقبائحهم ما يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا بها في ان هذه البراءة غير جائزة وانه يجب ان تكون المخالطة والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره في هذه الآية وذلك انهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس يوم بدر اقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله وقطيعة الرحم واغلظ له علي وقال الكم محاسن فقال نعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا على العباس ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

عمارة المسجد قسمان اما لزومها وكثرة اتيانها يقال فلان يعمر مسجد فلان اذا اكثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة في البناء فان كان المراد هو البناء كان المعنى انه ليس للكافر ان يقدم على مرمة المسجد وانما لم يجز له ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس في الحكم لقوله تعالى انما المشركون نجس وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد تلويث للمسجد وذلك قد يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب المنة على المسلمين

المسئلة الثانية

قرأ ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابي عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وحجة من قرأ على لفظ الجمع وجوه الاول ان يراد المسجد الحرام وانما قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها وامامها فعامره كعامر جميع المساجد والثاني ان يقول ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله ومعناه ما كان للمشركين ان يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فاولى ان لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو اشرف المساجد واعظمها الثالث قال الفراء العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد اما وضع الواحد مكان الجمع ففي قولهم فلان كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد ففي قولهم فلان يجالس الملوك مع انه لا يجالس الا ملكا واحدا الرابع ان المسجد موضع السجود وكل بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد

المسئلة الثالثة

قال الواحدي دلت هذه الآية على ان الكفار ممنوعون من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى بها لم تقبل وصيته ويمنع عن دخول المساجد وان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخل باذن لم يعزر والاولى تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف في المسجد وهم كفار وشد ثمامة بن اثال في سارية من سواري المسجد وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر قال الزجاج قوله شاهدين حال والمعنى ما كان لهم ان يعمروا المساجد حال كونهم شاهدين على انفسهم بالكفر وذكروا في تفسير هذه الشهادة وجوها الاول وهو الاصح انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القرآن وانكار نبوة محمد عليه السلام وكل ذلك كفر فمن يشهد على نفسه بهذه الاشياء فقد شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا على انفسهم بكونهم كافرين الثاني قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هو ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي يقول يهودي وعابد الوثن يقول انا عابد الوثن وهذا الوجه انما يصح على ما ذكرناه في الوجه الاول الثالث ان الغلاة كانوا يقولون كفرنا بدين محمد عليه السلام وبالقرآن فلعل المراد ذلك الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف عليها بثياب عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام فهذا هو شهادتهم على انفسهم بالشرك الخامس انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد

انهم

انهم يشهدون على الرسول بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي هذا الوجه عدول عن الحقيقة وانما يجوز المصير اليه لو تعذر اجراء اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا المجاز قال مولانا مصنف الكتاب رضي الله عنه لو قرأ احد من السلف شاهدين على انفسهم بالكفر من قولك زيد نفيس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول فيه عن الظاهر ثم قال اولئك حبطت اعمالهم والمراد منه ما هو الفصل الحق في هذا الكتاب وهو انه ان كان قد صدر منهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء فلا يبقى لشيء منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا نعيده ثم قال وفي النار هم خالدون وهو اشارة الى كونهم مخلدين في النار واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار من وجهين الاول ان قوله وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت ان الخلود لا يحصل الا للكافر الثاني انه تعالى جعل الخلود في النار جزاء للكفار عن كفرهم فلو كان هذا الحكم ثابتا لغير الكافر لما صح تهديد الكافر به ثم انه تعالى لما بين ان الكافر ليس له ان يشتغل بعمارة المسجد بين ان المشتغل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربعة فقال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وانما قلنا انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد الله فيه فما لم يكن مؤمنا بالله امتنع ان يبني موضعا يعبد الله فيه وانما قلنا انه لا بد من ان يكون مؤمنا باليوم الآخر لان الاشتغال بعبادة الله تعالى انما يفيد في القيامة فمن انكر القيامة لم يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن بناء لعبادة الله تعالى فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى رسالة الله طلبا للرياسة والملك فههنا ذكر الايمان بالله واليوم الآخر وترك ذكر النبوة كأنه يقول مطلوبي من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدأ والمعاد فذكر المقصود الاصلي وحذف ذكر النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلوب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني انه لما ذكر الصلاة والصلاة لا تتم الا بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر النبوة كان ذلك كافيا الثالث انه ذكر الصلاة والمفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق من الصلاة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي كان يأتي بها محمد عليه السلام فكان ذكر الصلاة دليلا على النبوة من هذا الوجه الصفة الثانية قوله واقام الصلاة والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بناء المساجد اقامة الصلوات فالانسان ما لم يكن مقرا بوجوب الصلاة امتنع ان يقدم على بناء المساجد الصفة الثالثة قوله وآتى الزكاة واعلم ان الاعتبار باقامة الصلاة وايتاء الزكاة في عمارة المسجد كأنه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحرام الحضور فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما للصلاة فانه يحضر في المسجد فتحصل عمارة المسجد واذا كان مؤتيا للزكاة فانه يحضر في المسجد طوائف الفقراء والمساكين لطلب اخذ الزكاة فتحصل عمارة المسجد اما اذا حملنا العمارة على مصالح البناء فايتاء الزكاة معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكاة واجب وبناء المسجد نافلة والانسان ما لم يفرغ عن الواجب لم يشتغل بالنافلة والظاهر ان الانسان ما لم يكن مؤديا للزكاة لم يشتغل ببناء المساجد الصفة الرابعة قوله تعالى ولم يخش الا الله وفيه وجوه الاول ان ابا بكر رضي الله عنه بنى في اول الاسلام على باب داره مسجدا وكان يصلي فيه ويقرأ القرآن والكفار يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس من بناء المسجد الا انه لا يلتفت اليهم ولا يخشاهم ولكنه يبني المسجد للخوف من الله الثاني يحتمل ان يكون المراد منه ان يبني المسجد لا لاجل الرياء والسمعة وان يقال ان فلانا بنى مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد طلب رضوان الله ولمجرد نصرة دين الله فان قيل كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخاف الظلمة والمفسدين قلنا المراد من هذه الخشية الخوف والتقوى في باب الدين وان لا يختار على رضا الله تعالى رضا غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب صونه عن غير العبادة فيدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا عن النبي صلى الله عليه وسلم يأتي في آخر الزمان ناس من امتي يأتون المساجد فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة وفي الحديث الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهيمة الحشيش قال عليه السلام قال الله تعالى ان بيوتي في الارض المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زائره وعنه عليه السلام من الف المسجد الفه الله وعنه عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من اسرج في مسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوؤه وهذه الاحاديث نقلها صاحب الكشاف ثم لما ذكر هذه الاوصاف قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون عسى من الله واجب لكونه متعاليا عن الشك والتردد والثاني قال ابو مسلم عسى ههنا راجع الى العباد وهو يفيد الرجاء وكان المعنى ان الذين يأتون بهذه الطاعات انما يأتون بها

على رجاء الفوز بالاهتداء كقوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على الفوز بالثواب لانه يجوز على نفسه انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة في حصول القبول والثالث وهو احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان المراد منه تبعيد المشركين عن مواقف الاهتداء وحسم اطماعهم والانتفاع باعمالهم التي استعظموها وافتخروا بها فانه تعالى بين ان الذين آمنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرائع وضموا اليه الخشية من الله فهؤلاء صار حصول الاهتداء لهم دائرا بين لعل وعسى فما بال هؤلاء الكفار يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون بفوزهم بخير من عند الله وفي هذا الكلام ونحوه لطف بالمؤمنين في ترجيح الخشية على الرجاء

قوله تعالى أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين

ذكر المفسرون اقوالا في نزول الآية قال ابن عباس في بعض الروايات عنه ان عليا لما اغلظ الكلام للعباس قال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الآية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن سقاة الحجيج وعمارة المسجد الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت اليهود لهم انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس رضي الله عنهما بعد اسلامه يا عم الا تهاجرون الا تلحقون برسول الله فقال الست في افضل من الهجرة اسقي حاج بيت الله واعمر المسجد الحرام فلما نزلت هذه الآية قال ما اراني الا تارك سقايتنا فقال عليه السلام اقيموا على سقايتكم فان لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة وشيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت بيدي مفاتحه ولو اردت بت فيه قال العباس وعلي انا صاحب السقاية والقائم عليها قال علي انا صاحب الجهاد فانزل الله تعالى هذه الآية قال المصنف رضي الله عنه حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال هذه الآية مفاضلة جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكافرين اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد احتجوا بقوله تعالى بعد هذه الآية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة عند الله وذلك لا يليق الا بالمؤمنين وسنجيب عن هذا الكلام اذا انتهينا اليه واما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى كمن آمن بالله وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من آمن بالله وهذا هو الاقرب عندي وتقريره ان نقول انا قد فصلنا في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله ان العباس احتج على فضائل نفسه بانه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجاب الله تعالى عنه بوجهين الاول ما بين في الآية الاولى ان عمارة المسجد انما توجب الفضيلة اذا كانت صادرة عن المؤمنين اما اذا كانت صادرة عن الكافر فلا فائدة فيها البتة والوجه الثاني من الجواب ما ذكره في هذه الآية وهو ان يقال هب انا سلمنا ان عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج توجب نوعا من انواع الفضيلة الا انها بالنسبة الى الايمان بالله والجهاد خطأ لانه تقتضي مقابلة الشيء الشريف الرفيع جدا بالشيء الحقير النازل جدا وانه باطل فهذا هو الوجه في تخريج هذه الآية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الآية بما قبلها

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من سقى وعمر كالصيانة والديانة واعلم ان السقاية والعمارة فعل وقوله من آمن بالله اشارة الى الفاعل وظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات وانه محال فلا بد من التأويل وهو من وجهين الاول ان نقول التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله ويقويه قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان نقول التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن بالله ونظيره قوله تعالى ليس البر ان تولوا الى قوله ولكن البر من آمن بالله

المسألة الثالثة قال الحسن رحمه الله كانت السقاية بنبيذ زبيب وعن عمر انه وجد نبيذ السقاية من الزبيب شديدا فكسره بالماء وقال اذا اشتد عليكم فاكسروا منه بالماء واما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة جدرانه ولما ذكر تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما نفى المساواة بينهما لا يبعد ان الراجح من هو نبه على الراجح بقوله والله لا يهدي القوم الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون لانفسهم لانهم خلقوا للايمان وهم رضوا بالكفر وكانوا ظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وايضا ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما

قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا ان الله عنده اجر عظيم

واعلم انه تعالى لما ذكر ترجيح الايمان والجهاد على السقاية

وعمارة

وعمارة المسجد على طريق الرمز ثم اتبعه بذكر هذا الترجيح على التصريح في هذه الآية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة كان اعظم درجة عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الاربعة هي هذه فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله بالمال ورابعها الجهاد بالنفس وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربعة في غاية الجلالة والرفعة لان الانسان ليس له الا مجموع امور ثلاثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل فيه الايمان فقد وصل الى مراتب السعادات اللائقة بها واما البدن والمال فبسبب الهجرة وقعا في النقصان وبسبب الاشتغال بالجهاد صارا معرضين للهلاك والبطلان ولا شك ان النفس والمال محبوب الانسان والانسان لا يعرض عن محبوبه الا للفوز بمحبوب اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اثر عندهم من النفس والمال والا لما رجحوا جانب الآخرة على جانب النفس والمال ولما رضوا باهدار النفس والمال لطلب رضا الله فثبت ان عند حصول الصفات الاربعة صار الانسان واصلا الى آخر درجات البشرية واول مراتب الملائكة واي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة لمجرد الاقتداء بالآباء والاسلاف ولطلب الرياسة والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون واعلم انه تعالى لم يقل اعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بسبب النسبة اليهم ولما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على انهم افضل من كل من سواهم على الاطلاق لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان في قوله عند الله يدل على ان المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمكان وعند هذا يلوح ان الملائكة لما حصلت لهم منقبة العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فلذلك الارواح القدسية البشرية اذا تطهرت عن دنس الاوصاف البدنية والقاذورات الجسدانية اشرقت بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وترقت من العبدية الى العندية بل كانه لا كمال في العبدية الا مشاهدة حقيقة العندية ولذلك قال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان قيل لما اخبرتم ان هذه الصفات كانت بين المسلمين والكافرين فكيف قال في وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لانفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله ونظيره قوله تعالى آلله خير اما يشركون وقوله اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد ان اولئك اعظم درجة من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا افضل من المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى الثالث اولى ان يكون المراد ان المؤمن المهاجر المجاهد افضل ممن على السقاية والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة من اعمال الخير وانما بطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان قيام الكفر الذي هو اعظم الجنايات مع ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما بين ان الموصوفين بالايمان والهجرة اعظم درجة عند الله بين تعالى انهم هم الفائزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفائزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة اليها بقوله تعالى عند ربهم وهي درجة العندية وذلك لان من آمن بالله وعرفه فقد بقي قلبه ملتفتا الى الدنيا وعند هذا يحتاج الى ازالة حب الدنيا عن جوهر الروح وازالة حب الدنيا لا يتم الا بالتفريق بين النفس وبين لذات الدنيا فاذا ادرك التفريق وانقضت ملكة حب الدنيا بهذا التفريق والتقصير يحصلان بالهجرة ثم انه لا بد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معايبها وصورتها في عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد لانه تعريض للنفس والمال للهلاك والبوار ولولا انه استحقر الدنيا والا لما فعل ذلك وهذا تمام ما قاله بعض المحققين وهو ان العرفان مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض ثم عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتها يحصل بذل النفس والمال فيصير الانسان شهيدا مشاهدا لعالم الجلال مكاشفا بنور الجلال مشهودا له بقوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه البشارة اشتملت على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدأ فيها بالاشرف نازلا الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة على طريق المتكلمين واخرى على طريقة العارفين اما الاول فنقول فالمرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان وهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله تعالى وقوله وجنات لهم اشارة الى حصول المنافع العظيمة وقوله لهم فيها نعيم اشارة الى كون المنافع خالصة عن الكدورات لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى عبر عن دوامها بثلاث عبارات اولها مقيم وثانيها قوله خالدين فيها وثالثها قوله ابدا فحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى يبشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك

وصل

هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كاملا في الدرجة عالي المرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الاربعة
من المتكلمين من قال قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان المراد خيرات الدنيا ورضوان هم المراد منه كقوله تعالى راضيا عنهم حال
كونهم في الحيوة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه المنافع وقوله فيها نعيم مقيم المراد كون تلك النعم خالصة وقوله مقيم خالدين
فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصولهما في الثواب واما تفسير
هذه الاية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الاية قوله يبشرهم ربهم
واعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح بها لا من حيث هي بل من حيث
ان المنعم خصه بها وشرفه بها وان عجز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين القسمين فتامل فيما اذا كان العبد واقفا في حضرة السلطان
الاعظم وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته فاذا رمى ذلك السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها وذلك الفرح
العظيم ما حصل بسبب حصول التفاحة وانما حصل بسبب ان ذلك السلطان خصه بذلك الاكرام وكذا ههنا قوله يبشرهم ربهم
برحمة منه ورضوان منهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك الرحمة وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا
المقام يحصل فيه ايضا درجات فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحم ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا بالمولى
لانه هو وذلك لان العبد ما دام يكون مشغولا بالحق من حيث انه راحم فهو غير مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا
تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في بحر نور الحق وغفل عن المحبة والمحنة والنعمة والنقمة والبلاء والالاء والمحققون
وقفوا عنده قوله يبشرهم ربهم فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم به وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومنهم من لم يصل الى تلك الدرجة العالية
فلا تقنع نفسه الا بالمجموع فقوله يبشرهم ربهم برحمة فلا نعرف ان الاستبشار بسماع قوله ربهم كيف يكون بل انما يستبشرون بمجموع كونه
مبشرا بالرحمة والمرتبة الثالثة هي ان يكون استبشاره بالرحمة وهذه المرتبة هي النازلة عند المحققين

واللطيفة الثانية من لطائف هذه الاية انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة
لا تكون الا بالرحمة والاحسان والثانية ان بشارة كل احد يجب ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب
ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها وتتقاصر الافهام عن نعتها والثالث انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو
مشتق من التربية كانه قيل هو الذي رباكم في الدنيا بالنعم التي لا حد لها ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية وسعادات كاملة والرابع
انه قال ربهم فاضاف نفسه اليهم وما اضافهم الى نفسه والخامسة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر نفسه فقال يبشرهم ربهم والسادسة
ان البشارة هو الاخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع اما لو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء
قالوا ان رجلا قال من بشرني من عبيدي بقدوم ولدي فهو حر فاول من اخبره بذلك الخبر يعتق والذين يخبرون به بعده لا يعتقون واذا
كان الامر كذلك فقوله يبشرهم ربهم لا بد وان يكون اخبارا عن حصول مرتبة السعادات ما عرفوها قبل ذلك وجميع لذات الجنة وخيراتها
وطيباتها قد عرفوه في الدنيا من القران والاخبار عن حصولها بشارة فلا بد وان يكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل
العقول الى وصفها البتة رزقنا الله الوصول اليها بفضله واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشيء الذي يبشرهم به
وهو امور اولها قوله برحمة منه وثانيها قوله ورضوان وانا اظن والعلم عند الله تعالى ان المراد بهذين الامرين ما ذكره
في قوله ارجعي الى ربك راضية مرضية والرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله وذلك لان من حصلت له هذه الحالة كان نظره
الى المنعم والمبلي لا على النعمة والبلاء ومن كان نظره على المبلي والمنعم لم يتغير حاله لان المنعم والمبلي منزه عن التغير والحالة
الحاصلة بسببه تكون منزهة عن التغير اما من كان طالبا لحصة النفس كان ابدا في التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى الغم
ومن الراحة الى الجراحة ومن اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا بقضاء الله فقوله
يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان هو انه يزول عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضائه ثم انه تعالى
يصير راضيا وهو قوله ورضوان وعند هؤلاء يصير هاتان الحالتان هما المذكورتان في قوله راضية مرضية وهذه هي الجنة
الروحانية النورانية العقلية القدسية الالهية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الجنة العالية المقدسة ذكر الجنة الجسمانية
وهي قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وقد سبق تفسير هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده
اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه الاحوال ولنختم هذا الفصل ببيان ان اصحابنا يقولون ان الخلود يدل على طول
المكث ولا يدل على التابيد واحتجوا على قولهم في هذا الباب بهذه الاية وهو قوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود
يفيد التابيد لكان ذكر التابيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون واعلم ان المقصود من هذه الاية ان يكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها

في

في ان البراءة من الكفار غير ممكنة وذلك الشبهة انهم قالوا ان الرجل المسلم قد يكون ابوه كافرا والرجل الكافر قد يكون ابنه
او اخوه مسلما وحصول المقاطعة التامة بين الرجل وابيه وابنه واخيه كالمتعذر الممتنع واذا كان الامر كذلك كان تلك
البراءة التي امر الله بها كالشاق المتعذر الممتنع فذكر الله في هذه الاية ليزيل هذه الشبهة وذكر الواحدي عن ابن عباس انه
تعالى لما امر المومنين بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يجانب الاباء والاقرباء ان كانوا كفارا قال المصنف
رضي الله عنه هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الاية على ما ذكروه
والاقرب عندي ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المومنين بالتبري عن المشركين وبالغ في ايجابه قالوا كيف تمكن
هذه المقاطعة التامة بين الرجل وبين ابيه وامه واخيه فذكر الله تعالى ان الانقطاع عن الاباء والاولاد
والاخوان بسبب الكفر وهو قوله ان استحبوا الكفر على الايمان والاستحباب طلب المحبة يقال استحب له بمعنى احبه كانه طلب
محبته ثم قال تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم فكان لفظ النهي يحتمل ان يكون نهي تنزيه وان يكون نهي تحريم ثم ذكر ما يزيل الشبهة وقال
ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا مثلهم لانه رضي بشركه والرضا بالكفر كفر كما ان الرضا
بالفسق فسق قال القاضي هذا النهي لا يمنع من ان يتبرا الرجل في امر الدنيا كما لا يمنع من قضاء دين الكافر ومن استعماله في الاعمال

قوله تعالى قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى ياتي الله بامره والله لا يهدي القوم الفاسقين اعلم ان هذه الاية هي تقرير الجواب الذي ذكره في الاية الاولى وذلك لان جماعة من المومنين قالوا
يا رسول الله كيف يمكن البراءة منهم بالكلية وان هذه البراءة توجب انقطاعنا عن ابائنا واخواننا وعشيرتنا وذهاب تجارتنا
وهلاك اموالنا وخراب ديارنا وبقاءنا ضائعين فبين الله تعالى انه يجب تحمل جميع هذه المضار في الدنيا ليبقى الدين سليما وذكر انه
ان كانت رعاية هذه المصالح الدنيوية عندكم اولى من طاعة
الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة في سبيل الله فتربصوا بما تحبون حتى ياتي الله بامره اي بعقوبة عاجلة او اجلة والمقصود منه الوعيد
ثم قال والله لا يهدي القوم الفاسقين اي الخارجين عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الاية تدل على انه اذا وقع
التعارض بين مصلحة واحدة من مصالح الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدي قوله
وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم الذين يعاشرونه وقرا ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون على الواحد اما من قرا
بالجمع فذلك لان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا جمعت قيل وعشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة على الجمع واستغني عن جمعها
ويقوي ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة عشيرات انما يجمعونها عشائر قوله واموال اقترفتموها الاقتراف الاكتساب
واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهي امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكر منهم اربعة اصناف على التفصيل
وهم الاباء والابناء والاخوان والازواج ثم ذكر البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو العشيرة وثانيها الميل الى امساك الاموال
المكتسبة وثالثها الرغبة في تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة في المساكن ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب حق فان
اعظم الاسباب الداعية الى المخالطة القرابة ثم انه يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم انه يتوسل بالمخالطة
الى اكتساب الاموال التي هي غير حاصلة وفي اخر المراتب الرغبة في البقاء في الاوطان والدور التي بنيت لاجل السكنى فذكر تعالى
هذه الاسباب على هذا الترتيب الواجب وبين بالاخرة ان رعاية الدين خير من رعاية جملة هذه الامور

قوله تعالى

لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين الى قوله والله غفور رحيم وفي هذه الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة انه يجب الاعراض عن مخالطة الاباء والابناء
والاخوان والعشائر وعن الاموال والتجارات والمساكن رعاية لمصالح الدين ولما علم الله تعالى ان هذا يشق جدا على النفوس
والقلوب ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى مطلوبه من الدنيا ايضا وضرب تعالى لهذا مثلا
وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعة حنين كانوا في غاية الكثرة والقوة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين
ثم في حال الانهزام لما تضرعوا الى الله تعالى قواهم حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا
فاته الدين والدنيا ومتى اطاع الله ورجح الدين على الدنيا اتاه الله الدين والدنيا على احسن الوجوه وكان ذكر هذه التسلية لاولئك
الذين امرهم بمقاطعة الاباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين وتصبيرا لهم عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم ان
فعلوا ذلك فالله تعالى يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم وهو في غاية الحسن ٥

المسئلة الثانية قال الواحدي النصر المعونة على العدو خاصة والمواطن جمع الموطن وهو كل موضع اقام

به الانسان لا يرجع الى هذا الموطن حاميا بها ومواقفها وامتناعها من الصرف لانه جمع وعلى صيغة لم يات عليها واحد والمواطن الشريفة
غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انهم ثمانون موطنا فاعلمهم الله تعالى انه هو الذي تولى نصر المومنين ومن نصره فلا غالب له
ثم قال ويوم حنين اي واذكر يوم حنين من جملة تلك المواطن حال ما اعجبتكم كثرتكم

المسئلة الثانية

لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن وثقيف واختلفوا
في عدد عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عطاء عن ابن عباس كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثني عشر الفا عشرة
الاف الذين حضروا مكة والفان من الطلقاء وقال الكلبي كانوا عشرة الاف وبالجملة كانوا عددا كثيرا وكانت هوازن وثقيف اربعة الاف فلما
التقوا قال رجل من المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فساءت هذه الكلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم
وقيل انه قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل قالها ابو بكر واسناد هذه الكلمة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيد لانه كان في اكثر
الاحوال متوكلا على الله منقطع القلب عن الدنيا واسبابها ثم قال تعالى فلم تغن عنكم شيئا ومعنى الاغناء اعطاء ما يدفع الحاجة فقوله
فلم تغن عنكم شيئا اي لم تعطكم شيئا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا الكلام ان الله تعالى اعلمهم انهم لا يغلبون بكثرتهم وانما يغلبون
بنصر الله فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله وضاقت عليكم الارض بما رحبت يقال رحب يرحب رحبا ورحابة فقوله
بما رحبت اي برحبها ومعناه مع رحبها فما ههنا مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت
عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم عن عدوكم قال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا واكببنا
على الغنائم فاستقبلونا بالسهام وانكشف المسلمون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب وابو سفيان
ابن الحارث قال البراء والذي لا اله الا هو ما ولى رسول الله دبره قط قال ورايته وابو سفيان اخذ بالركاب والعباس اخذ بلجام
الدابة وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
فطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالي وكانت بغلته شهباء ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا
فجعل ينادي يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجاء المسلمون حين سمعوا صوته عنقا واحدا واخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم بيده كفا من الحصا فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا وحدهم كليلا حتى هزمهم الله
ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلات عيناه من ذلك التراب فذلك قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين واعلم
انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي اوجب النصر ما كان الا من الله ذكر امورا ثلاثة احدها انزال السكينة والسكينة
ما تسكن اليه القلب والنفس ويوجب الامنة والطمانينة واظن وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفواده متحركا
واذا امن سكن وثبت فلما كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله
سكينته على رسوله وعلى المومنين يدل على ان الفعل موقوف على حصول الداعي ويدل على ان حصول الداعي ليس الا من قبل الله
تعالى وهو ان انهزام القوم لم يحصل داعية السكون والثبات في قلوبهم فلا جرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم
وانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبتوا عنده
فدل هذا على ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية واما بيان الثاني وهو ان حصول تلك الداعية من الله تعالى
فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله والعقل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعي في القلب من
جهة العبد لتوقف على حصول داعي اخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها واعلم ان هذا
هو الامر الثاني الذي فعله الله تعالى في ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزال الملائكة وليس في الظاهر ما يدل على عدد الملائكة
كما هو مذكور في قصة بدر قال سعيد بن جبير امد الله نبيه بخمسة الاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد قياسا على
يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثني رجل كان في المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا
الى صاحب البغلة الشهباء تلقانا رجال بيض الوجوه حسان فقالوا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا
وايضا اختلفوا ان الملائكة هل قاتلوا ذلك اليوم فالرواية التي نقلناها عن سعيد بن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم
من قال الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر واما فائدة نزولهم في هذا اليوم فهو القاء الخواطر الحسنة في قلوب المومنين
ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهذا هو الامر الثالث الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم والمراد
من هذا التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى
لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك الاشياء الى نفسه وقد بينا ان قوله ثم انزل
الله سكينته على رسوله يدل على ذلك فصار مجموع الكلامين دليلا بينا على هذه المسئلة قالت المعتزلة انما
نسبه الى نفسه لانه حصل بتقديره وامره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال وذلك جزاء الكافرين والمراد ان ذلك التعذيب
هو جزاء الكافرين واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسئلة الجلد مع التغريب بقوله الزانية والزاني فاجلدوا وقال الفاء تدل

على

على كون الجلد جزاء والجزاء اسم الكافي وكون الجلد كافيا يمنع كون غيره مشروعا معه فنقول الجواب عنه الجزاء ليس اسما للكافي
وذلك باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب جزاء مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة الدائمة في القيامة مدخرة لهم فدلت هذه
الاية على ان الجزاء ليس اسما لما يقع به الكفاية ثم قال تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء يعني ان مع كل ما جرى عليهم
من الخذلان فان الله تعالى قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب على بعضهم بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام
قال القاضي معناه انهم بعد ان جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله تعالى يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان قوله ثم يتوب الله
ظاهره يدل على ان تلك التوبة انما حصلت لهم من قبل الله تعالى وتمام الكلام في هذا المعنى مذكور في سورة البقرة
في قوله فتاب عليه ثم قال والله غفور لمن تاب رحيم لمن امن وعمل صالحا

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم

وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب
القوم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما امر عليا ان يقرا على مشركي مكة اول سورة براءة وينبذ اليهم عهدهم وان الله
بريء من المشركين ورسوله قال اناس يا اهل مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبل وفقد الحمولات
فنزلت هذه الاية لدفع هذه الشبهة واجاب الله تعالى عنها بقوله وان خفتم عيلة اي فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من
فضله فهذا وجه النظم وهو حسن موافق

المسئلة الثانية

قال الاكثرون لفظ المشركين
يتناول عبدة الاوثان وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا القول بالدلائل الكثيرة
والذي يفيد ههنا التمسك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومعلوم انه باطل

المسئلة الثالثة

قال صاحب الكشاف النجس مصدر نجس نجسا وقذر قذرا ومعناه ذو نجس وقال
الليث النجس الشيء القذر من الناس ومن كل شيء ورجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم نجس وفلان نجس وامراة
نجس واختلفوا في تفسير كون المشرك نجسا نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن
من صافح مشركا توضا وهذا هو قول الهادي من ائمة الزيدية واما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم
واعلم ان ظاهر القران يدل على كونهم انجاسا فلا يرجع عنه الا بدليل منفصل ولا يمكن ادعاء الاجماع فيه لما بينا ان الاختلاف
فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لما
تبدل ذلك بسبب الاسلام والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان القران اقوى من خبر الواحد وايضا فبتقدير
صحة الخبر وجب ان يعتقد ان حل الشرب في اوانيهم كان متقدما على نزول هذه الاية وبيانه من وجهين الاول
ان هذه السورة من اخر ما نزل من القران وايضا كانت المخالطة مع الكفار جائزة فحرمها الله تعالى فكانت المعاهدة
معهم حاصلة فازالها الله تعالى فلا يبعد ان يقال ايضا الشرب من اوانيهم كان جائزا فحرمه الله الثاني ان الاصل حل
الشرب من اي اناء كان فلو قلنا انه حرم بحكم الاية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان اما لو قلنا انه لو حرم كان خلافا
حكم الاصل والرسول شرب من انيتهم بحكم الاصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الاية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا
اولى اما قول القاضي لو كان الكافر نجس الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس في معارضة
النص الصريح وايضا ان اصحاب هذا المذهب يقولون ان الكافر اذا اسلم وجب عليه الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة
بحكم الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقهاء فانهم حكموا بكون الكافر طاهرا في جسمه ثم اختلفوا في
تاويل هذه الاية على وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتوضؤون من الحدث
الثاني المراد انهم بمنزلة الشيء النجس في وجوب النفرة عنه الثالث ان كفرهم الذي هو صفة لهم بمنزلة النجاسة الملتصقة
بالشيء واعلم ان كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل

المسئلة الرابعة

قال ابو حنيفة واصحابه
اعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه ان الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف عنه انه نجس
نجاسة خفيفة وروى الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن ان ذلك الماء طاهر واعلم ان قوله تعالى انما المشركون
نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضي ان لا نجس الا المشرك فالقول بان اعضاء المحدث نجسة مخالف
لهذا النص والعجب ان هذا النص صريح في ان المشرك نجس وفي ان المومن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا المشرك
طاهر والمومن حال كونه محدثا او جنبا نجس وزعموا ان المياه التي يستعملها المشركون في اعضائهم بقيت طاهرة مطهرة
والمياه التي يستعملها اكابر الانبياء في اعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجائب ومما يوكد القول بطهارة اعضاء
المسلم قوله عليه السلم المومن لا ينجس حيا ولا ميتا وظاهر هذا الخبر مطابق للقران ثم الاعتبارات الحكمية طابقت القران

والاخبار في هذا الباب لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا في صلوته لم تبطل صلاته ولو كانت يده رطبة
فوصلت الى يد محدث لم تنجس يده ولو عرق المحدث ووصلت تلك البلة الى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب والقران والخبر
والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته وشبهة المخالف ان الوضوء سمي طهارة والطهارة
لا تكون الا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل في ازالة الاوزار والاثام كما قال الله تعالى في صفة
اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة
واذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة في ان الوضوء يطهر الاعضاء عن الاثام والاوزار فلما فسر الشارع كون
الوضوء طهارة بهذا المعنى فما الذي حملنا على مخالفته والذهاب الى شيء يبطل القران والاخبار والاحكام الاجماعية **المسئلة
الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك يمنعون من كل المساجد وعند
ابي حنيفة لا يمنعون الا من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والاية منطوقها يبطل قول ابي حنيفة ومفهومها يبطل قول مالك او نقول
الاصل عدم المنع في الكل خالفنا في المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب ان يبقى في غيره على وفق الاصل **المسئلة
السادسة** اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام نفس المسجد الحرام او المراد منه جميع الحرم والاقرب هو هذا الثاني
والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله وذلك لان موضع التجارات هو ليس هو عين المسجد
فلو كان المقصود من هذه الاية المنع من المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة اذا
منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الاية ويتاكد هذا القول بقوله سبحانه وتعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول عليه السلم من بيت ام
هاني وايضا يتاكد بما روي عن الرسول عليه السلم انه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا الحرم
حرام على المشركين ولو كان الامام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل مشرك الحرم متواريا
فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن **المسئلة السابعة**
ولا شبهة في ان المراد بقوله بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين وهي السنة التاسعة من الهجرة
ثم قال تعالى وان خفتم عيلة والعيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة اذا افتقر والمعنى اذا خفتم فقرا بسبب
منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسئلتان الاولى ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها الاول
قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء وجرش وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله الحاجة الى مبايعة الكفار والثاني
قال الحسن جعل الله ما يوخذ من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفيء الثالث قال عكرمة انزل الله عليهم المطر وكثر
خيرهم **المسئلة الثانية** قوله تعالى فسوف يغنيكم الله من فضله اخبار عن غيب في المستقبل على
سبيل الجزم في حادثة عظيمة وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة ثم قال تعالى ان شاء ولسائل ان
يسال فيقول الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع من افادة هذا المقصود وجوابه من وجوه
الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب فيكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تعالى في طلب الخيرات
وفي دفع الافات الثاني المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب كما في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
الثالث المقصود التنبيه على ان حصول هذا المعنى لا يكون في كل الاوقات وفي جميع الامور لان ابرهيم عليه السلم قال
في دعائه وارزق اهله من الثمرات وكلمة من تفيد التبعيض فقوله تعالى في هذه الاية ان شاء المراد منه ذلك التبعيض
ثم قال ان الله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب **قوله تعالى**
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون
دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اعلم انه تعالى
لما ذكر حكم المشركين في اظهار البراءة عن عهدهم وفي اظهار البراءة عنهم في انفسهم وفي وجوب مقاتلتهم وفي تبعيدهم
عن المسجد الحرام واورد الاشكالات التي ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو ان يقاتلوا
الى ان يعطوا الجزية فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرائط ويكونون عند ذلك من اهل الذمة والعهد وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر ان اهل الكتاب كانوا موصوفين بصفات اربعة وجبت مقاتلتهم
اما الى ان يسلموا واما الى ان يعطوا الجزية عن يد فالصفة الاولى انهم لا يؤمنون بالله واعلموا ان المقصود القوم
يقولون نحن نؤمن بالله الا ان التحقيق ان اكثر اليهود مشبهة والمشبه يزعم ان لا موجود الا الجسم وما يحل فيه فاما الموجود
الذي لا يكون جسما ولا حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدلائل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فحينئذ يكون المشبه
منكرا لوجود الاله فثبت ان اليهود منكرون لوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين

كذلك فيجب ان المشبهة منهم منكرون لوجود الاله فما قولكم في موحدة اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الاية
ولكن ايجاب الجزية عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق
واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الالهية فان قيل حاصل الكلام
ان كل من نازع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله تعالى لان اكثرهم يختلفون في صفات الله تعالى الا ترى ان
اهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالاشعري اثبت صفة والقاضي انكره وعبد الله بن سعيد اثبت القدم
صفة والباقون انكروه والقاضي اثبت لله ادراك الطعوم وادراك الروائح وادراك الحرارة والبرودة وهي التي
تسمى في حق البشر بادراك الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو اسحق انكره واثبت القاضي الصفات السبعة احوالا سبعة
معللة بتلك الصفات ونفاة الاحوال انكروه وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا
ثم صار ذلك في الانزال والباقون انكروه وقوم من قدماء الاصحاب اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار
والنداء والمشهور ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا حصول الاختلاف بين
اصحابنا في صفات الله من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلافات المعتزلة وسائر الفرق في صفات الله تعالى فاكثر من
ان يمكن ذكره في موضع واحد اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون الاختلاف في الصفات موجبا انكار الذات او لا
يوجب فان اوجبه لزم في اكثر فرق المسلمين ان يقال انكروا الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب
بعض النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين للايمان بالله وايضا فمذهب النصارى ان اقنوم الكلمة
حلت في عيسى وحشوية المسلمين يقولون ان من قرا كلام الله فالذي يقرؤه هو عين كلام الله وكلام الله تعالى مع انه صفة
الله يدخل في لسان هذا القاري وفي لسان جميع القراء واذا كتب كلام الله تعالى في جسم فقد حل كلام الله تعالى في ذلك
الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول والاتحاد في حق عيسى واما هؤلاء الحمقى فاثبتوا كلمة الله في كل انسان قرا القران
وفي كل جسم كتب فيه القران فان صح في حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله لهذا السبب وجب ان يصح في حق هؤلاء الحروفية
والحلولية انهم لا يؤمنون بالله فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال ان الاله جسم
فهو منكر للاله تعالى وذلك ان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر المجسم هذا الموجود فقد انكر
ذات الاله تعالى فالخلاف بين المجسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح في المجسم انه لا يؤمن بالله اما المسائل
التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام مذهب الحلولية والحروفية فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى
لما كفر النصارى بسبب انهم اعتقدوا حلول كلمة الله في السنة جميع من قرا القران وفي جميع الاجسام التي كتب فيها القران
فاذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحدة يوجب الكفر فلان يكون القول بالحلول في حق جميع الاشخاص والاجسام
موجبا للقول بالتكفير كان اولى الصفة الثانية من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الاخر واعلم ان المنقول
عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني فكانهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا الكتاب
انواع السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الايات الكثيرة عليها الا انا
~~مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الايات الكثيرة عليها~~
الا انا مع ذلك نثبت السعادات والسعادات الجسمانية ونعترف ان الله يجعل اهل الجنة بحيث ياكلون ويشربون
ويتمتعون بالحواري ولا شك ان من انكر الحشر والبعث الجسماني فقد انكر صريح القران ولما كان اليهود والنصارى منكرين
لهذا المعنى ثبت كونهم منكرين لليوم الاخر الصفة الثالثة من صفاتهم قوله تعالى ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه
وجهان الاول انهم لا يحرمون ما حرم في القران وسنة الرسول عليه السلم والثاني قال ابو روق لا يعملون بما في
التوراة والانجيل بل حرفوهما واتوا باحكام كثيرة من قبل انفسهم الصفة الرابعة قوله ولا يدينون دين الحق
يقال فلان يدين بكذا اذا اتخذه دينا فهو معتقده فقوله ولا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون صحة دين الاسلام
الذي هو الدين الحق لما ذكر تعالى هذه الصفات الاربعة قال من الذين اوتوا الكتاب فبين بهذا ان المراد من الموصوف
بهذه الصفات الاربعة من كان من اهل الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال
او الاسلام والجزية ثم قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال الواحدي الجزية هي ما يعطي المعاهد على عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في قوله
عن يد قال صاحب الكشاف قوله عن يد اما ان يراد به يد المعطي او يد الاخذ فان كان المراد به المعطي ففيه وجهان
احدهما ان يكون المراد عن يد مواتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك قالوا اعطى
يده اذا انقاد واطاع الا ترى الى قولهم نزع يده عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة عن عنقه وثانيها ان يكون
المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد ولكن عن يد المعطي الى يد الاخذ واما اذا كان
المراد به الاخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطوا الجزية عن يد قاهرة مستولية للمسلمين عليهم

كما يقول اليد لفلان وثانيها ان يكون المراد عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عليهم وانما
قوله وهم صاغرون فالمعنى ان الجزية يؤخذ منهم على الصغار والذل والهوان بان يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب يسلمها وهو قائم
والمسلم جالس ويؤخذ بلحيته ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويزج في قفاه فهذا معنى الصغار وقيل معنى الصغار
هاهنا هو اعطاء الجزية وللفقهاء احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه **المسألة الثالثة**
في شيء من احكام هذه الاية **الحكم الاول** استدلت هذه الاية على ان المسلم لا يقتل بالذمي والوجه في تقريره
ان قوله قاتلوهم يقتضي ايجاب مقاتلتهم وقتلهم وذلك يشتمل على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم بل ما قال
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون علمنا ان مجموع هذه الاحكام قد انتهت عند اعطاء الجزية ويكفي في انتهاء
المجموع ارتفاع احد اجزائه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في ارتفاع المجموع
الى ارتفاع جميع اجزاء المجموع اذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب
القصاص بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب ارتفاع ذلك الحكم لانه يكفي في انتهاء ذلك المجموع انتهاء احد اجزائه
وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان **الحكم الثاني**
الحنفاء ذهبوا الى ان عبدة الاوثان وعبدة ما استحسنوا فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم
حتى يقولوا لا اله الا الله وفرقوا بين اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والسامرة والصابئون وهذان الصنفان سبيلهم في
اهل الكتاب سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب كقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب
وروي انه صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا المسلمين
على اداء الجزية واما قلنا انه لا يؤخذ الجزية الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربعة وهي قوله تعالى الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق قيدهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله
من الذين اوتوا الكتاب فاثبات ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء القيد المنصوص عليه وانه لا يجوز **الحكم الثالث**
في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم دينارا وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما وعلى
الاوساط اربعة وعشرون وعلى الثروة ثمانية واربعين قال اصحابنا واقل الجزية دينار ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي
فاذا رضوا والتزموا الزيادة ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل تحريم
اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية يدل على اخذ شيء فهو الذي قلناه هو القدر الاقل فيجوز اخذه والزائد عليه لم يدل
عليه لفظ الجزية والاصل فيه الحرمة فوجب ان يبقى عليها **الحكم الرابع** يؤخذ الجزية عند ابي حنيفة في اول
السنة وعند الشافعي في اخرها **الحكم الخامس** يسقط الجزية بالاسلام والموت عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام
ليس على المسلم جزية وعند الشافعي لا يسقط **الحكم السادس** قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا على دينهم الباطل
باخذ الجزية حرمة لآبائهم الذين انقرضوا على الحق من شريعة التوراة والانجيل وايضا مكناهم في ايديهم فربما يتفكرون فيعرفون
صدق محمد ونبوته صلى الله عليه وسلم فامهلوا لهذا المعنى وفي هاهنا سؤالان **السؤال الاول** قال ابن الراوندي يطعن في
القرآن ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن
ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم انه لما اخذ منهم دينارا واحدا قررهم عليه وما منعهم منه والجواب
ليس المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود منها حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة
على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الايمان **السؤال الثاني** هل يكفي في حقن الدم دفع الجزية
ام لا والجواب انه لا بد من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل ينفر عن تحمل الذل والصغار فاذا امهل الكافر
مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال
الى الاسلام هذا هو المقصود من شرع الجزية **قوله تعالى وقالت اليهود
عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون
قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون** وفي الاية مسائل **المسألة
الاولى** اعلم انه تعالى لما حكم في الاية المتقدمة على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله شرح ذلك في هذه
الاية وذلك بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله ابنا ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انهم بمنزلة
المشركين في الشرك وان كانت طرق القول بالشركة مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الاصنام وبين من يعبد المسيح وغيره لانا
لا نعني بالشرك الا ان يتخذ الانسان مع الله تعالى معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل ان لو تاملنا لعلمنا ان كفر

عابد الوثن اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل
به الى طاعة الله اما النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح جدا فثبت انه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين سائر
المشركين وانه انما خصهم الله بقبول الجزية منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتوراة والانجيل
فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين ولتعظيم كتابيهما ولتعظيم اسلاف هؤلاء اليهود والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم
الله تعالى بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين **المسألة الثانية** في قوله تعالى
وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال الاول قال عبيد بن عمير انما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء وقال
ابن عباس في رواية سعيد بن جبير وعكرمة اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من اليهود سلام بن مشكم ونعمان بن اوفى ومالك بن الصيف
وقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا ولا تزعم ان عزيرا ابن الله فنزلت هذه الاية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا المذهب بعض اليهود
الا انه نسب الله ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب في ايقاع اسم الجماعة على الواحد يقال فلان يركب الخيول ولعله لم يركب الا
واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا والقول الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله تعالى
عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله عنهم اصدق والسبب الذي لاجله قال هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود
اضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق فانساهم الله التوراة ونسخها من صدورهم فتضرع عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ
التوراة الى قلبه فانذر قومه به فلما جربوه وجدوه صادقا فقالوا انما تيسر هذا لعزير لانه ابن الله وقال الكلبي قتل
بختنصر علماءهم فلم يبق فيهم احد يعرف التوراة وقال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق احد يعرف التوراة فهذا ما قيل في هذا
الباب واما حكاية الله تعالى عن النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله ففيه ظاهر لكن فيها اشكال قوي وهو انا نقطع ان المسيح وعزيرا
كانا مبرأين من دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا اخس انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك فكيف يعقل
اطباق جملة محبي عيسى من النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح فقال
المفسرون في الجواب عن هذا السؤال ان اتباع عيسى عليه السلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في
اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون
ان دخلوا الجنة ودخلنا النار واني احتال فاضلهم فعرقب فرسه واظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على راسه التراب وقال نوديت من السماء
ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس
واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلاثة وتوجه الى الروم وعلمهم الناسوت واللاهوت وقال ما كان عيسى انسا
ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا اخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا رجلا يقال له ملكا فقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا هؤلاء
الثلاثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتي فادع الناس الى نحلتك ولقد رأيت عيسى في المنام ورضي عني واني غدا اذبح نفسي لمرضاة عيسى ثم
دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هؤلاء الثلاثة الناس الى قوله ومذهبه فهذا هو السبب في وقوع الكفر في طوائف النصارى هذا
ما حكاه الواحدي رحمه الله والاقرب عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق ابراهيم على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود
ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد في احد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني فبالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا
ذلك وفشى هذا المذهب الفاسد في اتباع عيسى والله اعلم بحقيقة الحال **المسألة الثانية** قرا عاصم والكسائي وعبد الوارث
عن ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير تنوين قال الزجاج الوجه اثبات التنوين فقوله عزير مبتدأ وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك
فلا بد من التنوين في حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء كان اعجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان
كان اعجميا كهود ولوط والثاني انه على صيغة التصغير وان الاسماء الاعجمية لا تصغر واما الذين تركوا التنوين فلهم فيه ثلاثة اوجه
احدها انه اعجمي ومعرفة فوجب ان لا ينصرف والثاني ان قوله ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا وطعن عبد القاهر
الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلائل الاعجاز وقال الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار
ذلك الوصف مسلما فلما كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابن الله وا
الى الخبر فهذا مسلم واما قوله ويكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه ملغى بالنسبة الى الخبر فالتكذيب
بدل على ان ما سواه لا يكذبه بل يصدقه وهذا دليل على نبأ الخطاب وهو ضعيف لا سيما في مثل هذا المقام الوجه الثالث قال
الفراء نون التنوين ساكنة من عزير والباء في قوله ابن الله ساكنة فحصل هاهنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء

فالفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا

واعلم انه لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم ولقائل ان يقول ان كل قول فانما يقال بالفم فما معنى تخصيصهم بهذا القول
بهذه الصفة والجواب من وجوه الاول ان مراده به قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر

لحمد والحاصل انهم قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول اثر لان اثبات الولد لله مع انه منزه عن الحاجة
والشهوة والمضاجعة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل الرمز والتعريض فاما اذا صرح به وذكره بلسانه
فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب والنهاية في كونه ذاهبا اليه قائلا به والمراد ههنا انهم يصرحون بهذا المذهب
ولا يخفونه البتة والثالث ان المراد انهم دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد منه مبالغتهم
في دعوة الخلق الى المذهب ثم قال تعالى يضاهون قول الذين كفروا من قبل وفيه مسائل **المسألة الاولى** في تفسير
هذه الآية وجوه الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين الملائكة بنات الله الثاني ان
الضمير للنصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث ان هذا القول من النصارى يضاهي قول
قدمائهم يعني انه كفر قديم فيهم غير مستحدث **المسألة الثانية** المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيته
ضهيا ومضاهاة هذا قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة وقال شمر المضاهاة المتابعة فلان ضاهى فلانا اي تابعه **المسألة
الثالثة** قرأ عاصم يضاهئون بالهمزة وكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء يقال ضاهيته وضاهأته لغتان
مثل ارجيت وارجأت قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما احد على الهمزة ثم قال تعالى قاتلهم الله اي حقا ان يقال لهم هذا القول
تعجبا من شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعاء قاتلهم الله ما اعجب فعلهم انى يؤفكون الافك الصرف يقال افك الرجل عن الخير
اذا قلب وصرف ورجل مأفوك اي مصروف عن الخير فقوله تعالى انى يؤفكون معناه كيف يصدون ويصرفون عن الحق بعد
وضوح الدليل حتى يجعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى لا يتعجب من شيء ولكن هذا الخطاب على عادة
العرب في مخاطباتهم والله تعالى عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل **قوله تعالى**

اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم

واعلم انه تعالى وصف اليهود والنصارى بضرب آخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم والمسيح بن مريم اربابا من دون الله
والمسيح بن مريم اربابا من دون الله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابو عبيدة الاحبار الفقهاء واختلفوا
في واحد الاحبار فبعضهم يقول حبر وبعضهم يقول حبر قال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار
حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان حبر وحبر للعالم التي صناعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها
والراهب الذي تمكنت الخشية والرهبة في قلبه وظهرت آثار الرهبة على وجهه ولباسه وفي عرف الاستعمال صار الاحبار مختصا
بعلماء اليهود من ولد هرون والرهبان بعلماء النصارى اصحاب الصوامع **المسألة الثانية** الاكثرون من المفسرين
قالوا ليس المراد من الارباب انهم اعتقدوا انهم آلهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدي بن حاتم كان
كان نصرانيا فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة براءة فوصل الى هذه الآية قال فقلت انا لسنا نعبدهم فقال
اليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه فقلت بلى قال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابي العالية
كيف كانت تلك الربوبية في بني اسرائيل فقال انهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف اقوال الاحبار والرهبان فكانوا يأخذون باقوالهم
وما كانوا يقبلون حكم الله تعالى قال شيخنا ومولانا خاتم المحققين والمجتهدين رضي الله عنه قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء
قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله في بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا اليها وبقوا ينظرون الي
كالمتعجب يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع ان الرواية عن سلفنا وردت على خلافها ولو تأملت حق التأمل
وجدت هذا الداء ساريا في عروق الاكثرين من اهل الدنيا فان قيل انه تعالى لما كفرهم بسبب انهم اطاعوا الاحبار والرهبان
فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفره على ما هو قول الخوارج والجواب ان الفاسق وان كان يقبل دعوة الشيطان الا انه
لا يعظمه لكن يلعنه ويستخف به اما اولئك الاتباع كانوا يقبلون قول الاحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق والقول
الثاني في تفسير هذه الربوبية ان الجهال والحشوية اذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم الى القول بالحلول
والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي اليهم ان الامر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين
ممن كان بعيدا عن الدين كان يأمر اتباعه واصحابه بان يسجدوا له وكان يقول لهم انتم عبيدي وكان يلقي اليهم من حديث الحلول
والاتحاد اشياء ولو خلا ببعض الحمقى من اتباعه فربما ادعى الالهية فاذا كان مثل هذا مشاهدا في هذه الامة فكيف يبعد ثبوته في
الامم السالفة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها انهم اطاعوهم فيما كانوا يخالفون فيه حكم الله وان يكون المراد
منه انهم قبلوا انواع الكفر فكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى انهم اتخذوهم اربابا من دون الله ويحتمل انهم اثبتوا في حقهم
الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الاربعة مشاهد وواقع في هذه الامة ثم قال تعالى الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه
ظاهر وهو ان التوراة والانجيل وجميع الكتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اي سبحانه عن ان يكون

له شريك في الامر والتكليف وان يكون له شريك في كونه مسجودا ومعبودا وان يكون له شريك في وجوب نهاية التعظيم والاجلال

قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون

اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة
عن رؤساء اليهود والنصارى وهو سعيهم في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم في اخفاء الدلائل الدالة على صحة شرعه وقوة
دينه والمراد من النور الدلائل الدالة على صحة نبوته وهي امور كثيرة احدها المعجزات القاهرة التي ظهرت على يده فان المعجز
اما ان يكون دليلا على الصدق او لا يكون فان كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لا بد من حصول الصدق فوجب كون محمد صادقا
وان لم يدل على الصدق قدح ذلك في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وثانيها القرآن العظيم الذي ظهر على لسان محمد عليه السلام
مع انه من اول عمره الى آخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما نظر في كتاب وذلك من اعظم المعجزات وثالثها ان حاصل
شريعته تعظيم الله والثناء عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في سعادات الآخرة والعقل يدل على
انه لا طريق الى الله الا من هذا الوجه ورابعها ان شرعه كان خاليا عن جميع العيوب فليس فيه اثبات ما لا يليق بالله وليس فيه دعوة
الى غير الله وقد ملك البلاد العظيمة وما غير طريقته في استحقار الدنيا وعدم الالتفات اليها ولو كان مقصوده طلب الدنيا لما بقي
الامر كذلك فهذه الاحوال دلائل نيرة وبراهين باهرة في صحة قوله ثم انهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وانواع كيدهم
ومكرهم ارادوا ابطال هذه الدلائل فكان هذا جاريا مجرى من يريد ابطال نور الشمس بسبب ان ينفخ فيها وكما ان ذلك باطل
وعمل ضائع فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ثم انه تعالى وعد محمدا مزيد النصر والقوة
واعلاء الدرجة وكمال المرتبة فقال ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون فان قيل كيف جاز ابى الله الا كذا ولا يقال
كرهت او ابغضت الا زيدا قلنا اجري ابى مجرى لم يرد والتقدير ما اراد الله الا ذلك الا ان الاباء يفيد زيادة عدم الارادة وهي
المنع والامتناع والدليل عليه قوله عليه السلام وان اراد وان ظلما ابينا فامتدح بذلك ولا يجوز ان يمتدح بانه يكره الظلم لان ذلك
يصح من القوي والضعيف ويقال فلان ابى الضيم والمعنى ما ذكرناه وانما سمى الدلائل بالنور لان النور يهتدى به الى الصواب
فلذلك بالدلائل يهتدى الى الصواب في الاديان

قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

واعلم انه تعالى لما حكى عن الاعداء
انهم يحاولون ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وبين انه يأبى ذلك الابطال وانه يتم امره بين كيفية ذلك الاتمام فقال ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق واعلم ان كمال حال الانبياء صلوات الله عليهم لا يحصل الا بمجموع امور اولها كثرة الدلائل والمعجزات وهو
المراد من قوله ارسل رسوله بالهدى ودين الحق وثانيها كون دينه مشتملا على امور يظهر لكل احد كونها موصوفة بالصواب
والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة المنفعة في الدنيا والآخرة وهو المراد من قوله ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعليا
على سائر الاديان غالبا عليها غالبا لاضداده قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله ليظهره على الدين واعلم ان ظهور الشيء على غيره
قد يكون بالحجة وقد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلاء ومعلوم انه تعالى بشر بذلك ولا يجوز ان يبشر
الا بامر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة مقرر معلوم فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فان قيل ظاهر قوله ليظهره
على الدين كله يقتضي كونه غالبا لجميع الاديان وليس الامر كذلك فان الاسلام لم يصر غالبا لسائر الاديان في ارض الهند والصين
والروم وسائر اراضي الكفرة قلنا اجابوا عنه من وجوه الاول انه لا دين بخلاف الاسلام الا وقد قهرهم المسلمون وظهروا
عليهم في بعض المواضع وان لم يكن ذلك في جميع مواضعهم فقهروا اليهود واخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما
والاها الى ناحية الروم والمغرب وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا عباد الاصنام على كثير من بلادهم مما يلي الترك والهند وكذلك
سائر الاديان فثبت ان الذي اخبر الله عنه في هذه الآية قد وقع وحصل فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا الوجه الثاني في الجواب
ان نقول روي عن ابي هريرة انه قال هذا وعد من الله بانه تعالى يجعل الاسلام غالبا على جميع الاديان وتمام هذا انما يحصل
عند خروج عيسى وقال السدي ذلك عند خروج المهدي لا يبقى احد الا دخل في الاسلام او ادى الخراج الوجه الثالث المراد
ليظهر الاسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار الوجه الرابع ان المراد
من قوله تعالى ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه تعالى سيفعله والقوة
بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول الامر ويمكن ان يجاب عنه بان في مبدأ الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين و
واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التأمل في تلك الدلائل اما بعد قوة الاسلام عجزت الكفار فضعفت الشبهات
وقوي ظهور دلائل الاسلام فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة

قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس

بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون

اعلم أنه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الآية بالطمع والحرص على أخذ أموال الناس تنبيها على أن المقصود من إظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر أخذ أموال الناس بالباطل ولعمري من تأمل في أحوال أهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الآيات كأنها ما أنزلت إلا في حقهم وفي شرح أحوالهم فترى الواحد منهم يدعي أنه لا يلتفت إلى الدنيا ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وأنه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى إذا آل الأمر إلى الرغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قد عرفت أن الأحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف والله تعالى حكى عن كثير منهم أنهم ليأكلون أموال الناس بالباطل وفيه أبحاث

البحث الأول أنه تعالى قيد ذلك بكونه كثيرا ليدل بذلك على أن هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فإن العالم لا يخلو عن المحق وإطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم أنه كما أن إجماع هذه الأمة على الباطل لا يحصل فكذلك في سائر الأمم

البحث الثاني أنه عبر عن أخذ الأموال بالأكل وهو قوله ليأكلون والسبب في هذه الاستعارة أن المقصود الأعظم من جمع الأموال هو الأكل فسمي الشيء باسم ما هو أعظم مقاصده أو يقال من أكل شيئا فقد ضمه إلى نفسه ومنعها من الوصول إلى غيره ومن جمع المال فقد ضم تلك الأموال إلى نفسه ومنعها من الوصول إلى غيره فلما حصلت المشابهة بين الأكل وبين الأخذ من هذا الوجه سمي الأخذ بالأكل أو يقال إن من أخذ أموال الناس فإذا طولب بردها قال أكلتها وما بقيت فلا أقدر على ردها فلهذا السبب سمي ذكر الأخذ بالأكل

البحث الثالث أنه قال ليأكلون أموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه الأول أنهم كانوا يأخذون الرشى في تخفيف الأحكام والمسامحة في الشرائع والثاني أنهم كانوا يدعون عند العوام منهم أنه لا سبيل لأحد إلى الفوز بمرضاة الله تعالى إلا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الأموال في مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الأكاذيب والثالث التوراة كانت مشتملة على آيات دالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فأولئك الأحبار والرهبان يذكرون في تأويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا السبب ويأخذون الرشوة عليهم **والرابع** أنهم كانوا يقررون عند عوامهم أن الدين الحق هو الدين الذي هم عليه فإذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا ولا طريق إلى تقويته إلا إذا كان أولئك الفقهاء أقواما عظاما أصحاب الأموال الكثيرة والجمع العظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على أن يبذلوا في خدمتهم نفوسهم وأموالهم فهذا هو الباطل الذي به كانوا يأكلون أموال الناس وهي بأسرها حاضرة في زماننا وهو الطريق لأكثر الجهال والمزورين إلى أخذ أموال العوام والحمقى من الخلق ثم قال ويصدون عن سبيل الله لأنهم كانوا يعوقون عن متابعتهم ويمنعون من متابعة الأخيار من الخلق والعلماء من أهل الزمان وفي زمان محمد عليه السلام كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر والخداع قال المصنف رضي الله عنه غاية مطلوب الخلق في الدنيا المال والجاه فبين تعالى في صفة الأحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الأمرين فالمال هو المراد بقوله ليأكلون أموال الناس وأما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فإنهم لو أقروا بأن محمدا على الحق لزمهم متابعة محمد وحينئذ كان يبطل حكمهم وتزول حرمتهم فلأجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في المنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في إلقاء الشبهات وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والاتباع بمنهجه الصحيح ثم قال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم وفيه مسائل

المسألة الأولى في قوله والذين احتمالات ثلاثة لأنه يحتمل أن يكون المراد بقوله الذين أولئك الأحبار والرهبان ويحتمل أن يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منه مانعوا الزكاة من المسلمين ويحتمل أن يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الأحبار والرهبان أو كان من المسلمين فلا شك أن اللفظ يحتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة **عن** زيد بن وهب قال مررت بأبي ذر فقلت يا أبا ذر ما أنزلك بهذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت الذين يكنزون الذهب والفضة فقال معاوية هذه الآية نزلت في أهل الكتاب فقلت إنها فيهم وفينا فصار ذلك سبب الوحشة بيني وبينه فكتب إلى عثمان أن أقبل إلي فلما قدمت المدينة انحرف الناس عني كأنهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك إلى عثمان فقال لي تنح قريبا فقلت إني والله لن أدع ما كنت أقول وعن الأحنف قال لما قدمت المدينة رأيت أبا ذر يقول بشر الكافرين بوصف يحمى عليها في نار جهنم على حلمة ثدي أحدهم حتى يخرج من نغض بدنه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثديه فلما سمع القوم ذلك تركوه فاتبعته وقلت ما رأيت هؤلاء إلا كرهوا ما قلت لهم فقال ما عسى يصنع في قريش قال مولانا إن

كان

كان المراد من تخصيص هذا الوعيد لمن سبق ذكرهم وهم أهل الكتاب كان التقدير أنه وصفهم بالحرص الشديد على أخذ أموال الناس بقوله ليأكلون أموال الناس بالباطل ووصفهم أيضا بالبخل الشديد والامتناع من إخراج الواجبات عن أموال أنفسهم بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة وإن كان المراد مانعي الزكوة من المسلمين كان التقدير أنه فصل وصف قبح طريقتهم في الحرص على أخذ أموال الناس بالباطل ثم ندب المسلمين إلى إخراج الحقوق الواجبة من أموالهم وبين ما في تركه من الوعيد الشديد وإن كان المراد الكل كان التقدير أنه تعالى وصفهم بالحرص على أخذ أموال الناس بالباطل ثم أردفه بوعيد كل من امتنع عن إخراج الحقوق الواجبة عن نفسها منبها على أنه لما كان حال من أمسك مال نفسه بالباطل كذلك فما ظنك بحال من سعى في أخذ مال غيره بالباطل والزور والمكر

المسألة الثانية أصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شيء جمع بعضه إلى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الأجزاء إذا كان مجتمع الأجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الأكثرون هو المال الذي لم يؤد زكاته وقال عمر بن الخطاب ما أدي زكاته فليس بكنز وقال ابن عمر كلما أديت زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين وكلما لم يؤد زكاته فهو كنز وإن كان فوق الأرض وقال جابر إذا أخرجت الصدقة من مالك فقد أذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكاة أموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكاة لا سبيل إليه بل الواجب أن يقال الكنز هو المال الذي ما أخرج عنه ما وجب إخراجه عنه ولا فرق بين الزكاة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج أو الجمعة وبين ما يجب إخراجه في الديون والحقوق والإنفاق على الأهل والعيال وضمان المتلفات وأروش الجنايات فيجب في كل هذه الأقسام أن يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني أن المال الكثير إذا جمع فهو الكنز المذموم سواء أديت زكاته أو لم تؤد واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بأمور الأول عموم قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ذلك يدل على أن كل ما اكتسبه الإنسان فهو حقه وكذا قوله تعالى ولا يسألكم أموالكم وقوله عليه السلام ما أدي زكاته فليس بكنز وإن كان باطنا وما بلغ أن يزكى ولم يزك فهو كنز وإن كان ظاهرا الثاني أنه كان في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة كعثمان وعبد الرحمن بن عوف وكان عليه السلام يعدهم من أكابر المؤمنين والثالث أنه عليه السلام ندب إلى إخراج الثلث أو أقل في المرض ولو كان جمع المال محرما لكان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر المريض بالتصدق بكله بل كان يأمر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بوجوه الأول عموم هذه الآية ولا شك أن ظاهره دليل على المنع من جمع المال فالمصير إلى أن الجمع مباح بعد إخراج الزكاة يدل عليه ظاهر هذه الآية فلا يصار إليه إلا بدليل منفصل والثاني ما روى سالم بن أبي الجعد أنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلاثا فقالوا له أي مال نتخذ قال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين أحدكم على دينه وقال عليه السلام من ترك صفراء أو بيضاء كوي بها وتوفي آخر فوجد في مئزره دينار فقال عليه السلام كية وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان والثالث ما روي عن الصحابة في هذا الباب قال علي كل مال زاد على أربعة آلاف فهو كنز أديت منه الزكاة أو لم تؤد وعن أبي هريرة رضي الله عنه كل صفراء أو بيضاء أوكي عليها صاحبها فهو كنز وعن أبي الدرداء أنه كان إذا رأى العير يقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جاءت القطار تحمل النار وبشر الكانزين بكي في الجباه والجنوب والظهور والبطون **والرابع** أنهم قالوا إنه تعالى إنما خلق الأموال ليتوسل بها إلى دفع الحاجات فإذا حصل للإنسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الأموال الزائدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من الغير الذي يمكنه أن يدفع حاجته بها فكان هذا الإنسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمته ومانعا من وصول إحسان الله إلى عبيده واعلم أن الطريق الحق أن يقال الأولى أن لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير إلا أنه لما يمنع عنه في ظاهر الشرع فالأول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى أما بيان أن الأولى الاحتراز عن طلب المال الكثير فلوجوه الأول أن الإنسان إذا أحب شيئا فكلما كان وصوله إليه أكثر والتذاذه بوجدانه أكثر كان حبه له أشد وميله إليه أقوى والإنسان إذا افتقر وكأنه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكأنه غافل عن تلك اللذة فإذا ملك القليل من المال وجد بقدره اللذة فصار ميله أشد فكلما صارت أمواله أزيد كان التذاذه به أكثر فكان حرصه في طلبه وميله إلى تحصيله أشد فثبت أن تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب والحرص متعب للروح والنفس والقلب وضرره شديد فوجب على العاقل أن يحترز عن الإضرار بالنفس وأيضا قد ثبتنا أنه كلما كان المال أكثر كان الحرص أشد فلو قدرنا أنه كان منتهى طلب المال إلى حد ينقطع عنده الطلب ويزول الحرص لقد كان الإنسان يسعى في الوصول إلى ذلك الحد أما لما ثبت بالدليل أنه كلما كان تملك الأموال أكثر كان الضرر الناشئ من الحرص أكثر وأنه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب وجب على الإنسان أن يتركه في أول الأمر كما قال

رأى الأمر يفضي إلى آخر فصير آخره أولا

والوجه الثاني أن كسب المال شاق شديد وحفظه بعد حصوله أشد وأشق وأصعب فيبقى الإنسان طول عمره تارة في طلب التحصيل وأخرى في طلب الحفظ ثم إنه لا ينتفع منها إلا بالقليل وبالآخرة يتركها بالحسرات والزفرات وذلك هو الخسران

نعب

المبين الوجه الثالث ان كثرة المال والجاه يورث الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى والطغيان
يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان **الوجه الرابع** انه تعالى اوجب الزكاة
وذلك سعي في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل لم قال عليه السلم اليد العليا خير
من اليد السفلى قلنا اليد العليا انما افادته صفة الخيرية لانه اعطى ذلك القليل بسبب انه حصل في ماله ذلك
النقصان القليل فحصل له الخير وبسبب انه حصل للفقير بذلك الزيادة القليلة حصلت له المرجوحية

المسئلة الثالثة جاءت الاخبار الكثيرة في مانعي الزكاة اما مانع زكاة النقود فقوله في هذه
الاية يوم يحمى عليها في نار جهنم واما مانع زكاة المواشي فما روي في الحديث ان الله تعالى يعذب اصحاب المواشي اذا لم يؤدوا
زكاتها بان تسوق اليه تلك المواشي كاعظم ما يكون في اجسامها فتمر على اربابها فتطأهم باظلافها وتنطحهم بقرونها كلما
نفد اخراها عادت عليهم اولاها فلا تزال كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب

المسئلة الرابعة الصحيح عندنا
وجوب الزكاة في الحلي والدليل عليه قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان قيل
هذا الوعيد انما يتناول الرجال لا النساء قلنا تكلم في الرجل الذي يتخذ الحلي في نسائه وايضا يترتب هذا الوعيد على جمع الذهب
والفضة حكم مرتب على وصف يناسبه وهو ان جمع ذلك المال يمنعه عن صرفه الى المحتاجين مع انه لا حاجة به اليه اذ لو احتاج
الى انفاقه لما قدر على جمعه واقدام غير المحتاج على منع المال من المحتاج يناسب ان يمنع منه فثبت ان هذا الوعيد مرتب على وصف
يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف يناسبه يجب كونه معللا به فثبت ان هذا الوعيد لذلك الجمع فاينما حصل ذلك الوصف
وجب ان يحصل معه ذلك الوعيد وايضا ان العمومات الواردة في ايجاب الزكاة في الحلي المباح قال عليه السلم هاتوا
ربع عشر اموالكم وقال في الرقة ربع العشر وقال يا علي ليس عليك زكاة فاذا ملكت عشرين مثقالا فاخرج نصف مثقال
وقال ليس في المال حق سوى الزكاة وقال لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الاية مع جميع هذه الاخبار توجب الزكاة
في الحلي المباح ولم يوجد في الاخبار ايضا معارض لان اصحابنا نقلوا فيه خبرا وهو قوله عليه السلم لا زكاة في الحلي المباح
الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلي خبر صحيح وايضا بتقدير ان يصح هذا الخبر فنحمله على اللآلي
الا انه قال لا زكاة في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالالف واللام وقد دللنا على انه اذا كان هناك معهود سابق وجب
انصرافه اليه والمعهود في القرآن في لفظ الحلي اللآلي قال تعالى وتستخرجون منه حلية تلبسونها واذا كان كذلك انصرف
لفظ الحلي الى اللآلي فسقطت دلالته وايضا الاحتياط في القول بوجوب الزكاة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس
لان النص خير من القياس فثبت ان الحق ما ذكرناه

المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة
ثم قال ولا ينفقونها وفيه وجهان الاول ان الضمير عائد الى المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما جملة وافية وعدد كثير
ودنانير ودراهم فهو كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها ان يكون التقدير ولا ينفقون الكنوز وثالثها
قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الاموال **الثاني** ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ وفيه وجوه احدها ان يكون
التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب لانه داخل في الفضة من حيث انهما معا يشتركان في ثمنية الاشياء وفي كونهما
جوهرين شريفين وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما كانا متشاركين في اكثر الصفات كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر
وثانيها ان ذكر احدهما قد يغني عن ذكر الاخر كقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها جعل الضمير للتجارة وقال
ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فجعل الضمير للاثم وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك كما ان معنى
قوله واني وقيار بها لغريب وقيار كذلك فان قيل ما السبب في ان خصا بالذكر من سائر الاموال قلنا لانهما
الاصل المعتبر في الاموال وهما اللذان يقصدان بالكنز **اعلم** انه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب والفضة قال فبشرهم بعذاب
اليم اي فاخبرهم على سبيل التهكم لان الذين يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما ليتوسلوا بهما الى تحصيل الفرح يوم الحاجة
فقيل لهذا هو الفرح كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واكرامهم ليس الا الشتم وايضا فالبشارة عن الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير
بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما اذا تغيرت البشرة بسبب الفرح او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم وفي قراءة ابي ويطويهم وفيه سؤالات السؤال الاول
لا يقال احميت على الحديد بل يقال احميت الحديد فما الفائدة في قوله يوم يحمى عليها والجواب ليس المراد تلك الاموال
تحمى على النار بل المراد ان النار تحمى على تلك الاموال التي هي الذهب والفضة اي يوقد عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو ماخوذ
من قوله تعالى نار حامية ولو قيل يوم يحمى لم يفد هذه الفائدة فان قالوا لما كان المراد يوم تحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا
لان النار مؤنثة لفظي والفعل غير مسند في الظاهر اليه بل الى قوله عليها فلا جرم حسن التذكير والتأنيث وعن ابن عامر انه قرأ
تحمى بالتاء السؤال الثاني ما الناصب لقوله يوم الجواب التقدير فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها السؤال الثالث

لم خصصت هذه الاعضاء والجواب لوجوه احدها ان المقصود من كسب الاموال حصول فرح القلب فيظهر اثره في الوجه
وحصول شبع ينتفخ بسببه الجنبان ولبس ثياب فاخرة يطرحونها على ظهورهم فلما طلبوا تزيين هذه الاعضاء الثلاثة لا جرم
حصل الكي على الجباه والظهور وثانيها ان هذه الاعضاء الثلاثة مجوفة وحصل في داخلها الات ضعيفة يعظم تألمها بسبب
وصول ادنى اثر اليها بخلاف سائر الاعضاء وثالثها قال ابو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لان صاحب المال اذا رأى
الفقير قبض جبينه واذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولى ظهره ورابعها ان المعنى انهم يكوون على الجهات الاربع
اما من مقدمه فعلى الجبهة واما من خلفه فعلى الظهر واما من يمينه ويساره فعلى الجنبين وخامسها ان الطف اعضاء الانسان
جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو الذي هو اصلب اعضاء الانسان ظهره فبين تعالى ان هذه الاقسام
الثلاثة من اعضائه تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي يحصل في تلك الاعضاء وسادسها ان كمال حال
بدن الانسان في جماله وقوته اما الجمال فمحله الوجه واعز الاعضاء في الوجه الجبهة فاذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال
بالكلية واما القوة فمحلها الظهر والجنبان فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن فالحاصل ان حصول الكي في
هذه الاعضاء الثلاثة يوجب زوال الجمال وزوال القوة والانسان انما طلب المال لحصول الجمال ولحصول القوة السؤال
الرابع الشيء الذي يجعل كيا على بدن الانسان هو كل ذلك المال او القدر الواجب من الزكاة والجواب يقتضي انه الكل
لانه لما لم يخرج منه لم يكن الحق منه جزءا معينا بل لا جزء الا والحق متعلق به فوجب ان يعذبه الله بكل الاجزاء ثم انه تعالى قال
هذا ما كنزتم لانفسكم والتقدير يقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض منه تعظيم الوعيد لانه اذا عاينوا ما يعذبون به من
درهم او دينار او من صحيفة مصقولة او من احدهما جوزوا ان يكون غير الحق الى منعه وجوزوا خلاف ذلك فعظم الله تعالى بان يقال
هذا ما كنزتم لانفسكم لم تؤثروا به رضا ربكم ولا قصدتم بالانفاق منه نفع انفسكم والخلاص به من عقاب ربكم فصرتم كأنكم ادخرتموه
ليحصل عقابا لكم على ما تشاهدونه ثم يقول تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون ومعناه لم تصرفوه في منافع دينكم ودنياكم
على ما امركم الله تعالى به فذوقوا وبال ذلك لا نفعه

قوله تعالى

ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا ان الله مع المتقين

اعلم ان هذا شرح
النوع الثالث من قبائح اعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو اقدامهم على السعي في تغيير احكام الله وذلك لانه تعالى لما حكم
في كل وقت بحكم خاص فاذا غيروا تلك الاوقات بسبب النسيء فحينئذ كان ذلك سعيا منهم في تغيير حكم الله بحسب اهوائهم
وارائهم فكان ذلك زيادة في كفرهم وحزنهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان السنة عند العرب عبارة عن
اثني عشر شهرا من الشهور القمرية والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل
لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل تقدير القمر بالمنازل علة للسنين والحساب وذلك انما يصح اذا كانت السنة معلقة بسير القمر وايضا
قال تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة التي تدور الشمس فيها دورة تامة
والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية بمقدار معلوم وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج واقعا
في الشتاء مرة وفي الصيف اخرى وكان يشق الامر عليهم بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا للتجارة فربما كان ذلك الوقت
غير موافق لحضور التجارات من الاطراف وكان يخل باسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل الكبيس على ما هو
معلوم في علم الزيجات واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك بقي زمان الحج مختصا بوقت معين موافق لمصلحتهم وانتفعوا
بتجاراتهم ومصالحهم فهذا النسيء وان صار سببا لحصول المصالح الدنيوية الا انه لزم منه تغيير حكم الله تعالى لانه تعالى لما خص
الحج باشهر معلومة على التعيين وكان بسبب ذلك النسيء يقع في سائر الشهور تغير حكم الله وتكليفه فالحاصل انهم لرعاية
مصالحهم في الدنيا سعوا في تغيير احكام الله وابطال تكليفه فلهذا المعنى استوجبوا الذم العظيم في هذه الاية واعلم ان
السنة القمرية جمعوا تلك الزيادات فاذا بلغ مقدارها الى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهرا وانكر الله تعالى ذلك عليهم
وقال ان حكم الله ان تكون السنة اثني عشر شهرا لا اقل ولا ازيد وتحكمهم على بعض السنين بانه صار ثلاثة عشر شهرا حكم واقع على خلاف حكم الله
تعالى ويوجب تغيير تكاليف الله وكل ذلك على خلاف الدين واعلم ان مذهب العرب من الزمان الاقدم ان تكون السنة قمرية
لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابراهيم واسمعيل فاما عند اليهود والنصارى فليس كذلك ثم ان بعض العرب تعلم صنعة الكبيس
من اليهود والنصارى فاظهره في بلاد العرب **المسئلة الثانية** قال ابو علي الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله
في كتاب الله بقوله عدة الشهور لانه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي هو قوله اثنا عشر شهرا وانه لا يجوز قال
المصنف رضي الله عنه في اعراب هذه الاية وجوه الاول ان نقول هو قوله عدة الشهور مبتدأ وقوله اثنا عشر شهرا خبره

وقوله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض والفائدة في ذكر هذه الاية المتوالية تعريف ان ذلك العدد واجب مقرر في علم الله تعالى وفي كتابه من اول ما خلق الله تعالى العالم والثاني ان يكون قوله في كتاب الله متعلق بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره اثنا عشر شهرا مثبتا في كتاب الله ثم لا يجوز ان يعني بهذا الكتاب كتاب من الكتب لانه متعلق بقوله يوم خلق السموات واسماء الاعيان لا تتعلق بالظروف ولا تقول غلامك يوم الجمعة بل الكتاب هو مصدر والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله اي في حكمه الواقع يوم خلق السموات والثالث ان يكون الكتاب اسما وقوله يوم خلق متعلق بفعل محذوف والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا مكتوبا في كتاب كتبه الله يوم خلق السموات والارض

المسألة الثالثة

في تفسير احكام الاية ان عدة الشهور عند الله اي في علمه اثنا عشر شهرا في كتاب الله وفي تفسير كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي كتب فيه احوال مخلوقاته باسرها على التفصيل وهو الاصل للكتب التي انزلها على جميع الانبياء عليهم السلام الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القران وقد ذكرنا ايات تدل على السنة المعتبرة في دين محمد صلى الله عليه وسلم هي السنة القمرية واذا كان كذلك كان هذا الحكم مكتوبا في القران الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما اوجبه وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الحكم والايجاب كقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كتب عليكم الصيام كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد لانه تعالى جعل الكتاب في هذه الاية كالظرف واذا حمل الكتاب على الحكم لم يستقم ذلك الا على طريق المجاز ويمكن ان يجاب عنه بانه وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف يقال ان الامر كذا وكذا في حساب فلان وفي حكمه واما قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسألة الثانية وجوها فيما يتعلق به والاقرب ما ذكرنا في الوجه الثالث وهو ان يكون المراد انه كتب الحكم وحكم به يوم خلق السموات والارض والمقصود بيان ان هذا الحكم حكم محكوم في اول خلق العالم وذلك يدل على المبالغة والتاكيد واما قوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة ثلاثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له فان قيل اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فما السبب في هذا التمييز قلنا ان هذا المعنى غير مستبعد في الشرائع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن سائر البلاد بمزيد حرمة وميز يوم الجمعة عن سائر ايام الاسبوع بمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن سائر الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز شهر رمضان عن سائر الشهور بمزيد حرمة وهو وجوب الصوم وميز بعض ساعات اليوم بوجوب الصلوة فيها وميز بعض الليالي عن سائرها وهي ليلة القدر وميز بعض الاشخاص عن سائر الناس باعطاء خلع الرسالة واذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد الحرمة ثم نقول لا يبعد ان يعلم الله ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اقوى تاثيرا في خبث النفس وهذا غير مستبعد عند الحكماء الا ترى ان منهم من صنف كتبا في الاوقات المعينة التي ترجى فيها اجابة الدعوات وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك وسئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام افضل فقال عليه السلام افضله بعد صيام شهر رمضان صيام شهر الله المحرم وقال من صام يوما من اشهر الحرم كان له بكل يوم ثلثون يوما وكثير من الفقهاء غلظوا الدية على القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم عن هذه القبائح على الاطلاق شاق عليهم فالله سبحانه وتعالى خص بعض الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الازمنة وفي تلك الامكنة عن القبائح والمنكرات وذلك يوجب انواعا من الفوائد احدها ان ترك القبائح في تلك الاوقات امر مطلوب لانه تقليل القبائح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما صار تركه لها في تلك الاوقات سببا لتركه لها في كل الاوقات فاقلع عنها واعرض عن المعاصي عنها فبعد انقضاء تلك الاوقات لو شرع في القبائح والمعاصي صار شروعه فيها سببا لبطلان ما تحمله من الاداء والمشقة في اداء تلك الطاعات في تلك الاوقات والظاهر من حال العاقل ان لا يرضى بذلك فيصير سببا لاجتنابه عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكمة في تخصيص بعض الاوقات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام ثم قال تعالى ذلك الدين القيم وفيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة اما الى قوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا لا ازيد ولا انقص او الى قوله منها اربعة حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان اربعة منها حرم الا انهم بسبب الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلاثة عشر شهرا فكانوا يغيرون مواقع الشهور فالمقصود من هذه الاية الرد على هؤلاء فوجب حمل اللفظ عليه البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وجوه الاول ان الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من دان نفسه اي حاسبها والقيم معناه المستقيم فتفسير الاية على هذا التقدير ذلك الحساب المستقيم الصحيح والعدد المستوي الثاني قال الحسن ذلك الدين القيم الذي لا يبدل ولا يغير فالقيم هاهنا بمعنى القائم الدائم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس عليه والثالث قال بعضهم المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم من الاسلام قال القاضي حمل

لفظ

محدث

الايام

لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال الاصل في لفظ الدين الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت فالحساب يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعبد يسمى دينا لانه يوجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على التعبد اولى من حمله على الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الاية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكواتهم وسائر احكامهم السنة العربية بالاهلة ولا يجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية ثم قال تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان البحث الاول الضمير في قوله فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثني عشر انفسكم والمقصود منع الانسان من الاقدام على الفساد مطلقا في جميع العمر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى وجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله منها اربعة حرم والثاني ان الله تعالى خص هذه الاشهر بمزيد احترام في اية اخرى وهو قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذه الاشياء غير جائزة في غير الحج ايضا الا انه تعالى اكد في المنع منها في هذه الايام تنبيها على زيادتها في الشرف الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن فاذا جاوز هذا العدد قالوا فيها والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة كما قال حسان لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما قال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر كقول النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

فقال بهن والسيوف جمع كثرة البحث الثاني في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر الله باقامته فيه الى شهر اخر ويغيرون تكاليف الله والثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهي عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب والاقرب عندي حمله على المنع من النسيء لان الله تعالى ذكره عقيب هذه الاية ثم قال وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه مباحث البحث الاول قال الفراء كافة اي جميعا والكافة لا تكون مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فتقول كافين او كافات للنسوة ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على لفظ فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعاقبة ولذلك لم يدخل فيها العرب الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلهم عامة لم تثن ولم تجمع وكذلك خاصة البحث الثاني في قوله كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تتقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين على مقاتلة الاعداء والثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتكم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والاول اقرب حتى يصح قياس احد الجانبين على الاخر البحث الثالث ظاهر قوله قاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من قال المقاتلة مع الكفار محرمة بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم باستحلال القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين حرضهم اولياؤه الذين يخشونه في الطاعات واجتناب المحرمات قال الزجاج تاويله انه ضامن لهم النصر

قوله تعالى

انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين

المسألة الاولى

في الاية مسائل المسألة الاولى في النسيء قولان الاول انه التاخير قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض نساها نسأ اذا اخرتها وانسأته انساء اذا اخرته عنه والاسم النساة والنساء ومنه انسأ الله فلانا اجله ونسأ في اجله قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيء بمعنى منسوء كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد منه هاهنا المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم كون الشهر كفرا وذلك باطل بل المراد من النسيء هاهنا المصدر بمعنى الانساء وهو التاخير وكان النسيء في الشهور عبارة عن تاخير حرمة شهر الى شهر اخر ليست له تلك الحرمة وروي عن ابن كثير من طريق شبل النسي بوزن النفع وهو المصدر الحقيقي لقولهم نسأت اي اخرت وروي عنه ايضا النسي مخففة الياء ولعله لغة في النساء بالهمزة مثل ارجيت وارجأت وروي عنه النسي مشددة الياء بغير

بغير همزة وهذا على التخفيف القياسي والقول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسأ في الاجل ونسا اذا زاد فيه وكذلك قيل للبن النسيء لزيادة الماء فيه ونسئت المرأة اذا حبلت جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال الواحدي والصحيح القول الاول وهو ان اصل النسيء التأخير ونسئت المرأة اذا حبلت لتأخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لئلا يصير اخلاطا بعضها ببعض فانها من جنس النسيء ونسأت اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه اذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء وكان يشق الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره فكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما الزيادة في عدد الشهور والثاني تأخير الحرمة الحاصلة لشهر الى شهر وقد بينا ان لفظ النسيء يفيد التأخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذا الكلام ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله تعالى امرهم من وقت ابرهيم واسمعيل عليهما السلام ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر آخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله عليهم وجعله سببا لزيادة كفرهم وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لانه تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب هذه الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان هذا الذي عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا انكارا منهم لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب زيادة في الكفر واما الحساب الذي به يعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبائس فمذكور في الزيجات واما المفسرون فانهم ذكروا في سبب هذا التأخير وجها آخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة من زمان ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب حروب وغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلثة اشهر متوالية لا يغزون فيها وقالوا ان توالت علينا ثلثة اشهر حرم لا نصيب فيها شيئا لنهلكن وكانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التأخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك في كل الشهور وهذا القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه واتفقوا انه عليه السلام لما اراد الحج في حجة الوداع عاد الى شهر ذي الحجة في نفس الامر فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها

المسئلة الثانية قوله تعالى زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا كثيرة من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل وعرفنا [غير مقروء] ان هذا العمل كفر كان ضم هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة سالفا من الكفر زيادة في الكفر احتج الجبائي بهذه الاية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر والزيادة على الكفر يجب ان يكون ايمانا فكان ترك هذا التأخير ايمانا وظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا باقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا قال المصنف رضي الله عنه هذا الاستدلال ضعيف لانا بينا انه تعالى لما اوجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبروا السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم وفي صفر اخرى فقالوا بان هذا الحج صحيح مجزئ وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة ان كان منهم حكم علم بالضرورة كونه من دين ابرهيم واسمعيل فكان هذا كفرا بسبب عدم العلم وبسبب عدم الاقرار اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا فهذا قراءة العامة وهي حسنة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم ان كانوا ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة وقرأ اهل الكوفة يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه ان كبراءهم يضلونهم بحملهم على هذا التأخير في الشهور واسند الفعل الى المفعول لقوله في هذه الاية زين لهم سوء اعمالهم اي زين لهم ذلك حاملوهم عليه وقرأ ابو عمرو في رواية من طريق [غير مقروء] يضل به الذين كفروا بضم الياء وكسر الضاد وله ثلثة اوجه احدها يضل الله به الذين كفروا والثاني يضل به الشيطان الذين كفروا والثالث وهو اقواها يضل به الذين كفروا اتباعهم والآخذين

باقوالهم قالوا وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر ذكر الله وذكر الشيطان واعلم ان الكناية في قوله به تعود الى النسيء وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما والضمير عائد الى النسيء والمعنى يحلون ذلك الانساء عاما ويحرمونه عاما قال الواحدي اي يحلون التأخير وهو العام الذي يريدون ان يقاتلوا فيه ويحرمون التأخير عاما آخر وهو العام الذي يتركون المحرم على تحريمه قال رضي الله عنه هذا التأويل انما يصح اذا فسرنا النسيء بانهم كانوا يؤخرون المحرم في بعض السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر الحرم الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسيء على المفعول وهو النسيء المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه يقتضي ان يكون الشهر المؤخر كفرا وانه غير جائز الا اذا قلنا ان المراد من النسيء المنسوء وهو المفعول وحملنا قوله انما النسيء زيادة في الكفر على ان المراد العمل الذي به يصير النسيء زيادة في الكفر بسبب هذا الاضمار فيقوى هذا التأويل اما قوله ليواطئوا عدة ما حرم الله قال اهل اللغة واطأت فلانا على كذا اذا وافقته عليه قال المبرد يقال تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد يطأ حيث يطأ صاحبه والايطاء في الشعر من هذا وهو ان يأتي في القصيدة بقافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الحرم الا حرموا مكانه شهرا من الحلال ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى هذا هو المراد من المواطأة ولما بين تعالى كون هذا العمل منكرا قال زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضائحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم وقال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الايات السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل من مقاتلتهم كقوله يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر اعمالهم المنكرة واعمالهم القبيحة في الدين والدنيا وعند هذا لا يبقى للانسان مانع من قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحيوة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الاخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه **المسئلة الثانية** المروي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك وذلك لانه عليه السلام لما رجع من الطائف اقام بالمدينة وامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة وامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة وانيعت واستعظم الناس غزو الروم وهابوه فنزلت هذه الاية قال المحققون وانما استثقل الناس من وجوه الاول شدة الزمان في الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير الزائد على ما جرت به عادتهم في سائر الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو **المسئلة الثالثة** يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا ونفورا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي عليه السلام اذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر واجب عليه واسم ذلك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم وبه قرأ الاعمش ومعناه تثاقلتم ونظيره قوله تعالى اداراتم وقوله اطيرنا بكم قال صاحب الكشاف وضمن معنى الميل والاخلاد فعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره اخلد الى الارض واتبع هواه وقيل المعنى الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله ما لكم اذا قيل لكم وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد المبالغة في الانكار ثم قال تعالى ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الموجبات الكثيرة الداعية الى القتال وقد شرحنا المنافع العظيمة التي تحصل عند القتال وبينا انواع فضائحهم وفضائحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم فاذا تركوا جميع هذه الامور اليس ان معبودكم يأمركم بمقاتلتهم وسلمتم ان طاعة المعبود توجب الثواب العظيم في الاخرة فهل يليق بالعقل ترك الثواب العظيم في الاخرة لاجل المنفعة اليسيرة الحاصلة في الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا في الاخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها ومشوبة بالآفات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الاخرة شريفة عالية خالصة عن كل الآفات ودائمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا في جنب متاع الاخرة حقير خسيس **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الاية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد امر منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان هذا التثاقل منكرا وللقائل ان يقول ان الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار عليه لانه عليه السلام ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك فقد اوجب الجهاد عليهم ومنافع الجهاد مستقصاة في سورة ال عمران وايضا هو واجب على الكفاية فاذا قام به البعض ٥

سقط عن الباقين **المسئلة الخامسة** لقائل ان يقول ان قوله يا ايها الذين امنوا خطاب مع كل المومنين ثم قال ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض فهذا يدل على ان كل المومنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في ان اجماع الامة حجة والجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القران وفي سائر انواع الكلام كقوله اياك اعني واسمعي يا جارة

قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شي قدير

اعلم انه تعالى لما رغبهم في الاية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب في ثواب الاخرة رغبهم في هذه الاية في الجهاد بناء على انواع اخر من الامور المقوية للدواعي وهي ثلاثة انواع الاول قوله يعذبكم عذابا اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الاخرة وقال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم قبائل فتثاقلوا فامسك الله عنهم المطر وقال الحسن الله اعلم بالعذاب الذي كان ينزل عليهم وقيل المراد منه عذاب الاخرة الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الاخرة الثاني قوله ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه تعالى متكفل بنصرته على اعدائه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة لهم وان تخلفوا وقعت النصرة لغيرهم وحصل العتبى لهم لئلا يتوهم ان نصرة اعداء الدين وعز الاسلام لا يحصل الا بهم وليس في النص دلالة على ان ذلك الغير منهم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون وقال سعيد بن جبير هم ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست تفسيرا للاية لان الاية ليس فيها اشعار بها بل حمل لذلك الكلام المطلق على صورة معينة شاهدوها والثالث قال الاصم معناه ان يخرجه من بين اظهرهم وهو المدينة قال القاضي هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة له فيه على انه عليه السلم ينتقل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يمتنع ان يعينه باقوام من الملائكة ايضا والثالث قوله تعالى ولا تضروه شيئا والكناية في قوله ولا تضروه راجعة الى الله تعالى اي لا تضروا الله لانه غني عن العالمين وفي قول الباقين تعود الى الرسول صلى الله عليه وسلم اي لا تضروه لان الله عصمه عن الناس ولانه تعالى لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال والله على كل شي قدير وهو تنبيه على شدة الزجر من حيث انه تعالى قادر لا يجوز عليه العجز فاذا توعد بالعقاب فعل ففي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الحسن وعكرمة هذه الاية منسوخة بقوله تعالى وما كان المومنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه الاية خطاب لمن استنفره رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينفر وعلى هذا التقدير فلا نسخ **المسئلة الثانية** قال الجبائي هذه الاية تدل على وعيد اهل الصلاة حيث بين ان المومنين ان لم ينفروا يعذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار فان ترك الجهاد لا يكون الا من المومنين فبطل بذلك قول المرجئة ان اهل الصلاة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد لهم في ترك الجهاد فكذا في غيره لانه لا قائل بالفرق واعلم ان مسئلة الوعيد ذكرناها بالاستقصاء في سورة البقرة **المسئلة الثالثة** قال القاضي هذه الاية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول او لا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم ولم يبين ان ذلك القائل هو الرسول فان قالوا الواجب ان يكون المراد هو الرسول لقوله تعالى يستبدل قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك الا الرسول قلت خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها على ما قررناه في اصول الفقه

قوله تعالى الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم

اعلم ان هذا ذكر طريق اخر في ترغيبهم في الجهاد وذلك لانه تعالى ذكر في الاية الاولى انهم ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله ينصره بدليل ان الله نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فهاهنا اولى وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره الذي نصره حين ما لم يكن معه الا رجل واحد ولا اقل من الواحد والمعنى انه ينصره الان كما نصره في ذلك الوقت **المسئلة الثانية** قوله اذ اخرجه الذين كفروا يعني قد نصره الله في ذلك الوقت الذي اخرجه الذين كفروا من مكة ثاني اثنين نصب على الحال اي في الحال التي كان فيها ثاني اثنين وتفسير قوله ثاني اثنين سبق في قوله ثالث ثلاثة وتحقيق القول انه اذا حضر اثنان فكل واحد منهما يكون ثانيا في ذلك الوقت الاثنين للاخر فلهذا السبب قالوا يقال فلان ثاني اثنين اي هو احدهما قال صاحب الكشاف وقرئ ثاني اثنين بالسكون واذ هما بدل من قوله اذ اخرجه والغار ثقب عظيم في الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور في يمنى مكة على مسيرة ساعة مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه مع ابي بكر ثلثا وقوله اذ يقول بدل ثان **المسئلة الثالثة** ذكروا ان قريشا ومن في مكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل واذ يمكر بك الذين كفروا فامر الله تعالى ان يخرج هو وابو بكر اول الليل الى الغار وامر عليا رضي الله عنه ان يضطجع على فراشه ليمنعهم السواد

من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امره الله به فلما وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا يلتمس ما في الغار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما لك فقال بابي انت وامي الغيران ماوى السباع والهوام فان كان فيه شي كان بي لا بك وكان في الغار جحر فوضع عقبه عليه لئلا يخرج ما يوذي الرسول صلى الله عليه وسلم فلما طلب المشركون الاثر وقربوا بكى ابو بكر خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلم لا تحزن ان الله معنا فقال ابو بكر وان الله لمعنا فقال الرسول نعم فجعل يمسح الدموع عن خده ويروى عن الحسن انه قال كان اذا ذكر بكاء ابي بكر بكى واذا ذكر مسحه الدموع مسح هو الدموع عن خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله وقال ان تصب اليوم ذهب دين الله فقال عليه السلام ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخل الغار وضع ابو بكر ثمامة على باب الغار وبعث الله حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت نسجت عليه وقال رسول الله اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول الغار ولا يرون احدا **المسئلة الرابعة** دلت هذه الاية على فضيلة ابي بكر رضي الله عنه من وجوه الاول انه عليه السلام لما ذهب الى الغار لاجل انه كان يخاف الكفار من ان يقدموا على قتله فلولا انه عليه السلام كان قاطعا على باطن ابي بكر بانه من المومنين المحققين الصادقين الصديقين والا لما اصحبه نفسه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره لخاف من ان يدل اعداءه عليه وايضا لخافه من ان يقدم هو على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل على انه عليه السلم كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره الثاني وهو ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة رسول الله اقرب من ابي بكر فلولا ان الله امره بان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله اياه بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين الثالث ان كل من سوى ابي بكر فارقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما سبق رسول الله كغيره وما تخلف عنه كغيره بل صبر على مؤانسته وملازمته وملازمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق معه احد وذلك يوجب الفضل العظيم له الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعل ثاني محمد عليه السلم حال كونهما في الغار والعلماء اثبتوا انه رضي الله عنه كان ثاني محمد في اكثر المناصب الدينية فانه صلى الله عليه وسلم لما ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر امن ابو بكر ثم ذهب وعرض الايمان على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة اخرين من اجلة الصحابة والكل امنوا على يديه ثم انه جاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلائل فكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله تعالى وايضا كلما وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة كان ابو بكر يقف في خدمته ولا يفارقه فكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف خلفه وكان ثاني اثنين هناك وكلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في امامة الناس في الصلاة وكان ثاني اثنين هناك ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في الامامة وكان ثاني اثنين ولما توفي دفن بجنبه وكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه وقال كونه ثاني اثنين للرسول لا يكون اعظم من كون الله تعالى رابعا لكل ثلاثة في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم عام في حق الكافر والمومن فلما لم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا على فضيلة الانسان فلان لا يدل من النبي على فضيلة الانسان كان اولى والجواب ان هذا تعسف بارد لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل احد اما المراد هاهنا فكونه تعالى مع الكل ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم وايضا قد دللنا بالوجوه الثلثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد البابين من الاخر **والوجه الخامس** التمسك بهذه الاية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال عليه السلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب علي ودرجة رفيعة واعلم ان الروافض في الدين كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبريل وارادوا به ان الرسول صلى الله عليه وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين اجتمعوا تحت عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل عليه السلم وجعل نفسه سادسا لهم فذكروا للشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى ان القوم هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه بقوله ما ظنك باثنين الله ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل **والوجه السادس** انه تعالى وصف ابا بكر بكونه صاحبا لرسول الله وذلك يدل على كمال الفضل قال الحسين بن الفضل من انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه هو ابو بكر وذلك يدل على ان الله وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا وقالوا ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمومن وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان كان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما هاهنا فبعد ان وصفه بكونه صاحبا له اردفه بما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة **الوجه السابع** في دلالة هذه الاية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه

المعصية المعنية الحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول صلى الله عليه وسلم شرك بين نفسه وبين ابي بكر في هذه المعية
فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول فيه وان حملوها على محمل رفيع شريف لزمهم ادخال ابي بكر فيها ونقول
بعبارة اخرى دلت الاية على ان ابا بكر كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم
محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر من المتقين المحسنين الوجه
الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين
اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف الوجه التاسع ان قوله لا تحزن نهي عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار
وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت **الوجه العاشر** قوله فانزل
الله سكينته عليه ومن قال الضمير في قوله عليه عائد الى الرسول فهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب
المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الاية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه والتقدير اذ يقول محمد
لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني ان الحزن والخوف
كان حاصلا لابي بكر لا للرسول عليه السلام فانه عليه السلام كان امنا ساكن القلب بما وعده الله ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر
لا تحزن صار امنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال خوفه اولى من صرفها الى الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه
كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث انه لو كان المراد انزال السكينة على الرسول لوجب ان يقال ان الرسول كان قبل
ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب
غيره فلو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه عليه
السلام قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة
بعد قوله عليه السلام لا تحزن ان الله معنا وذلك يدل على ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول صلى الله
عليه وسلم ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي بكر فان قيل وجب ان يكون قوله فانزل الله
سكينته عليه المراد منه انه انزل سكينته على قلب الرسول والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق
الا بالرسول صلى الله عليه وسلم والمعطوف يجب ان يكون مشاركا للمعطوف فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول وجب في المعطوف
عليه ايضا ان يكون عائدا الى الرسول قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف
على قوله فقد نصره الله وتقدير الاية الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته
عليه وايده بجنود لم تروها في واقعة بدر واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال الوجه الحادي عشر من الوجوه
الدالة على فضل ابي بكر رضي الله عنه في هذه الاية اطباق الكل على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى ان عبد الرحمن بن ابي بكر واسماء بنت ابي بكر هما اللذان كانا ياتيانهما بالطعام روي انه عليه السلام قال لقد كنت انا وصاحبي في الغار
بضعة عشر يوما وليس لنا طعام الا التمر وذكروا ان جبريل اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء قد اتتك بحيسة ففرح رسول الله
صلى الله عليه وسلم واخبر به ابا بكر ولما امر الله رسوله بالخروج الى المدينة اظهره لابي بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري جملين ورحلين
وكسوتين وفصل احدهما للرسول عليه السلام فلما قربا الى المدينة وصل الخبر الى الانصار فخرجوا مسرعين فخاف ابو بكر انهم لا يعرفون
الرسول عليه السلام ليعرفوا ان الرسول هو هو فلما دنوا خروا لله سجدا فقال لهم اسجدوا لربكم واكرموا اخاكم ثم اناخت ناقته بباب
ابي ايوب ذكروا هذه الروايات من تفسير ابي بكر الاصم الوجه الثاني عشر ان رسول الله حين دخل المدينة ما كان معه الا
ابو بكر والانصار ما راوا مع رسول الله احدا الا ابا بكر وذلك يدل على انه كان يستصفيه لنفسه من بين اصحابه في السفر والحضر وان اصحابنا
زادوا عليه وقالوا لما لم يحضر معه في ذلك السفر احد الا ابو بكر فلو قدرنا انه توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم
بامره الا ابو بكر وان لا يكون الوصي على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل في ذلك الطريق الى امته الا ابو بكر وكل ذلك
يدل على الفضائل العالية والدرجات الرفيعة لابي بكر واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الاية وبهذه الواقعة على الطعن في ابي بكر
بوجوه ضعيفة حقيرة جارية مجرى اخفاء الشمس بكف من الطين الاول قالوا انه عليه السلام قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن
ان كان حقا فكيف نهى الرسول عليه السلام عنه وان كان خطا لزم ان يكون ابو بكر مذنبا وعاصيا في ذلك الحزن والثاني قالوا انما
احتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه انه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره ومعانيه فاخذه
مع نفسه دفعا لهذا الشر الثالث انه وان دلت هذه الحالة على فضل ابي بكر الا انه امر عليا بان يضطجع على فراشه ومعلوم ان
الاضطجاع على فراش رسول الله في مثل تلك الليلة مع كون الكفار قاصدين قتل رسول الله تعريض النفس للفداء فهذا العمل من علي
اعلى واعظم من كون ابي بكر صاحبا للرسول فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما
حكى عنهم تلك الشبهة قال فيقال لهم يجب في قوله تعالى لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان عاصيا في خوفه

الليلة

وذلك

٢٤١

وذلك طعن في الانبياء ويجب في قوله تعالى في ابرهيم عليه السلام حيث قالت الملائكة لا تخف في قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قولهم
للوط لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل قوله ذلك في قولهم فاذا قالوا ان ذلك الخوف انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر الله
تعالى ذلك في قوله لا تخف ليفيد الامن وفراغ القلب قلنا لهم في هذه المسالة كذلك فان قالوا اليس انه تعالى قال والله
يعصمك من الناس فكيف يخاف مع سماع هذه الاية فنقول هذه الاية انما نزلت في المدينة وهذه الواقعة سابقة في نزولها
وايضا هب انه كان امنا على عدم القتل ولكنه ما كان امنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم انا لو قدرنا ان ابا بكر
~~كان الصدد الثاني من الحرص انه والله لا نهاية لهذا الصدد وهذا الطلب وجب على الانسان ان يتركه في اول الامر كما قال~~ ۵
~~راى الامر يفضي الى اخر فصير اخره اولا~~

سهو

~~والوجه الثاني ان كسب المال شاق شديد وحفظه بعد حصوله اشد واشق واصعب فيبقى الانسان طول عمره تارة في طلب التحصيل~~
~~واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع منها الا بالقليل وبالاخرة يتركها بالحسرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين الوجه~~
~~الثالث ان كثرة المال والجاه يورث الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد~~
~~الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان~~ **~~الوجه الرابع~~** ~~انه تعالى اوجب الزكاة وذلك سعي في تنقيص~~
~~المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل~~ لمرافقته عليه السلام [illegible] ما كان خائفا لقالوا انه فرح بسبب
وقوع الرسول في البلاء ولما خاف وبكى قالوا هذا السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق وانما مقصودهم
محض الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوه اخس من شبهات السوفسطائية فان ابا بكر لو كان قاصدا له لصاح
بالكفار عند وصولهم الى باب الغار وقال لهم نحن ههنا ولقال ابنه وابنته عبد الرحمن واسماء للكفار نحن نعرف مكان محمد فدلهم
عليه فنسال الله العصمة عن عصبية تحمل الانسان على مثل هذا الكلام الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي بن ابي
طالب في تلك الليلة المظلمة على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعي ان مصاحبة ابي بكر
مع الرسول صلى الله عليه وسلم اعلى واشرف ويدل عليه وجوه الاول ان ابا بكر كان حاضرا في خدمة الرسول صلى الله عليه
وسلم وعلي كان غائبا والحاضر اعلى حالا من الغائب الثاني ان عليا ما تحمل المحنة الا في تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا
ان محمدا غاب تركوه ولم يتعرضوا له اما ابو بكر فانه بسبب كونه مع محمد عليه السلام بقي اياما في الغار وكان في اشد اسباب المحنة
فكان بلاؤه اشد الثالث ان ابا بكر كان مشهورا فيما بين الناس بانه يرغب الناس في دين محمد ويدعوهم اليه وشاهدوا منه انه
دعا جمعا من اكابر الصحابة الى ذلك الدين وانهم انما قبلوا ذلك الدين بسبب دعوته وكان يخاصم الكفار بقدر الامكان وكان يذب
عن الرسول بالنفس والمال واما علي بن ابي طالب رضي الله عنه فانه كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر عنه لا دعوة بالدليل
والحجة ولا جهاد بالسيف واللسان لان محاربته مع الكفار انما ظهرت بعد انتقالهم الى المدينة بمدة مديدة فحال الهجرة
ما ظهر منه شيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي ولهذا السبب
فانهم لما عرفوا ان المضطجع على ذلك الفراش هو علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا ان خوف ابي بكر على
نفسه في خدمة محمد عليه السلام اشد من خوف علي فكانت تلك الدرجة اعلى وافضل فهذا ما نقوله في هذا الباب على سبيل الاختصار
اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الاية ان يقال الا تنصروه فقد نصره الله وذلك يدل على صورتين **الصورة**
الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا
فانزل الله سكينته عليه **والصورة الثانية** واقعة بدر وهي المراد من قوله وايده بجنود لم تروها لانه تعالى انزل
الملائكة يوم بدر وايد رسوله بهم وقوله وايده بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثم قال وجعل
كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر كلمة الشرك سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا وهي
قوله لا اله الا الله قال الواحدي والاختيار في قوله وكلمة الله الرفع وهي قراءة العامة على الاستئناف قال الفراء ويجوز كلمة الله
بالنصب ولا احب هذه القراءة لانه لو نصبها لكان الاجود ان يقال وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلامك ولا تقول
اعتق ابوك غلام ابيك ثم قال والله عزيز حكيم اي قاهر غالب حكيم لا يفعل الا الصواب

قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون

اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع الرسول وضرب له من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا
الامر الجزم فقال انفروا خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التي يخف عليكم الجهاد او على الصفة التي يثقل وهذا
الوصف يدخل تحته اقسام كثيرة والمفسرون ذكروها فالاول خفافا في النفور لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم الثاني
خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتها الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا
السادس مهازيل وسمانا السابع صحاحا ومراضا والصحيح ما ذكرنا ان الكل داخل فيه لان الوصف المذكور وصف كلي يدخل فيه

كل هذه الجزئيات فان قيل يقولون ان هذا الامر يتناول جميع الناس حتى المرضى والعاجزون قلنا ظاهره يقتضي ذلك عن ابن ام مكتوم انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعلي ان انفر قال ما انت الا خفيف او ثقيل فرجع الى اهله ولبس سلاحه ووقف بين يديه فنزل قوله ليس على الاعمى حرج وقال مجاهد ان ابا ايوب شهد بدرا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال الله انفروا خفافا وثقالا فلا اجدني الا خفيفا او ثقيلا وعن صفوان بن عمرو كنت واليا على حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته يريد الغزو فقلت يا عم انت معذور عند الله فرفع حاجبه وقال يا ابن اخي استنفرنا الله خفافا وثقالا الا انه من احبه ابتلاه عن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهبت احدى عينيه فقيل انك عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف والثقيل فان عجزت كثرت السواد وحفظت المتاع وقيل للمقداد بن الاسود وهو يريد الغزو انت معذور فقال انزل الله علينا في سورة براءة انفروا خفافا وثقالا واعلم ان القائلين بهذا القول الذي ذكرناه يقولون هذه الاية صارت منسوخة بقوله تعالى ليس على الاعمى حرج قال عطاء الخراساني منسوخ بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وللقائل ان يقول اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على انه عليه السلم خلف النسا وخلف من الرجال اقواما وذلك يدل على ان هذا الوجوب ليس على الاعيان لكنه من فروض الكفايات فمن امره الرسول بان يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن امره بان يبقى هناك لزمه بان يبقى وان يترك النفر وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله وفيه قولان الاول ان هذا يدل على ان الجهاد انما يجب على من له المال والنفس فدل على ان من لم يكن له نفس سليمة صالحة للجهاد ولا مال يقوى به على تحصيل آلات الجهاد لم يجب عليه الجهاد والقول الثاني ان الجهاد يجب بالنفس فاذا انفرد جرى عليه وبالمال اذا ضعف عن الجهاد بنفسه فيلزم على هذا القول فيمن عجز ان يستنيب من يغزو بنفقة من عنده فيكون مجاهدا بماله لما تعذر عليه بنفسه وقد ذهب الى هذا القول كثير من العلماء ثم قال تعالى ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فان قيل كيف يصح ان يقال ان الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ خير يستعمل في معنيين احدهما بمعنى هذا اخير من ذاك والثاني بمعنى انه في نفسه كقوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير وقوله وانه لحب الخير لشديد ويقال الثريد خير من الله اي هو خير في نفسه وقد حصل من الله وقوله ذلكم خير لكم المراد هذا الوجه الثاني وعلى هذا الوجه سقط السؤال والوجه الثاني سلمنا ان المراد كونه خيرا من غيره الا ان التقدير ان ما يستفاد من الجهاد من نعيم الآخرة خير مما يستفيده القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بها ولذلك قال تعالى لو كنتم تعلمون ان ما يحصل من الخيرات في الآخرة على الجهاد لا يدرك الا بالتأمل ولا يعرفه الا المؤمن الذي عرف بالدليل ان القول بالقيامة حق وان القول بالثواب والعقاب صدق

قوله تعالى

لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون

اعلم انه تعالى لما بالغ في ترغيبهم في الجهاد في سبيل الله وكان قد ذكر قوله يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض عاد الى تقرير كونهم متثاقلين وبين انه لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الاية مسائل

المسألة الاولى العرض ما عرض لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر قال الزجاج وفيه محذوف والتقدير لو كان المدعو اليه سفرا قاصدا قال الزجاج اي سهلا قريبا وانما قيل لمثل هذا القاصد لان المتوسط بين الافراط والتفريط يقال له مقتصد قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه ان المتوسط بين الكثرة والقلة يقصده كل احد فسمي قاصدا وتفسير القاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورابح وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسير الى ارض بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم انه يشق على الانسان سلوكها ونقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر انه قرا بعدت عليهم الشقة بكسر العين والشين

المسألة الثانية هذه الاية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام انه لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم في الفوز بتلك المنافع ولكن طال السفر فكانوا كالآيسين من الفوز بالغنيمة بسبب انهم كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم اخبر تعالى انه اذا رجع من الجهاد يجدهم يحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم اما عند رجوعه يعاتبهم بسبب التخلف واما ابتداء على طريقة اقامة العذر في التخلف ثم بين تعالى انهم يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق وهذا يدل على ان الايمان الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال عليه السلم اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال والله يعلم انهم لكاذبون في قولهم ما كنا نستطيع الخروج فانهم كانوا مستطيعين على الخروج

المسألة الثالثة دلت الاية على ان قوله انفروا خفافا وثقالا انما يتناول من كان قادرا متمكنا اذ لو لم يكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك التكليف لما امكنهم جعل عدم الاستطاعة عذرا في التخلف

المسألة الرابعة استدل ابو علي الجبائي بهذه الاية على بطلان ان الاستطاعة

مع الفعل لان من لم يخرج الى القتال لم يكن مستطيعا للقتال ولو كان الامر كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله تعالى في هذا القول علمنا ان الاستطاعة قبل الفعل واستدل الكعبي بهذا الوجه ايضا وسأل نفسه لم لا يجوز ان يكون المراد به انه ما كان لهم زاد وراحلة وما اراد به نفس القدرة واجاب ان كان بان لا يحصل له تعذر في ترك الخروج فمن لا استطاعة له اولى بالعذر وايضا الظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال واذا اريد به المال فانما يراد لانه يعين على ما يفعله الانسان بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من دون ضرورة واجاب اصحابنا بان المعتزلة سلموا ان القدرة على الفعل لا تتقدم الا بوقت معين واحد فاما ان تتقدم عليه باوقات كثيرة فذلك ممتنع فان الانسان الجالس في مكانه لا يكون قادرا في هذا الزمان ان يفعل فعلا في مكان بعيد عنه بل انما يقدر على ان يفعل فعلا في المكان الملاصق لمكانه فاذا ثبت ان القدرة عند القوم لا تتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا قادرين على اصول المعتزلة فلزمهم في هذه الاية ما الزموه علينا وعند هذا يجب عليهم ان يحملوا الاستطاعة على الزاد والراحلة وحينئذ يسقط الاستدلال

المسألة الخامسة قالوا الرسول عليه السلم اخبر عنهم انهم سيحلفون وهذا اخبار عما يقع في المستقبل والامر لما وقع كما اخبر كان هذا اخبارا عن الغيب فكان معجزا

قوله تعالى

عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين

اعلم انه تعالى بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك انه تخلف قوم من ذلك الغزو وليس فيه بيان ان ذلك التخلف كان باذن الرسول ام لا فلما قال بعده عفا الله عنك لم اذنت لهم دل هذا على ان فيهم من تخلف باذنه وفيه مسائل

المسألة الاولى احتج بعضهم بهذه الاية على صدور الذنب عن الرسول عليه السلم من وجهين الاول انه تعالى قال عفا الله عنك والعفو يستدعي سابقة الذنب والثاني انه تعالى قال لم اذنت لهم وهذا استفهام بمعنى الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية وذنبا قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما النبي عليه السلام لم يؤمر فيهما بشيء اذنه للمنافقين واخذه الفداء من الاسارى فعاتبه الله تعالى كما تسمعون والجواب عن الاول لا نسلم ان قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك يدل على مبالغة الله في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره اذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وعافاك الله الا عرفت حقي فلا يكون غرضه من هذا الكلام الا مزيد التبجيل والتعظيم وقال علي بن الجهم فيما يخاطب به المتوكل وقد امر بنفيه

عفا الله عنك الا حرمة تجود بفضلك ان ابعدا
الم تر عبدا عدا طوره ومولى عفا ورشيدا هدى
اقلني اقالك من لم يزل يقيك ويصرف عنك الردى

والجواب عن الثاني ان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون صدر عن الرسول عليه السلم ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا انه ما صدر عنه امتنع على هذا التقدير ان يكون قوله لم اذنت لهم انكارا عليه وان قلنا انه قد صدر عنه ذنب فقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو عنه يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت ان على جميع التقادير يمتنع ان يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كون الرسول مذنبا وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله لم اذنت لهم على ترك الاولى والاكمل لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا

المسألة الثانية من الناس من قال ان الرسول عليه السلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقائع واحتج عليه بان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر لاولي الابصار بالاعتبار والرسول كان سيدهم وكان داخلا تحت هذا الامر ثم اكدوا ذلك بقوله تعالى بهذه الاية فقالوا اما ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه عنه او ما اذن له فيه وما منعه عنه والاول باطل والا امتنع ان يقول له لم اذنت لهم والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه حكم بغير ما انزل الله فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الفاسقون فاولئك هم الظالمون وذلك باطل بصريح العقل فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه عليه السلم انما اذن في تلك الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون ذلك مبنيا على الاجتهاد او ما كان كذلك والاول باطل لانه حكم بمجرد التشهي وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فلم يبق الا انه عليه السلم اذن في تلك الواقعة بناء على الاجتهاد وذلك يدل على انه عليه السلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد فان قيل هذا يدل على انه لا يجوز له الحكم بالاجتهاد اولى لانه تعالى منعه من هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه من ذلك الاذن مطلقا لانه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والحكم الممدود الى غاية بكلمة حتى يجب انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على صحة قولنا فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك التبيين هو التبيين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه محتمل الا ان على التقدير الذي ذكرتم يصير تكليفه ان لا يحكم البتة وان يصبر حتى ينزل الوحي ويظهر النص فلما ترك ذلك كان ذلك

كبيرة وعلى التقدير الذي ذكرنا كان ذلك الخطا خطا، واما في الاجتهاد فدخل تحت قوله ومن اجتهد فاخطا فله اجر واحد فكان حمل الكلام عليه اولى **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتاني وترك الاغترار بظواهر الامور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه ان يعامل كل فريق بما يستحقه من التقريب او الابعاد **المسئلة الرابعة** قال قتادة عاتبه الله كما تسمعون في هذه الاية ثم رخص له في سورة النور فقال فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم **المسئلة الخامسة** قال ابو مسلم الاصفهاني قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ذلك الاذن فيماذا فيحتمل ان بعضهم استاذن في القعود فاذن ويحتمل ان بعضهم استاذن في الخروج فاذن مع انه ما كان خروجهم معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين وكانوا يثيرون الفتن ويبغون الغوائل فلهذا السبب ما كان خروجهم مع الرسول مصلحة قال القاضي هذا بعيد لان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وايضا ما بعد هذه الاية يدل على ذم القاعدين وبيان حالهم ٥

قوله تعالى لا يستاذنك الذين يومنون بالله واليوم الاخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين الى قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس قوله لا يستاذنك اي بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا لا يجوز لان ما قبل هذه الاية وما بعدها وردت في تبوك والمقصود من هذا الكلام تمييز المومنين عن المنافقين فان المومن متى امر بالخروج الى الجهاد تبادر اليه ولم يتوقف ولم يتبلد ويأتي بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل والماضي والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق في ذلك الوقت الاستيذان **المسئلة الثانية** قوله لا يستاذنك الذين لا يومنون بالله واليوم الاخر ان يجاهدوا وانه محذوف والتقدير في ان يجاهدوا الا انه حسن حذفه لظهوره ثم هاهنا قولان الاول اجراء هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار اخر وعلى هذا التقدير فالمعنى ليس من عادة المومنين ان يستاذنوك في ان يجاهدوا وكان الاكابر من المهاجرين والانصار يقولون لا نستاذن النبي عليه السلام في الجهاد فان ربنا ندبنا اليه مرة بعد اخرى فاي فائدة في الاستيذان وكان بحيث لو امرهم الرسول بالقعود لشق عليهم ذلك الا ترى ان علي بن ابي طالب لما امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يبقى في المدينة شق عليه ولم يرض الى ان قال له الرسول عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى والقول الثاني انه لا بد هاهنا من اضمار اخر قالوا الا ان ترك استيذان الامام في الجهاد غير جائز وهولاء ذمهم الله تعالى في ترك هذا الاستيذان بسبب انه لا بد من الاضمار والتقدير لا يستاذنك هولاء في ان لا يجاهدوا الا انه حذف حرف النفي ونظيره قوله يبين الله لكم ان تضلوا والذي دل على هذا المحذوف ان ما قبل الاية وما بعدها يدل على حصول هذا الذم انما كان على الاستيذان في القعود ثم قال تعالى انما يستاذنك الذين لا يومنون بالله واليوم الاخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** بين ان هذا الاستيذان لا يصدر الا عند عدم الايمان بالله واليوم الاخر ثم لما كان عدم الايمان قد يكون بسبب الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين تعالى ان عدم ايمان هولاء انما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل ان الشاك المرتاب غير مومن بالله وههنا سوالات الاول ان العلم اذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في مقدمة واحدة وهي من مقدمات الدليل يقتضي حصول الشك في حصول ذلك الدليل فهذا يقتضي ان الرجل المومن اذا وقع له سوال او اشكال في مقدمة من مقدمات دليله ان يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي ان يخرج المومن عن ايمانه في كل لحظة بسبب انه خطر بباله سوال او اشكال ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان بناء الايمان ليس على الدليل بل على التقليد كان مومنا فصارت هذه الاية دالة على ان الاصل في الايمان هو التقليد من هذا الوجه والجواب ان المسلم وان عرض له الشك في صحة بعض مقدمات دليل واحد الا ان ساير الدلايل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب بقي ايمانه دايما مستمرا **السوال الثاني** اليس ان اصحابكم يقولون انا مومن ان شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا استقصينا في تحقيق هذه المسئلة في سورة الانفال في تفسير قوله تعالى اولئك هم المومنون حقا ٥ **المسئلة الثانية** قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار مع انه تعالى شهد عليهم في هذه الاية انهم ليسوا مومنين **المسئلة الثالثة** قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون هو محل الضد الاخر ولهذا السبب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والفكر القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والباقي يكون تبعا له **المسئلة الرابعة** قوله تعالى فهم في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد النقيضين ولا جازم باحد الطرفين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون فالجازم ان كان غير مطابق فهو الجهل وان كان مطابقا فان كان عن يقين فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان اعتدل الطرفان فهو الريب و

الشك في حده

والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة وقرئ عدّه وقرئ ايضا عده بكسر العين بغير اضافة وباضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والماء والراحلة لان سفرهم بعيد وفي زمان شديد وتركهم العدة دليل على ارادة التخلف وقال اخرون هذا اشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة والعدة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث فيه اي نفذ فيه والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي هم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول فصرفهم عنه فان قيل خروجهم مع الرسول اما ان يقال انه كان مفسدة او يقال انه كان مصلحة فان قلنا انه مفسدة فلم عاتب الرسول في اذنه اياهم بالقعود وان قلنا انه كان مصلحة فلم قال انه تعالى كره انبعاثهم وخروجهم والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الاية وشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا بقي ان يقال فلما كان الاصلح ان لا يخرجوا فلم عاتب الرسول في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في قوله لم اذنت لهم انه عليه السلم كان قد اذن لهم في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استاذنوه في الخروج معه فاذن لهم وعلى هذا التقدير فانه يسقط السوال قال ابو مسلم والدليل على صحة ما قلناه ان هذه الاية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك العتاب على انه عليه السلم اذن لهم في الخروج معه وتاكد ذلك بساير الايات منها قوله تعالى فان رجعك الله الى طايفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى قوله لن تتبعونا فهذا دفع هذا السوال على طريقة ابي مسلم والوجه الثاني من الجواب ان سلم ان العتاب في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه عليه السلم اذن لهم في القعود مفسدة وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلم اذن قبل اتمام التفحص واكمال التامل والتدبر ولهذا السبب قال تعالى لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والثاني ان التقدير انه عليه السلم ما كان ياذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء انفسهم وكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يغتروا بقولهم فلما اذن الرسول في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح والثالث انهم استاذنوا رسول الله غضب عليهم وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه الله تعالى في اخر هذه الاية وهو قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال تعالى لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم الرابع ان الذين يقولون الاجتهاد غير جايز على الانبياء عليهم السلم قالوا انه انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جايز لانهم لما تمكنوا من الوحي وكان الاقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع حضور النص كما ان ذلك غير جايز فكذا هاهنا **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة التصريح بهذه الاية دال على انه تعالى كما هو موصوف بصفة المريد فهو موصوف بصفة الكراهية بدليل قوله عليه السلم تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال اصحابنا معنى كره الله تعالى اذا عدم ذلك الشي قالت المعتزلة العدم لا يصلح ان يكون متعلقا وذلك لان الارادة عبارة عن صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تتعلق الارادة بالعدم لان تحصيل الحاصل محال وحول العدم عنها محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد من الكراهة ارادة العدم اجاب اصحابنا بان تفسير الكراهة في حق الله تعالى بارادة ضد ذلك الشي وهو تعالى اراد منهم السكون فرفع التعبير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع الرسول **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا في مسئلة القضا والقدر بقوله تعالى فثبطهم اي فكسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام فيه لا يتم الا اذا صرحنا بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان صيرورة تلك الداعية جازمة او فاترة ان كانت من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ لزم المقصود لان تقوية الداعية ليست الا من الله تعالى ومتى حصلت تلك التقوية لزم حصول الفعل وحينئذ يحصل ما قلنا في مسئلة القضاء والقدر ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المقصود منه التشبيه على ذمهم والحاقهم بالنسا والصبيان والعاجزين الذين شانهم القعود في البيوت وهم القاعدون والخالفون والخالف ما ذكر في قوله تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القايل بذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما ارادوا الاجتماع على التخلف لان من يتولى الفساد يحب الكثير باشكاله ويحتمل ان يكون القايل هو الرسول صلى الله عليه وسلم لما اذن لهم في التخلف فعاتبه الله تعالى ويحتمل ان يكون القايل هو الله تعالى لانه قد كره خروجهم للافساد وكان المراد انهم مفسدين فقد كره الله انبعاثهم على هذا الوجه فامرهم بالقعود عن هذا الخروج المخصوص ثم بين ذلك بقوله تعالى بعد ذلك لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى لما بين في هذه الاية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة الاول لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** الخبال الشر والفساد في كل شي ومنه سمي العته بالخبل والمعتوه بالمخبول وللمفسرين عبارات

لعد متعلقا

قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا عنادا وقال الضحاك الا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الراي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم اخر ليختلفوا وتفترق كلمتهم **المسئلة الثانية** قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثناء المنقطع هو ان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما زاد وكم خيرا الا خبالا وههنا المستثنى منه غير مذكور واذا لم يكن وقع الاستثناء من اعم العام هو الشيء فكان الاستثناء متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا الا خبالا **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة انه تعالى بين في الاية الاولى انه كره انبعاثهم وبين في هذه الاية انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على انه تعالى يكره الشر والفتنة والفساد على الاطلاق ولا يرضى الا بالخير ولا يريد الا بالطاعة النوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفي الايضاع قولان نقلهما الواحدي الاول وهو قول اكثر اهل العلم باللغة ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا يقال وضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله عليه قال الفراء العرب تقول وضعت الناقة واوضع الراكب وربما قالوا للراكب وضع والقول الثاني وهو قول الاخفش وابي عبيد انه يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد وضع ناقته وروى ابو عبيد ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع في وادي محسر قال لبيد

ارانا موضعين لحتم غيب ونسحر بالطعام وبالشراب

اراد مسرعين ولا يجوز ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمرو بن ابي ربيعة

تبالهن بالعرفان لما عرفنني وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا

قال الواحدي والاية تشهد لقول الاخفش وابي عبيد واعلم انه على القولين فالمراد من الاية السعي بين المسلمين بالتضريب والنمايم فان اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولاوضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا القول الثاني كان المراد انهم يسرعون في هذا التضريب **المسئلة الثانية** نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرا ولا وفضوا من رفضت الناقة رفضا اذا اسرعت وارفضتها وقرئ ولا وضعوا فان قيل كيف كتب في المصحف ولا اوضعوا بزيادة الالف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القران وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحها الفا اخرى ونحوه او لا اذبحنه **المسئلة الثالثة** قوله خلالكم اي فيما بينكم قوله وفجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه ترى الودق يخرج من خلاله وقرئ من خلله وهو مخارج مصب القطر وقال الاصمعي تخللنا القوم اذا دخلنا بين خللهم وخلالهم ويقال جلسنا خلال بيوت الحي وخلال دورهم اي جلسنا بين البيوت ووسط الدور اذا عرفت هذا فنقول قوله ولاوضعوا خلالكم بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم قال الاصمعي ابغني كذا اي اطلبه لي ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني فمعناه اعني على ما ابغيه ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انهم لو خرجوا فيهم ما زادوهم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الراي وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لان عند حصول الاختلاف في الراي يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بين الاكابر بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولاوضعوا خلالكم فاما قوله وفيكم سماعون لهم ففيه قولان الاول المراد منكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمة الموجبة لضعف القلب قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما ينبغي فان قيل كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يؤثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض الناس مجبولين على الجبن والفشل وضعف القلب فيؤثر قولهم فيهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤساء المنافقين فينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب يؤثر قول اولئك الاكابر من المنافقين فيهم ولا يمتنع ايضا ان يقال المنافقون على قسمين منهم من يقتصر على النفاق ولا يسعى في الارض بالفساد ثم ان الفريق الثاني من المنافقين يحملونهم على السعي بالفساد بسبب القاء الشبهات والاراجيف اليهم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم وظلموا غيرهم بسبب انهم سعوا في القاء الشبهات عنهم في وجوه الافات والمخالفات والله اعلم

قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين اعلم ان المذكور في هذه الاية نوع اخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل واقعة تبوك قال ابن جريج هو ان اثني عشر رجلا من المنافقين وقفوا على ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا بالنبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل اراد واصد اصحابك عن الدين وردهم الى الكفر وتخذيل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة

الجبن

بعد

بعد الالفة وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلمهم الله تعالى منه وقوله وقلبوا لك الامور تقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبير والتامل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد بك يقال للرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول قلب اي يتقلب في وجوه الحيل وقال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هؤلاء المنافقين كانوا مواظبين على وجوه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جاء الحق الذي كان في حكم الذاهب والمراد منه القران ودعوة محمد وظهر امر الله الذي كان كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد عليه السلام وهم لها كارهون اي وهم يحبون هذا الحق وظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في اثارة الشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكفر والكيد والله تعالى رد في نحرهم وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي فكذا يكون في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في القعود ولا تفتني في بسبب الامر بالخروج ذكروا فيه وجوها الاول لا تفتني اي لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فانك ان منعتني من القعود وقعدت بغير اذنك وقعت في الاثم على هذا التقدير فيحتمل ان يكون ذكره على سبيل السخرية وان يكون ايضا ذكره ايضا على سبيل الجد وان كان المنافق منافقا كان يغلب على ظنه كون محمد صادقا وان كان غير قاطع بذلك والثاني لا تفتني اي لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا طاقة لي بها والثالث لا تفتني فاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال جد بن قيس قد علمت الانصار اني مستهتر بالنساء فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم ولكني اعينك بمال فاتركني وقوله ولا تفتني من افتتنه الا في الفتنة فان اعظم الفتنة الكفر بالله ورسوله والتمرد عن قبول التكليف وايضا فهم يبقون خائفين عن المسلمين خائفين عن ان يفضحهم الله ويترك اباحة شرح نفاقهم وفي مصحف ابي سقط لان لفظة من موحد اللفظ مجموع المعنى قال اهل المعاني وفيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض الله فان الله تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى ان القوم انما اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة فالله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون ساقطون ثم قال وان جهنم لمحيطة بالكافرين قيل انهم في وسطها وقال الحكماء الاسلامية انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وما كانوا يعتقدون لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا بين الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصد الرسول بكل سوء وكانوا يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد وكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب الاحوال العاجلة والخوف الشديد مع الجهل الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين

قوله تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون اعلم ان هذا نوع اخر من كيد المنافقين ومن خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان غنيمة او كان انقيادا لبعض ملوك الاطراف تسؤهم ذلك وان تصبك مصيبة من نكبة وشدة ومصيبة ومكروه يفرحوا به ويقولوا قد اخذنا امرنا اي امرنا الذي نحن مشهورون به وهذا الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اي قبل ما وقع ويتولوا عن مقام التحدث بذلك الاجتماع الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل عن ابن عباس ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في يوم احد فان ثبت عنه ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم في كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله تعالى ههنا ثم قال تعالى قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا وفيه قولان الاول ان المعنى انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله وكونه مكتوبا عند الله يدل على كونه معلوما عند الله فان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بترجيح الواجب فالممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير الشيء عما قضى الله به محال وتقرير هذا الكلام من وجوه احدها ان الموجود اما واجب او ممكن والممكن يمتنع ان يترجح احد طرفيه على الاخر لنفسه فوجب انتهاؤه الى ترجيح الواجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتكوينه ولهذا المعنى قال عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة وثانيها ان الله تعالى لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافها لزم انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا وكل ذلك محال وقد اطنبنا في شرح هذه المناظرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان قيل الله تعالى ما ذكر هذا الكلام الا تسلية للرسول في فرحهم بحزنه ومكارهه فاي تعلق لهذا المذهب بذلك قلنا السبب فيه قوله عليه السلام من علم سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه اذا علم الانسان ان الذي وقع امتنع ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضا به القول الثاني في تفسير هذه الاية ان يكون المعنى لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول والمسلمين وان كانت مختلفة في السراء والضراء الا ان العاقبة الدولة لهم والفتح

والصرح والظفر من جانبهم فيكون ذلك اغتياظا للمنافقين وبردا عليهم في ذلك الفرح والقول الثالث قال الزجاج المعنى انا ان صرنا
مغلوبين صرنا مستحقين للاجر العظيم والثواب الكثير والثناء الجميل في الدنيا واذا كان الامر كذلك وصارت تلك المصائب المحرمات
في حب الفوز بهذه الدرجات العالية محللة وهذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان الحق الصحيح هو الاول ثم قال تعالى
هو مولانا والمراد ما تقوله اصحابنا انه سبحانه يحسن منه التصرف في العالم كيف شاء واراد لاجل انه مالك لهم وخالقهم ولانه لا اعتراض
عليه في شيء من افعاله فهذا الكلام منطبق على ما تقدم اذا قلنا انه تعالى وان اوصل الى بعض عبيده انواعا من المصائب فانه يجب
الرضا بها لانه تعالى مولاهم وهم عبيده فحسن منه تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض لاحد عليه في شيء من افعاله ثم قال
وعلى الله فليتوكل المؤمنون معناه انه وان لم يجب عليه لاحد من العبيد شيء من الاشياء ولا امر من الامور الا انه مع ذلك عظيم
الرحمة كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وان لا يقطع طمعه من فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل
المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية واللذات
العاجلة الفانية

قوله تعالى قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدينا فتربصوا انا معكم متربصون

اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو وان صار مغلوبا
مقتولا فاز بالاسم الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي اعده الله للشهداء في الاخرة وان صار غالبا في الدنيا فاز بالمال الحلال والاسم
الجميل وهو الرجولية والشوكة والقوة وفي الاخرة بالثواب العظيم واما المنافق فاذا قعد في بيته فهو في الحال يعد في بيته
مذموما منسوبا الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النسوان والصبيان
والعاجزون عن الشيء ثم يكونون ابدا خائفين على انفسهم واولادهم واموالهم وفي الاخرة ان ماتوا انتقلوا الى العذاب الدائم في
القيامة وان اذن الله في قتلهم والاسر والنهب وانتقلوا من الدنيا الى عذاب النار فالمنافق لا يتربص بالمؤمن الا احدى الحالتين
المذكورتين وكل واحد منهما في غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق احد الحالتين المذكورتين اعني البقاء في الدنيا مع الخزي
والذل والهوان والانتقال الى عذاب القيامة والوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل وكل واحدة من هاتين الحالتين في غاية
الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين فتربصوا بنا احدى الحالتين الشريفتين انا معكم متربصون وقوعكم في احد الحالتين الخسيستين
الرذيلتين قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر اذا كان ينتظر وقوع مكروه به وهذا قد سبق الكلام فيه وقال
اهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر به مجيء حينه ولذلك قيل فلان يتربص بالطعام اذا تمسك به الى حين زيادة سعره والحسنى تانيث
الاحسن واختلفوا في تفسير قوله بعذاب من عنده او بايدينا فقيل من عند الله اي بعذاب ينزله الله عليهم في الدنيا او بايدينا
او بايدينا بان ياذن لنا في قتلكم وقيل بعذاب من عند الله يتناول عذاب الدنيا والاخرة وبايدينا القتل فان قيل اذا كانوا منافقين
لا يعلم نفاقهم مع اظهارهم الايمان فكيف يقول تعالى ذلك قلنا قال الحسن المراد بايدينا ان اظهرتم نفاقكم لان نفاقهم اذا اظهروه كانوا
كالمشركين ونصبهم حربا للمؤمنين وقوله فتربصوا وان كان صيغته الامر الا ان المراد منه التهديد كما في قوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم

قوله تعالى قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين الى قوله الا وهم كارهون

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان عاقبة هؤلاء المنافقين في العذاب في
الدنيا وفي الاخرة بين في هذه الاية ان الذي يأتون به من اعمال البر فانهم لا ينتفعون به في الاخرة والمقصود بيان ان اسباب العذاب في الدنيا والاخرة
مجتمعة في حقهم وان اسباب الراحة والخير زائلة عنهم في الدنيا والاخرة وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف ههنا وفي النساء والاحقاف وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم من المشقة وفي النساء
والتوبة بالفتح من الاكراه والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك فقيل هما لغتان وقيل بالضم المشقة وبالفتح ما اكرهت عليه

المسألة الثانية

قال ابن عباس نزلت في جد بن قيس حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم ائذن لي في القعود وهذا مالي اعينك به واعلم
ان السبب وان كان خاصا الا ان الحكم عام بقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان لفظه لفظ الامر الا ان معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى
سواء انفقتم طائعين او مكرهين فلن يقبل ذلك منكم واعلم ان الخبر والامر يتقاربان فيحسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر فاقامة
الامر مقام الخبر كما هو هنا وكما في قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر
مقام الامر فكقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن قال كثير

اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت

وقوله طوعا او كرها يريد طائعين او كارهين وفيه وجهان الاول طائعين من غير الزام من الله ورسوله او المؤمنين من قبل الله
ورسوله وسمي الالزام اكراها لانهم منافقون وكان الزام الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه والثاني ان يكون المعنى
طائعين من غير اكراه من رؤسائكم لان رؤساء اهل النفاق كانوا يحملون الاتباع على الانفاق لما يرون من المصلحة فيه

جد بن قيس

مكرهين

مكرهين من جهتهم ثم قال لن يتقبل منكم ويحتمل ان يكون المراد ان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتقبل تلك الاموال منهم ويحتمل
ان يكون المراد انها لا تصير مقبولة عند الله [illegible]

[illegible]

المسألة الاولى

[illegible]

المسألة الثانية

[illegible]

المسألة الثالثة

[illegible]

المسألة الرابعة

[illegible]

المسألة الخامسة

[illegible]

قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون

[illegible]

في الاية الاولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الاخرة بين ان الاشياء التي ظنوها من باب المنافع في الدنيا فانه تعالى جعلها اسباب
تعذيبهم في الدنيا واسباب اجتماع المحن والافات عليهم ومن تامل في هذه الايات عرف انها مرتبة على احسن الوجوه فانه تعالى
لما بين قبائح افعالهم وفضائح اعمالهم بين حالهم في الاخرة من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بعد
ذلك انما يفعلونه من اعمال البر لا ينتفعون به في القيامة البتة ثم بين في هذه الاية ان ما يظنون انه من منافع الدنيا فهو في
الحقيقة سبب لعذابهم وبلائهم وتشديد المحنة عليهم وعند هذا ظهر ان النفاق جالب لجميع الافات في الدين والدنيا ومبطل
لجميع الخيرات في الدين والدنيا واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لا يمكن ترتيب الكلام على وجه احسن من هذا

المسئلة الاولى

وفيه مسائل هذا الخطاب وان كان في الظاهر مختصا بالرسول عليه السلام الا ان المراد
منه كل المومنين اي لا ينبغي ان يعجبوا باموال هولاء المنافقين والكافرين ولا باولادهم ولا بسائر نعم الله عليهم ونظيره قوله ولا تمدن عينيك

المسئلة الثانية

الاعجاب السرور بالشي مع نوع الافتخار به ومع الاعتقاد انه ليس لغيره
ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشي وانقطاعه عن الله فانه لا يبعد في حكم الله ان يزيله ذلك الشي
عن ذلك الانسان ويجعله لغيره والانسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال اعجابه بالشي ولذلك قال عليه السلام
ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان عليه السلام يقول هلك المكثرون وقال عليه السلام ما لك
من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فابقيت وذكر عبيد بن عمير ورفعه الى الرسول عليه السلام
من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر تبعه كثرت شياطينه ومن ازداد من سلطان قربا ازداد من الله بعدا والاخبار المناسبة
لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الالتفات الى الدنيا والمنع من التهالك في حبها والافتخار بها وقال بعض المحققين الموجودات
بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام الاول ان يكون ازليا ابديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي لا يكون ازليا
ولا ابديا وهو الدنيا والثالث الذي يكون ازليا ولكن لا يكون ابديا وهذا محال الوجود لانه ثبت بالدليل ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا ولا يكون ازليا وهو الاخرة وجميع المكلفين فان الاخرة لها اول ولا اخر لها
وكذلك المكلف سواء كان مطيعا او عاصيا فحيوته اول ولا اخر لها واذا عرفت هذا ثبت ان المناسبة الحاصلة بين
الانسان المكلف وبين الاخرة اشد من المناسبة بينه وبين الدنيا وظهر من هذا انه خلق للاخرة لا للدنيا فينبغي ان لا يشتد
عجبه بالدنيا وان لا يميل قلبه اليها فان المسكن الاصلي له هو الاخرة لا الدنيا اما قوله انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا

المسئلة الاولى

ففيه مسائل قال النحويون في الاية محذوف كانه قيل انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة
الدنيا اي يملي لهم فيها ليعذبهم ويجوز ايضا ان يكون هذا الامر بمعنى ان كقوله يريد الله ليبين لكم

المسئلة الثانية

قال مجاهد والسدي وقتادة في الاية تقديم وتاخير والتقدير فلا تعجبك اموالهم واولادهم في الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم
بها في الاخرة قال القاضي ههنا سوال وهو ان يقال المال والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم التي من الله بها على عباده
فعند هذا الزم هولاء التقديم والتاخير الا ان هذا الالتزام لا يدفع هذا السوال لانه يقال وبعد هذا التقديم والتاخير
فكيف يكون المال والولد عذابا ولا بد لهم من تقدير حذف في الكلام بان يقولوا اراد التعذيب بها من حيث كانتا سببا للعذاب
واذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتاخير لانه يصح ان يقال يريد يعذبهم بها في الدنيا من حيث كانتا سببا للعذاب
وايضا فلو انه قال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة كثيرة فائدة لان من المعلوم ان
الاعجاب بالمال والولد لا يكون الا في الدنيا وليس كذلك حال العذاب فانها قد تكون في الدنيا كما تكون في الاخرة فثبت ان القول

المسئلة الثالثة

بهذا التقديم والتاخير ليس بشي الاموال والاولاد يحتمل ان يكون سببا للعذاب
في الدنيا ويحتمل ان يكون سببا للعذاب في الاخرة اما كونه سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه الاول ان كل من كان حبه
للشي اشد واقوى كان حزنه وتالم قلبه على فواته اعظم واصعب وكان خوفه على فواته اشد واصعب فالذين حصلت لهم الاموال
الكثيرة والاولاد ان كانت تلك الاشياء باقية عندهم كانوا في الم الخوف الشديد من فواتها وان فاتت وهلكت كانوا في الم الحزن
الشديد بسبب فواتها فثبت ان حصول موجبات السعادات الجسمانية لا ينفك عن تالم القلب اما بسبب خوف فواتها
واما بسبب الحزن من وقوع فواتها والثاني ان هذه يحتاج في اكتسابها وتحصيلها الى تعب شديد ومشقة عظيمة
ثم عند حصولها يحتاج الى متاعب اشق واشد واصعب واعظم في حفظها فان حفظ المال بعد حصوله اصعب من اكتسابه فالمشغوف
بالمال والولد ابدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك ثم انه لا ينتفع الا بالقليل من تلك الاموال فالتعب كثير والنفع قليل الثالث
ان الانسان اذا عظم حبه لهذه الاموال والاولاد فاما ان يبقى عليه هذه الاموال والاولاد الى اخر عمره او لا يبقى بل يهلك وتفنى
فان كان الاول فعند الموت يعظم حزنه ويشتد لان مفارقة المحبوب شديدة وتركه للمحبوب على الاعداء اشق واشد وان كان
الثاني وهو ان هذه الاشياء تهلك وتبطل حال حيوة الانسان عظم اسفه عليها واشتد تالم قلبه بسببها فثبت ان حصول

الاموال

الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة اليها فاذا كثرت وتوالت
انصرفت النفس بكليتها اليها فيصير ذلك سببا لحرمانه عن ذكر الله تعالى ثم انه يحصل في قلبه نوع قسوة وقوة وقهر وكلما كان
المال والجاه اكثر كانت تلك القوة اقوى واليه الاشارة بقوله تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى فظهر ان كثرة الاموال
والاولاد سبب قوي في زوال حب الله تعالى وحب الاخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب فعند
الموت كان الانسان ينتقل من البستان الى السجن ومن مجالسة الاقرباء والاحباء الى موضع الغربة والكربة فيعظم تالمه ويقوى
حزنه ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها عذاب فثبت ان كثرة الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا والاخرة
فان قيل هذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هولاء المنافقين بهذا العذاب قلنا المنافقون مخصوصون
بزيادات في هذا الباب احدها ان الرجل اذا امن بالله واليوم الاخر علم انه خلق للاخرة لا للدنيا فهذا العلم
يفتر حبه للدنيا واما المنافق لما اعتقد انه لا سعادة الا في هذه الحيوة الدنيا عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها
وكانت الالام الحاصلة بسبب فوتها اكثر في حقه ويقوى عند قرب الموت فظهر علامانه فهذا النوع من العذاب حاصل
لهم في الدنيا بسبب حصول الاموال والاولاد وثانيها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم انفاق تلك الاموال
في وجوه الخيرات ويكلفهم ارسال اموالهم واولادهم الى الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض اولادهم للقتل والقوم كانوا
لا يعتقدون ان محمدا النبي صادق في كونه رسولا من عند الله وكانوا يعتقدون ان انفاق تلك الاموال تضييع لها في
غير فائدة وان تعريض اموالهم واولادهم للقتل الزام لهذا المكروه الشديد من غير فائدة ولا شك ان هذا يشق على القلب
جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها انهم كانوا يبغضون محمدا عليه السلام بقلوبهم
ثم كانوا يحتاجون الى بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك ان هذه الحالة شاقة شديدة ورابعها
انهم كانوا خائفين من ان يفتضحوا ويظهر نفاقهم ولعلهم ظهر انا لما نصير من امثال سائر اهل الحرب من الكفار ويحيئنذ
يتعرض الرسول لهم بالقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال وكلما نزلت اية خافوا من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم الرسول خافوا
من انه ربما وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما يوجب تالم القلب ومزيد العذاب وخامسها ان كثيرا
من المنافقين كان لهم اولاد اتقياء كحنظلة بن ابي عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن عبد الله بن ابي شهد بدرا وكان من الله
بمكان وموحدين كثيرين تبراوا عن النفاق وهم كانوا من يعيبون طريقة ابائهم في النفاق ويقدحون فيهم ويعرضون عليهم
والابن اذا صار هكذا اعظم تاذي الاب به واستيحاشه منه فصار حصول تلك الاولاد سببا لعذابهم وسادسها
ان فقراء الصحابة وضعفاءهم كانوا يذهبون في خدمة الرسول عليه السلام الى الغزوات ثم يرجعون مع الاسم الشريف والثناء العظيم
والفوز بالغنائم وهولاء المنافقون مع الاموال الكثيرة والاولاد الاقوياء كانوا يبقون في زوايا بيوتهم اشباه الزمنى والضعفاء من الناس
ثم ان الخلق ينظرون اليهم بعين المقت والازدراء والسمة بالنفاق وكانت كثرة الاموال والاولاد تصير سببا لحصول هذه الاحوال فثبت

المسئلة الرابعة

بهذه الوجوه ان كثرة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا في حقهم
احتج اصحابنا في اثبات ان كل ما دخل في الحدوث فهو مراد الله تعالى بقوله وتزهق انفسهم وهم كافرون قال اجاب الجبائي عنه فقال
معنى الاية انه عليه السلام تعالى اراد ازهاق انفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر الا ترى ان المريض قد يقول
للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي فهذه الارادة توجب كونه مريدا للمرض لنفسه وقد يقول للطبيب اريد ان تنظر
جراحتي وهذا لا يقتضي ان يكون مريدا لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحراب
وهذا لا يدل على كونه مريدا لذلك الحراب فكذا ههنا والجواب ان الذي قالوه تمويه عجيب وذلك ان جميع الامثلة التي ذكرها
حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انه يريد ازالة ذلك الشي فاذا قال المريض للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي كان معناه
اريد ان تسعى في ازالة مرضي واذا قال له اريد ان تطب جراحتي كان معناه ان تزيل عني هذه الجراحة واذا قال السلطان اقتلوا البغاة
حال اقدامهم على الحراب كان معناه ازالة تلك المحاربة وابطالها واعدامها فثبت ان في كل هذه الامثلة المراد والمطلوب اعدام
ذلك الشي وازالته فيمتنع ان يكون وجوده مرادا والخلاف في هذه الاية وذلك لان ازهاق نفس الكافر ليس عبارة عن ازالة الكفر وليس
ايضا مستلزما لتلك الازالة بل هما امران متناسبان لا منافاة بينهما البتة فلما ذكر الله في هذه الاية انه اراد ازهاق انفسهم
حال كونهم كافرين حال حصول ذلك الازهاق كما انه لو قال اريد ان القى فلانا حال كونه في الدار فانه يقتضي ان يكون قد اراد كونه
في الدار وتمام التحقيق في هذا التقدير ان الازهاق في حال الكفر يمتنع حصوله لا حال حصول الكفر ومريد الشي مريد لما هو من ضروراته
فلما اراد الله الازهاق حال الكفر وشان الازهاق وحال الكفر يمتنع حصوله الا عند حصول الكفر وثبت ان من اراد شيئا فقد اراد
جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر فثبت ان الامثلة التي اوردها الجبائي محض التمويه

قوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم

يفرقون لو يجدون ملجأ او مغارات او مدخلا لولوا اليه وهم يجمحون اعلم انه تعالى لما
بين كونهم مستجمعين لكل مضار الاخرة والدنيا خاسرين من جميع منافع الاخرة والدنيا عاد الى ذكر فضائحهم وقبائحهم فبين اقدامهم على الايمان
الكاذبة فقال ويحلفون بالله اي المنافقون للمومنين اذا جاءوهم انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم اي ليسوا على دينكم
ولكنهم قوم يفرقون القتل فاظهروا الايمان واسروا النفاق وهو كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا
انا معكم انما نحن مستهزؤن والفرق الخوف ومنه يقال رجل فروق للشديد الخوف ومنها انهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه امنين
على انفسهم منكم لفروا اليه ولفارقوكم فلا تظنوا ان موافقتهم اياكم في الدار والمسكن عن القلب فقوله لو يجدون ملجأ الملجأ المكان
الذي يتحصن فيه ومثله اللجأ مقصور مهموز واصله من لجأ الى كذا يلجأ لجأ بفتح اللام وسكون الجيم ومثله التجأ والجأته الى كذا
اي جعلته مضطرا اليه وقوله او مغارات هي جمع مغارة وهو الموضع الذي يغور الانسان فيه اي يستتر قال ابو عبيدة كل شيء جرت فيه
فغبت فيه فهو مغارة لك ومنه غار الماء في الارض وغارت العين وقوله مدخلا قال الزجاج اصله مدتخل مفتعل والتاء بعد الدال تبدل دالا
لان التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه المسلك الذي
يدخل فيه قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع والمعنى انهم لو وجدوا مكانا على احد هذه الوجوه الثلاثة مع انها شر الامكنة
لولوا اليه اي رجعوا اليه يقال ولى اليه بنفسه اذا انصرف وولى غيره اذا صرفه وقوله وهم يجمحون اي يسرعون اسراعا لا يرد وجوههم
شيء ومن هذا يقال جمح الفرس وهو فرس جموح وهو الذي اذا حمل لم يرده اللجام والمراد من الاية انهم من شدة تبغضهم من الرسول
ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء وهي الملجأ والمغارات والمدخل والاقرب ان يحمل
كل واحد منها على غير ما يحمل الاخر عليه فالملجأ يحتمل الحصون والمغارات الكهوف في الجبال والمدخل السرب تحت الارض نحو الابار
قال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من ادخل وهو مكان يدخلون فيه انفسهم وقرا ابي بن كعب متدخلا وقرئ
لولوا اليه اي لالتجاوا اليه وقرا انس يجمزون فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد **قوله تعالى**

ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون اعلم ان المقصود من هذا شرح نوع اخر من قبائحهم وفضائحهم وهو طعنهم في الرسول عليه السلام بسبب اخذ الصدقات
من الاغنياء ويقولون انه يوثر بها من يشاء من اقاربه واهل مودته وينسبونه الى انه لا يراعي العدل وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا اذ جاءه حرقوص بن زهير التميمي وهو حرقوص بن
زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن يعدل اذا لم اعدل فنزلت هذه الاية قال الكلبي قال رجل من المنافقين
يقال له ابو الجواظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم تزعم ان الله امرك بان تضع الصدقات في الفقراء والمساكين فلم تضعها في رعاء الشاء
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ابا لك اما كان موسى راعيا اما كان داود راعيا فلما ذهب قال عليه السلام احذروا هذا واصحابه
فانهم منافقون وروى ابو بكر الاصم في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل من اصحابه ما علمك بفلان فقال ما لي به علم الا انك
تدنيه في المجلس وتجزل له العطاء فقال عليه السلام انه منافق اداريه عن نفاقه واخاف ان يفسد علي غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما
تعطيه فقال عليه السلام انه مومن اكل ايمانه واما هذا فحكاه منافق اداريه خوف فساده **المسئلة الثانية**
قوله يلمزك قال الليث اللمز كالغمز في الوجه يقال رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك بالغيبة قال الزجاج يقال
لمزت الرجل المزه بكسر الميم والمزه بضم الميم اذا عبته وكذلك همزته اذا عبته والهمزة واللمزة الذي يغتاب الناس ويعيبهم وهذا
وهذا يدل على ان الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز قال الازهري واصل الهمز واللمز الدفع يقال همزته ولمزته اذا دفعته وفرق ابو بكر
الاصم بينهما فقال اللمز ان يشير الى صاحبه بعيب جليسه والهمز ان يكسر عينه على جليسه الى صاحبه اذا عرفت هذا فنقول ابن عباس
يلمزك يغتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي يعيبك في امرها ولا تفاوت بين هذه الروايات الا في الالفاظ قال ابو علي
الفارسي ههنا محذوف والتقدير يعيبك في تفريق الصدقات قال مولانا العلامة الداعي الى الله تعالى لفظ القران هو قوله
ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان ذلك اللمز كان لهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرناها دلت على ان سبب اللمز هو ذلك
ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوها اخر سواها احدها ان يقولوا اخذ الزكوات مطلقا غير جائز لان انتزاع كسب الانسان
من يده غير جائز اقصى ما في الباب ان يقال تاخذها لتصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون ان الله تعالى اغنى الاغنياء
فوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقراء واما ان يامرنا بذلك فهو غير معقول وهذا هو الذي حكاه الله تعالى عن بعض
اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها ان يقولوا هب انك تاخذ الزكوات الا ان الذي تاخذه كثير فوجب ان تقنع
باقل من ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تاخذ هذا الكثير الا انك تصرفه الى غير مصرفه وهذا هو الذي دلت عليه الاخبار
على ان القوم ارادوا ذلك قال اهل المعاني ان هذه الاية تدل على ركاكة اخلاق اولئك المنافقين ودناءة طباعهم وذلك لانه

مح الخوابط

لشدة شرههم الى اخذ الصدقات عابوا الرسول ونسبوه الى الجور في القسمة مع انه كان ابعد خلق الله تعالى عن الميل الى الدنيا قال
الضحاك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم بينهم ما اتاه الله من قليل المال وكثيره وكان المومنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله تعالى
واما المنافقون فان اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب النصيب لا لاجل الدين وقيل
ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يستعطف قلوب اهل مكة يومئذ بتوفير الغنائم عليهم وسخط المنافقون وقوله اذا هم يسخطون كلمة
اذا للمفاجأة اي وان لم يعطوا منها فاجئوا السخط ثم قال ولو انهم رضوا الاية والمعنى ولو انهم رضوا بما اعطاهم الله ورسول الله صلى الله
عليه وسلم من الغنيمة وطابت به نفوسهم وان قل وقالوا كفانا ذلك سيرزقنا الله غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله اكثر مما اعطانا
اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون واعلم ان جواب لو محذوف والتقدير لكان خيرا لهم واعود عليهم وذلك انه غلب
عليهم النفاق ولم يحصل الايمان في قلوبهم فيتوكلوا على الله حق توكله وترك الجواب في هذا المعرض ادل على التعظيم والتهويل كقولك
للرجل لو جئتنا ثم لا تذكر الجواب اي لو فعلت ذلك لرايت امرا عظيما **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان من طلب
الدنيا للدنيا اداه ذلك في الدين الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل الى مصالح الدين
فهذا هو الطريق الحق والاصل في هذا الباب ان يكون راضيا بقضاء الله تعالى الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله
وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون فذكر فيه مراتب اربعة **المرتبة الاولى** الرضا بما اتاهم الله
ورسوله لعلمه بانه حكيم منزه عن العبث والخطاء وحكيم بمعنى انه عليم بعواقب الامور وكل ما كان كذلك كان كل ما وقع حقا وصوابا
ولا اعتراض عليه **والمرتبة الثانية** ان يظهر اثار ذلك الرضا على لسانه وهو قوله وقالوا حسبنا الله يعني ان غيرنا اخذوا المال
ونحن لما رضينا بحكم الله وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة في العبودية فحسبنا الله **والمرتبة الثالثة** وهي ان الانسان
اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التي عندها يقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة اخرى وهي ان يقول سيؤتينا الله من
فضله ورسوله اما في الدنيا ان اقتضاه التقدير والا في الاخرة وهي اولى وافضل **والمرتبة الرابعة** ان يقول
انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ الاموال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اكتساب سعادات
الاخرة واما الاستغراق في العبودية على ما دل لفظ الاية عليه فانه قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى ثواب الله راغبون ونقل
ان عيسى عليه السلام مر بقوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه قالوا الخوف من عقاب الله فقال اصبتم ثم مر على قوم يذكرون
الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في الثواب فقال اصبتم ومر على قوم ثالث يشتغلون بالذكر فسالهم فقالوا لا نذكره
للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ
الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون المحققون **قوله تعالى**

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمولفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم اعلم ان المنافقين لما لمزوا الرسول صلى الله عليه وسلم في الصدقات بين لهم
ان مصرف الصدقات هؤلاء ولا اخذ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول بسبب اخذ الصدقات وههنا مقامان
المقام الاول بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني بيان حال
هؤلاء الاصناف الثمانية المذكورين في هذه الاية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكاة امور بعضها مصالح عائدة
الى معطي الزكاة وبعضها عائدة الى اخذ الزكاة اما القسم الاول فهو امور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة
من صفات الكمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها ولعينها لا لغيرها لانه لا يمكن ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لمعنى اخر والا لزم اما
التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب الانتهاء في الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان
مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول تلك القدرة
وكمالها في حق البشر وكان اقوى اسباب القدرة في حق البشر هو المال والذي يتوقف عليه المحبوب محبوب فكان المال محبوبا فهذا هو السبب في كونه
محبوبا الا ان الاستغراق في حبه يذهل النفس عن حب الله وعن التاهب للاخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف مالك المال باخراج طائفة
منه من يده ليصير ذلك الاخراج كسرا من شدة الميل الى المال ومنعا من انصراف النفس بالكلية اليها وتنبيها لها على ان سعادة الانسان
لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله فايجاب الزكاة علاج متعين وان المرض حب الدنيا عن
القلب فالله سبحانه اوجب الزكوة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اي تطهرهم وتزكيهم عن الا
ستغراق في طلب الدنيا الوجه الثاني وهو ان كثرة المال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد القدرة
وتزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات يدعو الانسان الى ان يسعى في تحصيل المال الذي صار
سببا لحصول هذه اللذات المتزايدة وبهذا الطريق تصير المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بالغ في السعي ازداد المال وذلك يوجب
ازدياد القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو يحمل الانسان على ان يزيد في تحمل طلب المال ولما صارت المسئلة مسئلة الدور لم يظهر

لها مقطع ولا آخر فاثبت الشرع لها مقطعاً وآخراً وهو ان اوجب على صاحبه صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة
الله تعالى لينصرف النفس من ذلك الطريق الظلماني الذي لا آخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله تعالى وطلب رضوانه والوجه الثالث
ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقوة في القلب وسببه ما ذكرنا من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة محبوبة
لذاتها فالعاشق اذا وصل الى معشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غرقاً في طلب المال فان عرض له مانع يمنعه عن طلبه استعان
بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله سبحانه وتعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى
فايجاب الزكاة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الرحمن **الوجه الرابع** ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية
وعملية فالقوة النظرية كمالها في التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله فاوجب الله تعالى
الزكاة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه محسناً الى الخلق ساعياً في ايصال الخيرات اليهم دافعاً للآفات عنهم ولهذا
السر قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله والوجه الخامس ان الخلق اذا علموا في الانسان كونه ساعياً في ايصال الخيرات
اليهم وفي دفع الآفات عنهم احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال عليه السلام جبلت القلوب على حب من احسن اليها
وبغض من اساء اليها فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذي يصرفه اليهم من
ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب آثار وللارواح حرارة فصارت تلك الدعوات سبباً لبقاء ذلك الانسان
في الخير والخصب واليه الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله عليه السلام حصنوا اموالكم بالزكاة
والوجه السادس ان الاستغناء عن الشيء اعظم من الاستغناء بالشيء فان الاستغناء بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل
الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشيء فهو الغنى التام ولذلك فان الاستغناء عن الشيء صفة الحق والاستغناء بالشيء صفة
الخلق فالله سبحانه لما اعطى بعض عبيده اموالاً كثيرة فقد رزقه نصيباً وافراً من باب الاستغناء بالشيء فاذا امره بالزكاة كان المقصود
ان ينقله من درجة الاستغناء بالشيء الى المقام الذي هو اعلى منه واشرف منه وهو الاستغناء عن الشيء الوجه السابع ان المال
سمي مالاً لكثرة ميله الى كل احد فهو غاد ورائح وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى في يده كان كالمشرف على الهلاك والتفرق
فاذا انفقه الانسان في وجوه البر والخير والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة
وسمعت واحداً يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه في طلب الرضوان الاكبر
فقد ذهب به الى القبر والقيامة الوجه الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين
فكان البذل اولى الوجه التاسع ان افاضة الخير والرحمة من صفات الحق سبحانه وتعالى والسعي في تحصيل هذه الصفة بقدر
القدرة تخلق باخلاق الله تعالى وذلك منتهى كمالات الانسانية **والوجه العاشر** ان الانسان ليس له الا ثلاثة اشياء
الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقاً في هذا التكليف ولما امر بالصلاة فقد صار اللسان مستغرقاً
بالذكر والقراءة والبدن مستغرقاً في هذا التكليف في تلك الاعمال بقي المال فلو لم يصر المال مصروفاً الى وجوه البر والخير لزم ان يكون
شح الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلاثة اولها السعادات الروحانية وثانيها
السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها السعادات الخارجية وهي المال والجاه فهي المراتب تجري مجرى خادم السعادات
النفسانية فاذا صار الروح مبذولاً في مقام العبودية ثم حصل الشح ببذل المال لزم جعل خادم الخادم في مرتبة اعلى من المخدوم
الاصلي وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل ايضاً بذل المال في طلب مرضاة الله الوجه الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر
النعمة عبارة عن صرفها الى طلب مرضي المنعم والزكاة شكر النعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم واجب الوجه الثاني
عشر ان ايجاب الزكاة يوجب حصول الالف بالمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات فهذه وجوه معتبرة
في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكاة العائدة الى معطي الزكاة فاما المصالح العائدة في ايجاب الزكاة الى من ياخذ الزكاة فهي كثيرة
الاول ان الله تعالى خلق الاموال وليس المراد منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما
الا في الامر القليل بل المقصود من خلقها ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فالانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته
كان هو اولى بامساكه لان يشاركه سائر المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعياً في تحصيل ذلك المال وكان اختصاصه
بذلك المال اولى من اختصاص غيره اما اذا حصل له زيادة على قدر الحاجة وحضر انسان آخر محتاج فهاهنا حصل سببان كل واحد منهما
يوجب تملك ذلك المال اما في حق المالك فانه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضاً شدة تعلق قلبه به فان ذلك التعلق ايضاً نوع
من انواع الحاجة واما في حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت
الحكمة الالهية رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه وحصل للفقير
حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الاكثر وصرفنا الى الفقير جزءاً يسيراً منه توفيقاً بين الدلائل بقدر الامكان
الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلاً عن المقصود الذي لاجله خلق المال وذلك

سعي

سعي في المنع من ظهور حكمة الله تعالى وهو غير جائز فامر الله تعالى بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا تصير تلك الحكمة معطلة
بالكلية الثالث ان الفقراء عيال الله تعالى لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله لان الاموال
التي في ايديهم اموال الله ولولا ان الله تعالى القاها في ايديهم والا لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكي يسعى اشد السعي ولا يملك ملء
بطنه طعاماً وكم من ابله جاهل تاتيه الدنيا عفواً صفواً اذا ثبت هذا فليس بمستبعد ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما في تلك الخزانة
الى المحتاجين من عبيدي الوجه الرابع ان ابقاء المال بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز
عن الكسب بالكلية لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب ان يجب على الغني صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير الوجه الخامس
ان الشرع لما ابقى في يد المالك اكثر ذلك المال وصرف الى الفقير منه جزءاً قليلاً تمكن المالك من جبر ذلك النقصان بسبب ان يتجر
بما بقي في يده من ذلك المال ويربح ويزول ذلك النقصان اما الفقير ليس له شيء اصلاً فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقي
معطلاً وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء فربما حملهم شدة
الحاجة ومضرة المسكنة على الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب الزكاة
يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها الوجه السابع قال عليه السلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب
بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقده يوجب الصبر وكأنه قيل ايها الغني اعطيتك المال فشكرت فصرت من الشاكرين فاخرج من
يدك نصيباً منه حتى تصبر على فقد ذلك المقدار فتصير بسببه من الصابرين وايها الفقير ما اعطيتك الاموال الكثيرة فصبرت فصرت من
الصابرين ولكني اوجبت على الغني ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا دخل ذلك المقدار في ملكك شكرتني فكنت من الشاكرين
فكان ايجاب الزكاة سعياً في جعل جميع المكلفين موصوفين بصفة الصبر والشكر معاً الوجه الثامن كانه سبحانه وتعالى يقول للفقير
ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة ولكني جعلت نفسي مديوناً من قبلك وان كنت قد اعطيت الغني اموالاً كثيرة لكني كلفته ان
يعدو اخلافك وان يضرع اليك حتى تاخذ ذلك القدر منه فيكون كالمنعم عليه بان خلصته من النار فان قال الغني قد انعمت عليك بهذا
الدينار فقل ايها الفقير بل انا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي الآخرة من عذاب النار فهذه جملة
من الوجوه في حكم ايجاب الزكاة بعضها يقينية وبعضها اقناعية والعالم باسرار حكم الله وحكمته ليس الا الله تعالى المقام الثاني
في تفسير هذه الآية وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله انما الصدقات للفقراء الآية تدل على انه لا حق في الصدقات
لاحد الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع عليه وايضاً فلفظة انما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة من ان
وما وكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره
الثاني ان ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر والا لما كان الامر
كذلك وايضاً تمسك بعض الصحابة في ان الاكسال لا يوجب الاغتسال بقوله عليه السلام انما الماء من الماء ولولا ان هذه الكلمة تفيد الحصر
والا لما كان كذلك وقال الله تعالى انما الله اله واحد والمقصود بيان نفي الالهية للغير والثالث الشعر قال الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى ... وانما العزة للكاثر

وقال الفرزدق

انا الذائد الحامي الذمار وانما ... يدافع عن احسابهم انا او مثلي

فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما للحصر ومما يدل على ان الصدقات لا تصرف الا الى هذه الاصناف الثمانية انه عليه السلام قال
لرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الراس وداء في البطن وقال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي
المسألة الثانية اعلم انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم يلمزون الرسول عليه السلام في اخذ الصدقات بين تعالى انه
انما ياخذها لهؤلاء الاصناف الثمانية ولا ياخذها لنفسه ولا لاقاربه ومتصليه وقد بينا ان اخذ القليل من مال الغني ليصرف الى
الفقير في دفع حاجته هو الحكمة المتعينة والمصلحة اللازمة واذا كان الامر كذلك كان طعن المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان
عليه السلام يقول ما اوتيكم شيئاً ولا امنعكم انما انا خازن اضع حيث امرت **المسألة الثالثة** مذهب ابي حنيفة
رضي الله عنه انه يجوز صرف الصدقة الى بعض هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وابي العالية والنخعي
عن سعيد بن جبير لو نظرت الى اهل بيت من المسلمين فقراء متعففين فحبوتهم بها كان احب الي وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف
الثمانية وهو قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه القسمة في نص الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله
قال ولا بد من كل صنف من ثلاثة لان اقل الجمع ثلاثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال ولا بد
من التسوية في انصباء هذه الاصناف الثمانية مثل ان وجدت خمسة اصناف ولزمك بان تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة خمسة
اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك ان تدفع الى كل صنف درهمين واقل عددهم ثلاثة ولا يلزمك التسوية بينهم فلك
ان تعطي فقيراً درهماً وفقيراً خمسة اسداس درهم وفقيراً سدس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب الشافعي رضي الله عنه
قال المصنف الداعي الى الله رضي الله عنه الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي رضي الله عنه لانه تعالى جعل الصدقات لهؤلاء الاصناف الثمانية

وذلك يقتضي ان صدقة زيد بعينه ان يكون لجملة هولاء الثمانية والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من
شيء فان لله خمسه وللرسول فاثبت خمس الغنيمة لهولاء الطوايف الخمس ولم يقل احد ان كل شيء نغنم نفسه فانه يجب تفرقته على هذه الطوايف
بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لاثبات هولاء الاصناف واما ان يكون كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل هولاء
فلا فكذلك مجموع الصدقات ملك لمجموع هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال ان صدقة زيد بعينها توزيعها على هذه الاصناف الثمانية
فاللفظ لا يدل عليه البتة واما العقل فهو ان الحكم الثابت في مجموع لا يوجب في كل جزء من اجزاء ذلك المجموع ولا يلزم ان يفرق بين
الكل وبين الجزء فثبت بما ذكرنا ان لفظ الاية لا دلالة فيه على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان الرجل الذي
لا يملك الا عشرين دينارا لما وجب عليه اخراج نصف دينار فلو كلفناه ان يجعله على ثمنه وعشرين قسما لصار كل واحد من تلك الاقسام
حقيرا صغيرا غير منتفع به في مهم معتبر والثاني ان هذا التوفيق لو كان معتبرا لكان اولى الناس برعايته اكابر الصحابة ولو كان الامر
كذلك لوصل هذا الخبر الى عمر بن الخطاب والى ابن عباس وحذيفة وساير الاكابر ولو كان الامر كذلك لما خالفوا فيه وحيث خالفوا علمنا
انه غير معتبر الثالث ان الشافعي له اختلاف راي في جواز نقل الصدقات اما لم يقل احد بوجوب نقل الصدقات فالانسان
اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غازي ولا عامل ولا واحد من المولفة ولا يمر به احد من الغرماء والقوانه
لم يحضر في تلك القرية من كان مديونا فكيف يكلفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما وجب عليه من الزكاة الى بلد يجد فيه هذه الاصناف
فذاك قول لم يقل به احد وان اسقطنا عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا فهذا ما نقوله في هذا الباب

المسألة الرابعة

في تعريف الاصناف الثمانية فالاول والثاني هم الفقراء والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذين لا يفي خرجهم بدخلهم ثم اختلفوا
فقال بعضهم الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال اخرون الذي يكون اشد حالة هو المسكين وهو
قول ابي حنيفة واصحابه وقال اخرون الذي يكون اشد حالة ومن الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم
بهذين الوصفين والمقصود شيء واحد وهو قول ابي يوسف ومحمد واختيار ابي علي الجبائي وفايدة تظهر في هذه المسألة وهو انه لو اوصى
لفلان وللفقراء والمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء المساكين قالوا لفلان النصف
وقال الجبائي انه تعالى ابهم ذكرهم باسمين لتوكيد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول في الاصناف الثمانية وايضا الفايدة
فيه ان يصرف اليهم من الصدقات سهمان كساير هم واعلم ان فايدة هذا الاختلاف لا يظهر في تفرق الصدقات وانما يظهر في الوصايا
وهو ان رجلا لو قال اوصيت للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب دفع المائتين عند الشافعي الى من كان اشد حاجة وعند ابي حنيفة
الى من كان اقل حاجة وحجة الشافعي وجوه الاول انه تعالى انما اثبت الصدقات لهولاء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم
وهذا يدل على ان الذي وقع الابتداء بذكره يكون اشد حاجة لان الظاهر وجوب تقديم الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر وعمر ومن فضل
عثمان على علي قال في ذكرهما عثمان وعلي ومن فضل عليا يقول علي وعثمان وانشد عمر قول الشاعر

كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

فقال لو قدم الاسلام على الشيب فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب ان يكون حاجتهم اشد من حاجة المساكين الثاني قال احمد بن عبيد
الفقير اشد حالا من المسكين لان الفقير اصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقرة من فقار ظهره فصرف عن مفقور الى فقير كما قيل مطبوخ
وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمي فقيرا لزمانة مع حاجة شديدة يمنعه الزمانة من التقلب في الكسب ومعلوم انه لا حاجة
في الاقلال والبوس اكد من هذه الحالة وانشدوا للبيد

لما راى لبد النسور تطايرت رفع القوادم كالفقير الاعزل

قال ابن الاعرابي في هذا البيت المكسور الفقار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ في الامور ومما يدل على اشعار لفظ الفقير بالشدة العظيمة
قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة جعل لفظ الفاقرة كناية عن اعظم انواع الشر والدواهي الوجه الثالث
ما روي انه عليه السلام كان يتعوذ من الفقر وقال كاد الفقر ان يكون كفرا ثم قال احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين
فلو كان المسكين اسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديث لانه تعوذ من الفقر ثم سال حالا اسوأ منه اما اذا قلنا الفقر اشد من المسكنة
فلا تناقض البتة الوجه الرابع ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا للمال بدليل قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين فوصف بالمسكنة
من له سفينة من سفن البحر تساوي جملة من الدنانير ولم نجد في كتاب الله تعالى ما يدل على ان الانسان سمي فقيرا مع انه لا يملك شيئا فان قالوا الدليل
عليه قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء فوصف الكل بالفقر مع انهم يملكون شيئا قلنا هذا بالضد اولى لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء
بالنسبة الى الله تعالى فان احدا سوى الله فانه لا يملك البتة شيئا بالنسبة الى الله فصح قولنا الوجه الخامس قوله تعالى او اطعام في
يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة والمراد من المسكين ذي المتربة الفقير الذي قد لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد
المسكين بهذا القيد يدل على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وانما يكون ذلك بتقدير ان يملك شيئا فهذا يدل على ان كونه
مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء الوجه السادس قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يحسن شيئا قال وهم اهل الصفة

المفقور

صفة

صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحو اربعمائة رجل لا منزل لهم فمن كان من المسلمين عنده فضل اتاهم به اذا امسوا والمساكين
هم الطوافون الذين يسالون الناس وجه الاستدلال شدة فقر اهل الصفة معلومة بالتواتر فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر
المساكين بالطوافين ثم ثبت ان احوال المحتاج الذي لا يسال احدا شيئا اشد من احوال من يحتاج ثم يسال الناس ويطوف عليهم
ظهر ان الفقير يجب ان يكون اشد حالا من المسكين **الوجه السابع** ان المسكنة لفظ ماخوذ من السكون فالفقير اذا سال الناس
وتضرع اليهم وعلم انه متى تضرع اليهم اعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه سمي بهذا الاسم لانه اذا اجيب
بالرد ومنع سكن ولم يضطرب واعاد السوال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن السوال والتضرع عند الغير ويقال تمسكن الرجل
اذا لان وتواضع ومنه قوله عليه السلام للمصلي تبأس وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السايل اذا ثبت هذا
فنقول انه تعالى قال في اية اخرى وفي اموالهم حق معلوم للسايل والمحروم فلما ثبت بما ذكرناه ههنا ان المسكين هو السايل وجب
ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك ان المحروم مبالغة في تقرير امر الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من المسكين الوجه الثامن
انه عليه السلام قال احيني مسكينا الحديث والظاهر انه تعالى اجاب دعاه فاماته مسكينا وهو عليه السلام حين توفي كان يملك
اشياء كثيرة فدل هذا على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء اما الفقير فانه يدل على الحاجة الشديدة لقوله عليه السلام
كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت ان الفقر اشد حالا من المسكنة الوجه التاسع ان الناس اتفقوا على ان الفقر والغنى ضدان كما ان
السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكين ضدان بل قالوا التنعم والتمسكن ضدان فمن كان منقادا لكل احد خايفا
منهم متحملا لشرهم ساكتا عن جوابهم متضرعا اليهم قالوا ان فلانا يظهر الذل والمسكنة وقالوا انه مسكين عاجز واما الفقر فهو
عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغني بكونه مسكينا اذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة
وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن اظهار
التواضع والاول ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصوله **والوجه العاشر** قوله عليه السلام لمعاذ في الزكاة خذها
من اغنيايهم وردها على فقرايهم ولو كانت الحاجة في المساكين اشد لوجب ان يقول وردها على مساكينهم لان ذكر الاسم اولى بهذه الوجوه
التي تدل على ان الفقير اشد حالا من المسكين واحتج القايلون بان المسكين اشد حالا من الفقير بوجوه الاول احتجوا بقوله تعالى
او مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة وايضا انه تعالى جعل الكفارات من الاطعمة
له ولا فاقة اعظم من الحاجة الى ازالة الجوع الثاني احتجوا بقول الراعي

اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد

سماه فقيرا وله حلوبة الثالث قالوا المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبوس
الرابع نقلوا عن الاصمعي وعن ابي عمرو بن العلاء انه قال الفقير الذي له ما ياكل والمسكين الذي لا شيء له وقال يونس الفقير قد يكون له
بعض ما يكفيه والمسكين هو الذي لا شيء له وقلت لاعرابي افقير انت قال لا والله بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالاية انا بينا ان هذه
الاية حجة لنا فانه لما قيد المسكين المذكور ههنا بكونه ذا متربة دل ذلك على انه قد يوجد مسكين لا بهذه الصفة وان لم يبق لهذا القيد فايدة
قوله انه صرف الطعام الواجب في الكفارات اليه قلنا نعم انه اوجب صرفه الى المسكين المقيد بكونه ذا متربة وهذا يدل على انه
اوجب الصرف الى المسكين مطلق المسكين والجواب عن استدلالهم ببيت الراعي انه ذكر ان هذا الذي هو الان موصوف بكونه فقيرا قد
كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له سبد فلم لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين
هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر اقدامه على السوال وسمي مسكينا
اما لسكونه عند ما ينهرونه ويردونه واما لسكون قلبه بسبب علمه ان الناس لا يضيعونه مع كثرة سواله اياهم واما الروايات
التي ذكروها عن ابي عمرو ويونس فهذا معارض بقول الشافعي وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال
الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا وعن الحسن الفقير الجالس في بيته والمسكين الذي يتبع وعن مجاهد الفقير الذي
لا يسال والمسكين الذي يسال وعن الزهري الفقراء هم المتعففون الذين لا يخرجون والمساكين الذين يسالون قال مولانا الداعي الى الله
تعالى هذه الاقوال كلها موافقة على ان الفقير لا يسال والمسكين يسال ومن سال وجد فكان المسكين اسهل واقل حاجة الصنف

الصنف الثالث

قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهولاء يعطون من الصدقات
بقدر اجور امثالهم وهو قول الشافعي وقول عبد الله بن عمرو بن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات و
ظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي يقول هذا اجرة العمل فيتقدر بقدر العمل والصحيح ان الهاشمي والمطلبي لا يجوز ان يكون عاملا
على الصدقات تعاله منها لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى ان يبعث ابا رافع عاملا على الصدقات وقال اما علمت ان مولى القوم
منهم وانما قال والعاملين عليها لان كلمة على تفيد الولاية كما يقال فلان على بلد كذا اذا كان واليا عليه

الصنف الرابع

قوله تعالى والمولفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحياء اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانوا خمسة

خمسة عشر رجلا ابو سفين والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحويطب بن المعدي وسهل بن عمرو من بني عامر والحروب بن هشام وسهيل ابن عمرو الجمحي وابو السنابل وحكيم بن حزام ومالك بن عوف وصفوان بن امية وعبد الرحمن بن يربوع وجد بن قيس وعمرو بن مرداس والعلا ابن الحرث اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة من الابل ورغبهم في الاسلام الا عبد الرحمن بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى ان احدا من الناس احق بعطائك مني فزاده عشرة ثم سأله فزاده عشرة وهكذا حتى تبلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطيتك الاولى التي رغبت عنها خير ام هذه التي قنعت بها فقال عليه السلام بل التي رغبت عنها فقال والله لا اخذ غيرها فقال مات حكيم وهو اكثر قريش مالا وشق على رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك العطايا لكن ما لهم بذلك قال المصنف رضي الله عنه هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات ولا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس هذه القصة في تفسير هذه الاية ولعل المراد بيان انه لا يمنع في الجملة صرف الاموال الى المولفة فاما ان يجعل ذلك تفسيرا لصرف الزكاة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال رحمه الله ان ابا بكر اعطى عدي بن حاتم لما جاءه بصدقاته وصدقات قومه ايام الردة وقال المقصود ان يستعين الامام بهم على استخراج الصدقات من الملاك قال الواحدي ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تالف قلوب المشركين فان راى الامام ان يولف قلوب قوم لبعض المصالح التي يعود نفعها على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ لا يجوز صرف شي من زكوات الاموال الى المشركين فاما المولفة من المشركين فانما يعطون من مال الفي لا من الصدقات قال رضي الله عنه ان قول الواحدي ان الله اغنى المسلمين عن تالف قلوب المشركين بناء على انه ربما يوهم انه عليه السلام دفع قسما من اموال الزكاة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة وايضا فليس في الاية ما يدل على كون المولفة مشركين بل قالوا والمولفة قلوبهم وهذا عام في المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ وان للامام ان يتالف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المولفة لانه لا دليل على نسخه البتة

الصنف الخامس قوله وفي الرقاب قال الزجاج فيه محذوف والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسيره في سورة البقرة في قوله والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب موضوع في المكاتبين ليعتقوا به وهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه والليث بن سعيد واحتجوا بما روي عن ابن عباس انه قال قوله وفي الرقاب يريد المكاتب ويتاكد هذا بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم والقول الثاني وهو مذهب مالك واحمد واسحق انه موضوع لعتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون والقول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وقول سعيد بن جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة ولكن يعطى منها في رقبة ويعان بها مكاتب لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه والقول الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتب من المسلمين ونصف يشترى به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون من الزكاة قال اصحابنا والاحتياط في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقراء ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بحرف في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان تلك الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاؤا واما الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم عن الرق فلا يدفع اليهم ولا يمكنوا من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا بل يوضع في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم وفي الغزاة يصرف المال الى اعداد ما يحتاجون اليه في الغزو وفي ابن السبيل كذلك والحاصل ان في الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم الزكاة

الصنف السادس قوله والغارمين قال الزجاج اصل الغرم في اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمي العشق غراما لكونه امرا شاقا ولازما ومنه فلان مغرم بالنساء اذا كان يالفهن وسمي الدين غرما لكونه شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ونقول الدين ان حصل بسبب معصية لا يدخل في الاية لان المقصود من صرف المال المذكور في الاية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح ذات البين والكل داخل في الاية روى الاصم في تفسيره ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى بالغرم في الجنين قال العرب لا نملك الغرم يا رسول الله فقال لحمل ابن مالك بن النابغة اعنهم بغرة من صدقاتهم وكان حمل على الصدقة يومئذ

الصنف السابع قوله وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال الشافعي يجوز له ان ياخذ من مال الزكاة وان كان غنيا وهو مذهب مالك واسحق وابي عبيد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله وفي سبيل الله عام في الكل

الصنف الثامن ابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشاء السفر من بلد كانت حاجته جاز ان يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو الكلام في شرح الاصناف الثمانية

المسألة الخامسة في احكام هذه الاقسام **الحكم الاول**

اتفقوا على ان قوله انما الصدقات دخل فيه الزكاة الواجبة لان الزكاة الواجبة مسماة بالصدقة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة قال عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واختلفوا في انه هل يدخل فيها الصدقة المندوبة فمنهم من قال يدخل فيه لان لفظ الصدقة مختصة بالمندوبة فاذا ادخلنا فيه الزكاة الواجبة فلا اقل من ان يدخل فيها ايضا الصدقة المندوبة ويكون الفائدة ان مصارف جميع الصدقات ليس الا هؤلاء والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات هو الزكاة الواجبة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكاة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الاية تدل على ان مصرف الصدقات ليس الا هؤلاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات على الزكوات الواجبة اما لو ادخلنا فيها المندوبات لم يصح هذا الحصر لان الصدقات المندوبة يجوز صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم وساير الوجوه الثالث ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين انما يحسن ذكره لو كان قد سبق بيان تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليه والصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها هي الصدقات الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها

الحكم الثاني دلت هذه الاية على ان هذه الزكاة يتولى اخذها وتفريقها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه ان الله تعالى جعل للعاملين سهما فيه وذلك يدل على انه لا بد في اخذ الزكوات من عامل والعامل هو الذي نصبه الامام لاخذ الزكوات فدل هذا النص على ان الامام هو الذي ياخذ هذه الزكوات وتاكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والقول بان المالك يجوز له اخراج زكاة الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل اخر ويمكن ان يتمسك في اثباته بقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاذا كان الحق حقا للسائل والمحروم وجب ان يجوز له دفعه اليه ابتداء

الحكم الثالث نص القرآن يدل على ان هذا العامل له في مال الزكاة حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق فمنهم من اثبته قال لان العامل انما قدر على ذلك العمل بتقويته ومعاونته والعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه وقال الاية دلت على حصر مال الزكاة في هؤلاء الثمانية والامام خارج عنهم فلا يصرف هذا المال اليه

الحكم الرابع اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا هل ياخذ النصيب قال الحسن لا ياخذ الا مع الحاجة وقال الباقون ياخذ وان كان غنيا لانه ياخذ اجرة على العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل من مال الزكاة الثمن لان الله تعالى قسم الزكاة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن كما لو اوصى بماله لثمانية انفس حصل لكل واحد منهم ثمنه وقال الاكثرون له حقه بقدر مؤنته عند الجباية والجمع

الحكم الخامس اتفقوا على ان مال الزكاة لا يخرج عن هذه الثمانية واختلفوا انه هل يجوز وضعه في بعض الاصناف وقد سبق ذكر دلايلها بين المسلمين الا انا اذا قلنا يجوز وضعه في بعض الاصناف فقط فهذا انما يجوز في غير العامل فاما وضعه بالكلية في العامل فذلك غير جائز بالاتفاق

الحكم السادس لان العامل والمولفة مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة والاولى صرف الزكاة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي لانه الغاية في الاحتياط اما ان لم يفعل ذلك اجزاه على مذهبنا

الحكم السابع عموم قوله للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان الاخبار دلت على انه لا يجوز صرف الزكاة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف الثمانية وشرح احوالهم قال فريضة من الله قال الزجاج فريضة منصوب على التوكيد لان قوله انما الصدقات لهؤلاء جار مجرى قوله فرض الله الصدقات لهؤلاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعن النبي عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى لم يرض بقسمة ملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها بنفسه والمقصود من هذه التاكيدات تحريم اخراج الزكاة عن هذه الاصناف ثم قال والله عليم حكيم اي عليم بمقادير المصالح حكيم اي لا يشرع الا ما هو الاصوب الاصلح

قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم

اعلم ان هذا نوع اخر من جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذن على وجه الطعن والذم وفي الاية مسايل

المسألة الاولى قرأ نافع في رواية الاعشى وعبد الرحمن بن ابي بكر عنه اذن خير مرفوعين منونين على تقدير ان كان كما يقولون انه اذن فاذن خير لكم يقبل منكم ويصدقكم خير لكم من ان يكذبكم والباقون اذن خير لكم بالاضافة اي هو اذن خير لكم لا اذن شر وقرأ نافع اذن ساكنة الذال في كل القرآن والباقون بالضم وهما لغتان مثل عنق وطفر

المسألة الثانية قال ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكروا النبي عليه السلام بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سويد بل نقول ما شئنا ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا فان محمدا اذن سامعة فنزلت هذه الاية وقال الحسن قال المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن من شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة له وروى الاصم ان رجلا منهم قال لقومه ان كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير سمعها ابن امراته فقال والله انه لحق وانك لشر من حمارك ثم بلغ النبي عليه

السلام ذلك فقال بعضهم انما محمد اذن ولو لقيته وحلفت له ليصدقنك فنزلت الاية على وفق قوله فقال القايل رسول الله لم اسلم قط
قبل اليوم وان هذا الغلام لعظيم الثمن على الله لا تنكرونه ثم قال الامام اظهر الله تعالى عن المنافقين وجوه كفرهم التي كانوا يسرونها
لتكون حجة للرسول فقال ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يوذون النبي ثم قال ومنهم من عاهد الله الى غير ذلك من
الاخبار عن الغيوب وفي كل ذلك دلايل على كونه نبيا حقا من عند الله **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى حكى ان
من المنافقين من يوذي النبي ثم فسر ذلك الايذاء بانهم يقولون للنبي انه اذن وغرضهم منه انه ليس ذكيا ولا بعيد غور بل
هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا السبب سموه بانه اذن كما ان الجاسوس يسمى بالعين يقال جعل فلان علينا عينا
اي جاسوسا متفحصا عن الامور فكذا ههنا ثم انه تعالى اجاب عنه بقوله قل هو اذن خير لكم والتقدير هب انه اذن لكنه
اذن خير لكم وقوله اذن خير مثل ما يقال فلان رجل صدق وشاهد عدل ثم بين كونه اذن خير بقوله يومن بالله ويومن للمومنين
ورحمة للذين امنوا منكم فجعل تعالى هذه الثلاثة كالموجبة لكونه عليه السلم اذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك
الخيرية اما الاول وهو قوله يومن بالله فلان كل من امن بالله كان خايفا من الله والخايف من الله لا يقدم على الايذاء بالباطل
واما الثاني وهو قوله ويومن للمومنين فالمعنى انه يسلم للمومنين قولهم والمعنى انهم اذا اتوا تفوقوا على قولهم واحد سلم لهم ذلك القول
وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار فان قيل لم عدي الايمان الى الله بالباء والى المومنين باللام قلنا لان الايمان
المعدي الى الله المراد منه التصديق الذي هو نقيض الكفر فعدي بالباء والايمان المعدي الى المومنين معناه الاستماع منهم
والتسليم لقولهم فعدي باللام كما في قوله وما انت بمومن لنا وقوله فما امن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انومن لك واتبعك
الارذلون وقوله امنتم له قبل ان اذن لكم واما الثالث وهو قوله ورحمة للذين امنوا منكم فهذا ايضا يوجب الخيرية
لانه يجري امركم على الظاهر ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنكم ولا يسعى في هتك استاركم فثبت ان كل واحد من هذه
الاوصاف الثلاثة يوجب كونه اذن خير ولما بين كونه سببا للخير والرحمة بين ان كل من اذاه استوجب العذاب الاليم لانه
اذا كان يسعى في ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية الخبث والخزي ثم انهم مع ذلك يقابلون احسانه بالاساءة وخيراته
بالشرور فلا شك انهم يستحقون العذاب الشديد من الله تعالى **المسئلة الرابعة** اما قراءة من قرا
اذن خير بالتنوين في الكلمتين ففيه وجوه الاول التقدير قل اذن واعية سامعة للحق خير لكم من هذا الطعن الفاسد
الذي يذكرون ثم ذكر بعده ما يدل على فساد هذا الطعن وهو قوله تعالى يومن بالله ويومن للمومنين ورحمة للذين امنوا منكم
والمعنى ان من كان موصوفا بهذه الصفات فكيف يجوز الطعن فيه وانه كيف يجوز وصفه بكونه سليم القلب سريع الاغترار
الوجه الثاني ان يجعل مبتدا والتقدير هو اذن خير لكم اي هو اذن موصوف بالخيرية في حقكم لانه يقبل معاذيركم
ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا في حقه الوجه الثالث وهو وجه متكلف ذكره صاحب النظم
فقال اذن وان كان رفعا بالابتداء في الظاهر لكن موضعه نصب على الحال وتاويله قل هو اذنا خيرا لكم لانه يقبل معاذيركم
ونظيره هو حافظا لكم اي هو حال كونه حافظا لكم الا انه لما كان محذوفا وقع الحال مكان المبتدا هو حافظ
خيرلك واشباهه في القران كثير قال الله تعالى سيقولون لله اي هو لله وهذا الوجه شديد التكلف فان كان
قد استحسنه الواحدي جدا **المسئلة الخامسة** قرا حمزة وحده ورحمة بالجر عطفا على خير كانه
قيل اذن خير ورحمة اي مستمع كلامه يكون سببا للخير والرحمة فان قيل الرحمة خير فاي فايدة في ذكر الرحمة عقيبه قلنا
لان اشرف اقسام الخير هو الرحمة فجاز ذكر الرحمة عقيب ذلك الخير كما في قوله تعالى وملايكته وجبريل وميكايل
قال ابو عبيدة هذه القراءة بعيدة لانه يباعد المعطوف عن المعطوف عليه قال ابو علي الفارسي البعيد لا يمنع من صحة العطف
الا ترى ان من قرا وقيله يا رب ان هولاء قوم انما حمله على قوله وعنده علم الساعة والتقدير وعنده علم قيله فان قيل ما
وجه قراءة ابي عبلة ورحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير ورحمة لكم ياذن لكم الا انه حذف لان قوله
اذن خير لكم يدل عليه قوله تعالى يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا مومنين اعلم ان هذا نوع اخر
من قبائح افعال المنافقين وهو اقدامهم على اليمين الكاذبة قيل هذا بناء على ما تقدم يعني يوذون النبي ويسيئون القول فيه ثم
يحلفون لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة
اتوه واعتذروا وحلفوا فقبل عذرهم عن غزوة تبوك نزلت الاية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما حكي عنهم ليرضوا المومنين بيمينهم
وكان من الواجب ان يرضوا الله تعالى بالاخلاص والتوبة لا باظهار ما يستسرون خلافه ونظيره قوله واذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا اما قوله يرضوه بعد تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره بالذكر المجمل
بل يجب ان يفرد بالذكر تعظيما له والثاني ان المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله تعالى فاقتصر على ذكره
وروي ان واحدا من الكفار رفع صوته وقال اني اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد فسمع الرسول عليه السلم ذلك وقال

اصنع الحق في اهله والثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقوله
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والامر مختلف
والرابع ان العالم بالاسرار والضماير هو الله تعالى واخلاص القلب لا يعلمه الا الله فلهذا السبب خص الله تعالى نفسه بالذكر
الخامس لما وجب ان يكون رضا الرسول مطابقا لرضى الله تعالى وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفا بذكر احدهما كما
يقال احسان زيد واجماله السادس التقدير والله احق ان يرضوه ورسوله كذلك وقوله ان كنتم مومنين فيه قولان الاول
ان كنتم مومنين على ما ادعيتم والثاني انهم كانوا عالمين بصحة دين الرسول عليه السلام الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا
فلهذا قال تعالى ان كنتم مومنين وفي الاية دلالة على ان رضا الله تعالى لا يحصل باظهار الايمان ما لم يقترن به التصديق
بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين زعموا ان الايمان ليس الا القول باللسان **قوله تعالى**
الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم
اعلم ان المقصود من هذه الاية ايضا شرح احوال المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** قال اهل المعاني قوله الم يعلموا خطاب لمن حاول الانسان تعليمه مدة وبالغ في ذلك التعليم فراه
لم يعلم فيقال له الم تعلم بعد هذه الساعات الطاهرة والمدة المديدة وانما حسن ذلك لانه طال مكث رسول الله صلى الله عليه
وسلم معهم وكثرت منه الايات للتحذير عن معصية الله والترغيب في طاعة الله فالضمير في قوله انه من يحادد الله ضمير الامر والشان
والمعنى ان الامر والشان كون كذا والفايدة في هذا الضمير هو انه لو ذكر بعد كلمة ان ذلك المبتدا والخبر لم يكن له
وقع فاما اذا قلت الامر والشان كذا وكذا اوجب مزيد تعظيم وتهويل لذلك الكلام وقوله من يحادد الله
قال الليث حاددته اي خالفته والمحادة كالمجانبة والمعاداة والمخالفة واشتقاقه من الحد ومعنى حاد فلان
فلانا اي صار في حد غير حده كقوله شاقه اي صار في شق غير شقه ومعنى يحادد الله اي يصير في حد غير حد اولياء الله
بالمخالفة وقال ابو مسلم المحادة ماخوذة من الحديد حديد السلاح ثم للمفسرين ههنا عبارات قال ابن عباس يخالف
الله وقيل يحارب الله وقيل يعاند الله وقيل يعادي الله ثم قال تعالى فان له نار جهنم وفيه وجوه الاول فحق
ان له نار جهنم الثاني معناه فله نار جهنم وان مكرر للتوكيد الثالث ان نقول جواب من محذوف والتقدير الم يعلموا انه
من يحادد الله ورسوله هلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسرها على الاستيناف وبعد الفا والقراءة بالفتح ونقل
الكعبي في تفسيره ان القراءة بالكسر موجودة قال ابو مسلم جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان البير البعيدة
تسمى الجهنام عندهم فجاز ان يكون جهنم ماخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه لا اخر لعذابها والخالد الدايم والخزي
قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم ههنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما راوا العذاب **قوله
تعالى** يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبيهم بما في قلوبهم قل
استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة الحافرة حفرت عما في قلوب
المنافقين قال الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق واخبر جبريل الرسول عليه السلام
باسمايهم فقال عليه السلام ان ناسا اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا
فقال عليه السلم بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الان انا كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة
والله كان اسرع في الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع الرسول عليه السلم من تبوك
وقف على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة وامر ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم
فامر حذيفة بذلك فضرب حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا فذكر النبي عليه السلم اسماءهم وعدهم
له وقال ان جبريل اخبرني بذلك فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل باصحابه حتى اذا ظفر
صار يقتلهم بل يكفيناهم الله ذلك فان قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول الوحي على الرسول عليه السلم قلنا فيه وجوه الاول
قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين راى الرسول يذكر كل شي ويدعي انه عن الوحي وكان
المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله تعالى رسوله بذلك وامر ان يعلمهم انه مظهر سرهم الذي حذروا
ظهوره وفي قوله استهزءوا دلالة على ما قلناه الثاني ان القوم وان كانوا كافرين بدين الرسول الا انهم شاهدوا ان الرسول
عليه السلم كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه التجربة وقع الحذر والخوف في قلوبهم الثالث قال الاصم انهم
كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله الا انهم كفروا به حسدا وعنادا قال القاضي يبعد في العالم بالله وبرسوله
وصحة دينه ان يكون محادا لهما قال الداعي الى الله تعالى هذا غير بعيد لان الحسد اذا قوي في القلب صار بحيث
ينازع في المحسوسات الرابع معنى الحذر الامر بالحذر اي ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا شاكين في صحة نبوته

وما كانوا قاطعين بفسادها والمنافق شاكّ خائف فلهذا السبب خافوا أن ينزل عليه في أمرهم ما يفضحهم. ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم تنبئهم للمؤمنين ومن قوله في قلوبهم للمنافقين ويجوز أيضًا أن تكون الضمائر كلها للمنافقين لأن السورة إذا أنزلت في معناهم فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم أن السورة كأنها تقول لهم في قلوبكم كيت وكيت يعني أنها تذيع أسرارهم إذاعة ظاهرة فكأنها تخبرهم. ثم قال قل استهزءوا وهو أمر تهديد كقوله وقل اعملوا إن الله مخرج ما تحذرون أي ذلك الذي تحذرونه فإن الله يخرجه إلى الوجود فإن الشيء إذا حصل بعد عدمه فكأن فاعله أخرجه من العدم إلى الوجود

قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين

في الآية مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في سبب نزول هذه الآية أمورًا الأول روي عن ابن عمر أن رجلًا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رأيت مثل هؤلاء القوم أرغب بطونًا ولا أكذب ألسنًا ولا أجبن عند اللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فقال واحد من الصحابة كذبت ولأنت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد القرآن قد سبقه فجاء ذلك الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد ركب ناقته فقال يا رسول الله إنما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب يقطع به الطريق وكان يقول إنما كنا نخوض ونلعب ورسول الله يقول أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا يلتفت إليه وما يزيده عليه. الثاني قال الحسن وقتادة لما سار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تبوك قال المنافقون بينهم أتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال أنتم القائلون كذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وإنما كنا نخوض ونلعب. الثالث روي أن المتخلفين عن الرسول سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول. الرابع حكي عن أبي مسلم أنه قال في تفسيره قوله يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم أن القوم أظهروا هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الآية أنه إذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نفعل ذلك على سبيل الطعن بل لأجل أنا كنا نخوض ونلعب. الخامس اعلم أنه لا حاجة في معرفة هذه الآية إلى هذه الروايات فإنها تدل على أنهم ذكروا كلامًا فاسدًا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما أخبرهم الرسول بأنهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بأنا إنما قلنا ذلك على وجه اللعب لا على سبيل الجد وذلك قوله إنما كنا نخوض ونلعب أي ما قلنا ذلك إلا لأجل اللعب وهذا يدل على أن كلمة إنما تفيد الحصر إذ لو لم يكن كذلك لم يلزم من كونهم لاعبين أن لا يكونوا مستهزئين حينئذ لا يتم هذا العذر والجواب. قال الواحدي أصل الخوض الدخول في مائع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار اسمًا لكل دخول فيه تلويث وأذى والمعنى إنما كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع الطريق فأجابهم الرسول عليه السلام بقوله أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون وفيه مسائل **المسألة الأولى** فرق بين قوله أتستهزئ بالله وبين قولك أبالله تستهزئ فالأول يقتضي الإنكار على عمل الاستهزاء والثاني يقتضي الإنكار على إيقاع الاستهزاء في الله كأنه قيل هب أنك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف أقدمت على إيقاع الاستهزاء في الله ونظيره قوله تعالى لا فيها غول فالمقصود ليس نفي الغول بل نفي أن يكون الجنة محلًا للغول. **المسألة الثانية** أنه تعالى حكى عنهم أنهم يستهزءون بالله وآياته ورسوله ومعلوم أن الاستهزاء بالله محال فلا بد له من تأويل وفيه وجوه الأول المراد بالاستهزاء بالله هو الاستهزاء بتكاليف الله الثاني يحتمل أن يكون المراد الاستهزاء بذكر الله فإن أسماء الله قد يستهزئ الكافر بها كما أن المؤمن يعظمها ويمجدها قال تعالى سبح اسم ربك الأعلى فأمر المؤمن بتعظيم اسم الله وقال ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه فلا يمتنع أن يقال أبالله ويريد أبذكر الله. الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على أخذ حصون الشام وقصورها قال بعض المسلمين الله يعينه على ذلك ويظهره عليهم ثم إن بعض الجهال من المنافقين ذكر كلامًا مشعرًا بالقدح في قدرة الله تعالى كما هو عادة الجهال والملاحدة وكان المراد ذلك وأما قوله وآياته فالمراد به القرآن وسائر ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم وذلك يدل على أن القوم إنما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزاء ثم قال لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** نقل الواحدي عن أهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين الأول أنه عبارة عن محو الذنب من قولهم اعتذرت المنازل إذا درست يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدرس والأخذ بالاعتذار منه لأن المعتذر يحاول إزالة أثر ذنبه والقول الثاني حكى ابن الأعرابي أن الاعتذار هو القطع ومنه يقال للقلفة عذرة لأنها تقطع وعذرة الجارية سميت عذرة لأنها تعذر أي تقطع ويقال اعتذرت المياه إذا انقطعت والعذر لما كان سببًا لقطع اللوم سمي عذرًا قال الواحدي والقولان متقاربان لأن محو أثر الذنب وقطع اللوم متقاربان **المسألة الثانية** أنه تعالى بين أن ذلك الاستهزاء كان كفرًا والعقل يقتضي أن الإقدام على الكفر

لاجل

لأجل اللعب غير جائز فثبت أن قولهم إنما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرًا حقيقيًا في الإقدام على ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرًا في نفسه نهاهم الله عن أن يعتذروا به لأن المنع عن الكلام الباطل واجب فقال لا تعتذروا أي لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم ٥ **المسألة الثالثة** قوله قد كفرتم بعد إيمانكم يدل على أحكام الحكم الأول أن الاستهزاء بالدين كيف كان كفر بالله وذلك لأن الاستهزاء يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الإيمان تعظيم الله تعالى بأقصى الإمكان والجمع بينهما محال. الحكم الثاني أنه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل إلا في أفعال القلوب. الحكم الثالث يدل على أن قولهم الذي صدر منهم كفر في الحقيقة وإن كانوا منافقين من قبل وأن الكفر يمكن أن يتجدد من الكافر حالًا فحالًا. **الحكم الرابع** يدل على أن الكفر إنما حدث بعد أن كانوا مؤمنين ولقائل أن يقول القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الإيمان الذي أظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم للمؤمنين بعد أن كنتم عندهم مسلمين والقولان متقاربان. ثم قال تعالى إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم إن نعف ونعذب بالنون وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى أنه تعالى حكى عن نفسه أنه يقول إن نعف عن طائفة والباقون بالتاء وضمها وفتح الفاء على فعل ما لم يسم فاعله أن يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب طائفة بالتأنيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد أن تعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التأنيث ثم قال والوجه التذكير لأن المسند إليه الحرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سيرت بالدابة وأما تأويل قراءته فهو أن مجاهدًا لعله ذهب إلى المعنى كأنه قيل إن ترحم طائفة فأنث لذلك وهو غريب والجيد القراءة العامة أن يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب طائفة بالتأنيث **المسألة الثانية** ذكر المفسرون أن الطائفتين كانوا ثلاثة استهزأ اثنان وضحك واحد فالطائفة الأولى الضاحك والثانية الهازئان وقال المفسرون كان ذنب الضاحك أخف لا جرم عفي عنه وذنب الهازئين أغلظ فلا جرم ما عفي الله عنهما قال القاضي هذا بعيد لأنه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر وأنه تعالى لا يعفو عن الكافر إلا بعد التوبة والرجوع إلى الإسلام وأيضًا لا يعذب الكافر إلا بعد إصراره على الكفر أما لو تاب عنه ورجع إلى الإسلام فإنه لا يعذبه فلما ذكر الله تعالى أنه يعفو عن طائفة ويعذب الأخرى كان فيه إضمار أن الطائفة التي أخبر أنه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا إلى الإسلام وأن الطائفة التي أخبر أنه يعذبهم أصروا على الكفر ولم يرجعوا إلى الإسلام ولعل ذلك الواحد لما لم يبالغ في الطعن ولم يوافق القوم في الذكر خف كفره ثم الله تعالى وفقه للإيمان والخروج عن الكفر وذلك يدل على أن من خاض في عمل باطل فليجتهد في التقليل فإنه يرجى له ببركة ذلك التقليل أن يتوب الله عليه في الكل **المسألة الثالثة** قالوا ثبت بالروايات أن الطائفتين كانوا ثلاثة فوجب أن يكون أحد الطائفتين إنسانًا واحدًا قال الزجاج الطائفة في اللغة أصلها الجماعة لأنها المقدار الذي يمكنها أن تطيف بالشيء ثم يجوز أن يسمى الواحد بالطائفة قال تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فأقله الواحد وروى الفراء بإسناده عن ابن عباس أنه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي جواز تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الأول أن من اختار مذهبًا ونصره فإنه لا يزال يكون ذابًا عنه ناصرًا له وكأنه بقلبه يطوف عليه ويذب عنه في كل الجوانب فلا يبعد أن يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب الثاني قال ابن الأنباري العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فتقول خرج فلان إلى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الثالث لا يبعد أن يكون الطائفة إذا أريد بها الواحد يكون أصلها طائفًا ثم أدخل الهاء عليه للمبالغة ثم إنه تعالى علل كونه معذبًا للطائفة الثانية بأنهم كانوا مجرمين واعلم أن الطائفتين لما اشتركا في الكفر فقد اشتركا في الجرم والتعذيب فتخصيص إحدى الطائفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة العامة لا يجوز وأيضًا التعذيب حكم حاصل في الحال وقوله كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الأولى أن يقال ذلك بأنهم مجرمون واعلم أن الجواب أن هذا تنبيه على أن جرم الطائفة الثانية كان أغلظ وأقوى من جرم الطائفة الأولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ وأيضًا ففيه تنبيه على أن ذلك الجرم بقي واستمر ولم يزل فأوجب التعذيب

قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون

اعلم أنه هذا شرح نوع آخر من أنواع فضائحهم وقبائحهم والمقصود بيان أن إناثهم كذكورهم في تلك الأعمال المنكرة والأفعال الخبيثة فقال والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض أي في صفة النفاق كما يقول الإنسان أنت مني وأنا منك أي أمرنا واحد ولا مباينة فيه ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يأمرون بالمنكر ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح إلا أن الأعظم ههنا تكذيب الرسول وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل حسن إلا أن الأعظم ههنا تكذيب الرسول وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل حسن إلا أن الأعظم ههنا الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم ويقبضون أيديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب وزكاة وصدقة والإنفاق في سبيل الله وهذا أقرب لأنه تعالى لا يذمهم إلا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الإنفاق في سبيل الله ويدخل

ويدخل فيه ترك الانفاق في الجهاد ويبه بذلك على تخلفهم من الجهاد والاصل في هذا ان المعطي يمد يده ويبسطها بالعطا فقيل لمن منع وبخل قد قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم ان هذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في حق الله تعالى محال فلا بد من التاويل وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله بالعبادة والثناء على الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون اي هم الكاملون في الفسق

قوله تعالى وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم **اعلم** انه تعالى لما بين في المنافقين والمنافقات انهم نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله اكد هذا الوعيد وضم المنافقين الى الكفار فيه فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك ان النار المخلدة من اعظم العقوبات ثم قال هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شي ابلغ منها ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم الله اي الحق بتلك العقوبة الشديدة الاهانة والذم واللعن ثم قال ولهم عذاب مقيم ولقائل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه خالدا واحد فكان هذا تكرارا والجواب ليس ذلك تكريرا وبيان الفرق من وجوه الاول ان لهم نوعا اخر من العذاب المقيم الدائم سوى العذاب بالنار والخلود المذكور اولا يدل على ان العذاب بالنار دائم وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم نوعا اخر من العذاب ولقائل ان يقول هذا التاويل مشكل لانه قال في النار المخلدة هي حسبهم وكونها حسبهم يمنع من ضم شي اخر اليه وجوابه انها حسبهم في الايلام والايجاع ومع ذلك فيضم اليه نوع اخر زيادة في تعذيبهم والثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من انواع الفضائح ثم قال تعالى كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وهذا الكاف للتشبيه وهو يحتمل وجوها الاول قال الفراء فعلتم كافعال الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى ذم الذين كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هولاء المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانقلبوا الى العقاب الدائم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك والوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم تعالى بكثرة الاموال والاولاد بانهم استمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له خير كما قيل له قسم لانه قسم ونصيب لانه نصيب اي اثبت ثم ذكر تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل ما الفايدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفايدة فيه انه تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة الاخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما قرر الله تعالى هذا الذم عاد فشبه حال هولاء المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة وهو كما ان من اراد ان ينبه بعض الظلمة على قبح ظلمه يقول انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب من غير موجب وانت تفعل مثل ما فعله وبالجملة فالتكرير ههنا للتاكيد ولما بين مشابهة هولاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض عن طلب الاخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبياء وفي المكر والخديعة والغدر بهم ثم قال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا والذي صفة مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا بسبب الموت والفقر والانتقال من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الاخرة بسبب انهم لا يثابون بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد على الانبياء والرسل فما وجدوا منه الا فوت الخيرات في الدنيا والاخرة والاحصول العقاب في الدنيا والاخرة والمقصود انه تعالى لما شبه حال هولاء المنافقين باولئك الكفار بين ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبوط الاعمال والا الخزي والخسار مع انهم كانوا اقوى من هولاء المنافقين واكثر اموالا واولادا منهم فهولاء المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا دايمين في عذاب الدنيا والاخرة محرومين من خيرات الدنيا والاخرة

قوله تعالى الم ياتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابرهيم واصحاب مدين والموتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان اولئك الكفار منهم من ذكرهم الله

من قبلهم

الطوايف الستة فاولهم قوم نوح والله اهلكهم بالاغراق وثانيهم عاد والله اهلكهم بارسال الريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله اهلكهم بالصيحة والصاعقة ورابعهم قوم ابرهيم اهلكهم الله بسلب النعمة عنهم ومما روي في الاخبار انه تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من ولد مدين بن ابرهيم والله تعالى اهلكهم بعذاب يوم الظلة والموتفكات قوم لوط اهلكهم الله بان جعل عالي ارضهم سافلها وامطر عليهم الحجارة قال الواحدي الموتفكات جمع موتفكة ومعنى الايتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ايتفكت باهلها اي انقلبت فصار اعلاها اسفلها يقال افكه فايتفك اي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالموتفكات صفة القرى وقيل ايتفاكهن انقلاب احوالهن من الخير الى الشر اولا واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى الم ياتهم نبا الذين من قبلهم وذكر هولاء الطوايف الستة وانما قال ذلك لانه اتاهم نبا هولاء تارة بان سمعوا هذه الاخبار من الخلق وتارة لان بلاد هولاء الطوايف وهي بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت اثارهم مشاهدة وقوله الم ياتهم وان كان في صيغة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اي اتاهم نبا هولاء الاقوام ثم قال اتتهم رسلهم وهو راجع الى كل هولاء الطوايف ثم قال بالبينات اي بالمعجزات ولا بد من اضمار في الكلام والتقدير فكذبوا فعجل الله هلاكهم ثم قال فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان الذي اوصله الله اليهم ما كان ظلما من الله لانهم استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم في تكذيب انبيائهم بل كانوا هم ظلموا انفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه تعالى يصح منه فعل الظلم والا لما حسن التمدح به ودل على انه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ودل على ان فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب مرارا خارجة عن الاحصا

قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويوتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما بالغ في وصف المنافقين بالاعمال الفاسدة والافعال الخبيثة ثم ذكر عقيبه انواع الوعيد في حقهم في الدنيا والاخرة ذكر بعده في هذه الاية كون المومنين موصوفين بصفات الخير واعمال البر ثم ذكر بعده انواع ما اعد لهم من الثواب الدائم والنعيم المقيم فاما صفات المومنين فهي قوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض فان قيل ما الفايدة في انه قال في صفة المنافقين والمنافقات بعضهم من بعض وههنا قال في صفة المومنين والمومنات بعضهم اولياء بعض ولم يذكر في المنافقين لفظ من وفي المومنين والمومنات لفظ اولياء قلنا في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على ان نفاق الاتباع حصل بسبب التقليد لاولئك الاكابر وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة اما الموافقة الحاصلة بين المومنين فانما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين بعضهم من بعض وقال في المومنين بعضهم اولياء بعض واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل في لفظ الولاية القرب وبينا ذلك بان ضد الولاية هو العداوة ولفظ العداوة ماخوذة من عدا الشي اذا جاوزه واعلم انه تعالى لما وصف المومنين بكون بعضهم اولياء بعض ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويوتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الامور الخمسة التي بها يتميز المومن من المنافق فالمنافق على ما وصفه الله تعالى في الاية المتقدمة يامر بالمنكر وينهى عن المعروف والمومن بالضد منه والمنافق يبخل بالزكوة وساير الواجبات كما قال ويقبضون ايديهم والمومنون يوتون الزكوة والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه ويثبط غيره كما وصفه الله بذلك والمومنون بالضد منهم وهو المراد من هذه الاية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات المومنين بين انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المومنين الرحمة المستقبلة وهي ثواب الاخرة فلذلك قال اولئك سيرحمهم الله وذكر حرف السين في سيرحمهم الله للتوكيد والمبالغة كما توكد الوعيد في قولك سانتقم منك يوما يعني انك لا تفوتني وان تباطا ذلك ونظيره سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى سوف يوتيهم اجورهم ثم قال ان الله عزيز حكيم وذلك يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لان العزيز هو من لا يمنع من مراده في عباده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده على ما يقتضيه العدل والصواب

قوله تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما ذكر الوعد في الاية الاولى على سبيل الاجمال ذكره في هذه الاية على سبيل التفصيل وذلك لانه تعالى وعد بالرحمة ثم بين في هذه الاية ان تلك الرحمة هي هذه الاشياء فاولها قوله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه تعالى اراد بها البساتين التي يتناولها المناظر لانه تعالى قال بعده ومساكن طيبة في جنات عدن

والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ويكون مساكنهم في جنات عدن ومناظرهم الجنات التي هي البساتين فيكون فائدة وصفها بانها عدن انها تجري مجرى الدار التي يسكنها الانسان واما الجنات الاخر فهي جارية مجرى البساتين التي يذهب الانسان اليها لاجل التنزه وملاقاة الاحباب وثانيها قوله ومساكن طيبة فقال في جنات عدن قد كثر كلام اصحاب الاثار في صفة جنات عدن قال الحسن سالت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله ومساكن فقالا على الخبير سقطت سالت الرسول عليه السلام فقال قصر في الجنة من اللؤلؤ فيه سبعون دارا من ياقوتة حمراء في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة من الحور العين في كل بيت سبعون مائدة على كل مائدة سبعون لونا من الطعام وفي كل بيت سبعون وصيفة يعطي المؤمن من القوة في غداة واحدة ما ياتي على ذلك اجمع وعن ابن عباس انها دار الله التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر والقول ابن عباس يقال انها دار العرش عند الله فانه اعلم بالله من ان تثبت له دارا وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله حدثني عن الجنة ما بناؤها فقال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وبلاطها المسك الاذفر وترابها الزعفران وحصاؤها الدر والياقوت فيه النعيم بلا بؤس والخلود بلا موت لا يبلى ثيابها ولا يفنى شبابها وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنة قال الازهري بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع الذي يستنقع فيها ماء السيل واحدها بطن وقال عطاء عن ابن عباس في قصر الجنة وسقفها عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والانبياء والشهداء وائمة الهدى وسائر الجنات حولها وفيها عين التسنيم وفيها قصور الدر والياقوت والذهب فتهب ريح طيبة من تحت العرش فيدخل عليهم كثبان المسك الاذفر وقال عبد الله بن عمر ان في الجنة قصرا يقال له عدن حوله البروج وله خمسة الف باب على كل باب خمسة الف حبرة لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد واقول حاصل الكلام ان في جنات عدن قولان احدهما انه اسم علم لموضع معين في الجنة وهذه الاخبار والاثار التي نقلناها تقوي هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله جنات عدن التي وعد الرحمن والقول الثاني انه صفة الجنة قال الازهري العدن ماخوذ من قولك عدن فلان بالمكان اذا اقام به يعدن عدونا ويقول تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو ان يلزم الابل المكان فتالفه فلا تبرحه ومنه المعدن وهو المكان الذي تخلق الجواهر فيه اي منبتها فيها وسعتها والقائلون بهذا الاشتقاق قالوا الجنات كلها جنات عدن والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية قوله ورضوان من الله اكبر والمعنى ان رضوان الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان هذا هو البرهان القاطع على ان السعادات الروحانية اشرف والرضى منه انما كان لتوسل به الرضى الى شيء من اللذات الجسمانية وليس الامر كذلك بل علمه بكونه راضيا عنه يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من غير ان يتوسل به الى مطلوب اخر والاول باطل لان ما كان وسيلة الى شيء لا يكون اعلا حالا من ذلك المقصود فلو كان المقصود من رضوان الله ان يتوسل به الى اللذات التي اعدها الله في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج بالرضوان ابتهاجا بحصول الوسيلة ولكان الابتهاج بتلك اللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لا بد وان يكون اقل حالا من الابتهاج بالمقصود فوجب ان يكون رضوان الله اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك لانه تعالى نص على ان الفوز بالرضوان اعلا واعظم واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات الروحانية اكمل واشرف من السعادات الجسمانية واعلم ان المذهب الصحيح الحق وجوب الاقرار بهما معا كما جمع الله بينهما في هذه الاية لما ذكر تعالى هذه الامور الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان الاول ان الانسان مخلوق من جوهرين لطيف علوي روحاني وكثيف سفلي جسماني والضم اليهما حصول سعادة وشقاوة فاذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم اليها حصول السعادات الروحانية كانت الروح فائزة بالسعادات اللائقة بها والجسد واصلا الى السعادات اللائقة به ولا شك ان ذلك هو الفوز العظيم الثاني انه تعالى بين في صفة المنافقين انهم تشبهوا بالكفار الذين كانوا تمتعوا في النعم بالدنيا وطيباتها ثم انه تعالى وصف في هذه الاية ثواب المؤمنين ثم قال ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا هو الفوز العظيم لا ما يطلبه المنافقون والكفار من التنعم بطيبات الدنيا وروي انه تعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول ما اعطيتكم افضل من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث على ان السعادات الروحانية افضل من الجسمانية كدلالة الاية وقد تقدم ذكره على الوجه الكامل

قوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وماواهم جهنم وبئس المصير

واعلم انا ذكرنا انه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم بانواع العقاب وكانت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه وصف المؤمنين بالصفات الشريفة الطاهرة الطيبة ووعدهم بالثواب الرفيع والدرجات العالية

مرة اخرى عاد الى شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه الاية فقال يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الاية سؤال وهو ان الاية تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جائز فان المنافق هو الذي يستر كفره وينكر بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم يجز محاربته ومجاهدته واعلم ان الناس ذكروا اقوالا بسبب هذا الاشكال فالقول الاول الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك وهو بعيد لان ظاهر قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي الامر بجهادهما معا وكذا ظاهر قوله واغلظ عليهم راجع الى الفريقين القول الثاني انه تعالى لما بين للرسول عليه السلام بانه مامور بان يحكم بالظاهر قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الاسلام وينكرون الكفر فكانت المحاربة معهم غير جائزة والقول الثالث وهو ان الصحيح ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف او باللسان او بطريق اخر فنقول ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين فاما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا يدل عليها بل انما يعرف من دليل اخر واذا ثبت هذا فنقول دلت الدلائل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار يجب ان تكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله في قوله جاهد الكفار والمنافقين قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكشر في وجهه فمن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم اذا تعاطوا اسبابها قال القاضي وهذا ليس بشيء لان اقامة الحد واجب على من ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وانما قال الحسن ذلك لاحد امرين اما لان كل فاسق منافق واما لاجل ان الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا منافقين

قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والاخرة وما لهم في الارض من ولي ولا نصير

اعلم ان هذه الاية تدل على ان اقواما من المنافقين قالوا كلمات فاسدة ثم لما قيل لهم انكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا انهم ما قالوا والمفسرون ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القران ويعيب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس بن سويد والله ان كان ما يقوله محمد في اخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا مع انهم اشرافنا فنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري للجلاس اجل والله ان محمدا لصادق وانت شر من الحمار وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فرفع عامر يديه فقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فنزلت هذه الاية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه الاية ولقد قلت هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس وحسنت توبته الثاني روي انها نزلت في عبد الله بن ابي لما قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به الرسول عليه السلام فسمع زيد بن ارقم ذلك وبلغه الى الرسول فهم عمر بقتل عبد الله بن ابي فجاء عبد الله بن ابي وحلف انه لم يقل فنزلت هذه الاية الثالث روى قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما من جهينة والاخر من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك ياكلك فذكروه للرسول عليه السلام وانكر عبد الله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر الى اخر الاية كلها صيغة الجموع وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل لعل ذلك الواحد قال في محفل ورضي به الباقون قلنا هب انه كذلك الا انه خلاف الظاهر ثم قال بل الاولى ان تحمل هذه الاية على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر تعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي اذا تسنم العقبة بالليل وكان عمار بن ياسر اخذا بخطام راحلته وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا قوم متلثمون فقال اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته ونسبوه الى الكذب والتصنع في ادعاء الرسالة وذلك هو كلمة الكفر وهذا القول هو اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم هذا الكلام والجواب من وجهين الاول المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا الاسلام وجنحوا اليه فاذا جاهروا بالحرب وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام واما قوله وهموا بما لم ينالوا المراد اطباقهم على الفتك بالرسول والله تعالى اخبر الرسول عليه السلام بذلك حتى احترز عنهم ولم يصلوا الى مقصودهم واما قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه بحثان

البحث الاول ان في هذا الفصل وجهان الاول ان هؤلاء المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في ضنك من

من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنيمة وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب ان يكونوا محبين له مجتهدين في بذل النفس والمال لاجله والثاني روي انه قتل للجلاس بن سويد مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا فاستغنى

البحث الثاني

ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله تنبيه على انه ليس هناك شيء ينقمون منه وهذا كقول الشاعر

ما نقموا من بني امية الا انهم يحلمون ان غضبوا

وكقول النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

اي ليس فيه عيب ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الجناية العظيمة عنهم وليس في الظاهر الا انهم لما تابوا فازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الاية وقد ذكرنا ما قالوه في توبة الجلاس ثم قال وان يتولوا اي عن التوبة يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والاخرة اما العذاب في الاخرة فمعلوم واما العذاب في الدنيا فقيل المراد به انه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام اموالهم وقيل بما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير يعني ان عذاب الله اذا حق لم ينفعه ولي ولا نصير

قوله تعالى

ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين الى قوله وان الله علام الغيوب

اعلم ان هذه السورة اكثرها في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم اقسام واصناف فلهذا السبب يذكرهم على التفصيل فيقول ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله قال ابن عباس ان حاطب ابن ابي بلتعة ابطا عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن آتانا من فضله لاصدقن ولاودين منه حق الله الى آخر الاية والمشهور من سبب نزول هذه الاية ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله ان يرزقني مالا فقال عليه السلام يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه فقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله مالا لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما فنمت كما ينمو الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت فتجرد حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان يسال عن الاخبار وسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاخبر خبره فقال يا ويح ثعلبة فنزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فبعث اليه رجلين وامرهما ان ياخذا صدقاته فعند ذلك قال لهما ما هذه الا اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله تعالى ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل فيك كذا وكذا فاتى الرسول عليه السلام وساله ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثو التراب على راسه فقال عليه السلام قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتى ابا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء بالرسول عليه السلام ثم لم يقبلها عمر اقتداء بابي بكر ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان فان قيل ان الله تعالى امره باخراج الصدقة فكيف يجوز من الرسول عليه السلام ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول عليه السلام من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له ليعتبر غيره به فلا يمتنع عن اداء الصدقات ولا يبعد ايضا انه انما اتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله تعالى الرسول عليه السلام ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا المقصود غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة

المسالة الثانية ظاهر الاية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله في انه لو آتاه مالا لصرف بعضه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى آتاه المال وذلك الانسان ما وفى بذلك العهد وههنا سؤالات

السؤال الاول المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله تعالى والجواب المنافق قد يكون عارفا بالله الا انه كان منكرا لنبوة محمد عليه السلام فيكون كافرا وكيف لا نقول ذلك واكثر اهل العالم يقرون بوجود الصانع القادر ويقل في اصناف الكفار من ينكره والكل معترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق عليها بين الاكثرين وايضا فلعله حين عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الاية مشعر بما ذكرناه حيث قال فاعقبهم نفاقا

السؤال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ بها باللسان او لا حاجة الى اللفظ حتى لو نواه بقلبه دخل تحت هذه المعاهدة الجواب منهم من قال كل ما ذكر باللسان او لم يذكر ولكن نواه بقلبه فهو داخل في هذا العهد روي عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت البصرة سالت ابي فقال يا بني ف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه

قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قوله عليه السلام ان الله عفى عن امتي ما حدثت به نفوسها ما لم يتكلموا به لفظ هذا معناه وايضا فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن اخبار عن تكلمهم بهذا القول وظاهره مشعر بالقول باللسان

السؤال الثالث قوله لنصدقن المراد منه اخراج مال ثم ان اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب فالواجب قسمان قسم وجب بالزام الشرع ابتداء كاخراج الزكاة الواجبة واخراج النفقات الواجبة وقسم لم يجب الا اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة فقوله لنصدقن هل يتناول الاقسام الثلاثة بقوله لنصدقن او ليس الامر كذلك والجواب قلنا اما الصدقات التي لا تكون واجبة فغير داخلة تحت هذه الاية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك المندوب لا يستحق الذم

القسمان الباقيان وهو الذي يجب بالزام الشرع فهو داخل تحت الاية لا محالة وهو مثل الزكوات والمال الذي يحتاج الى انفاقه في طريق الغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال فهل تدل هذه الاية على ان ذلك القائل كان قد التزم اخراج مال على سبيل النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن آتانا من فضله لنصدقن وهذا لا يشعر بالنذر لان الرجل قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبة ان وسع الله عليه بل هذا يدل على ان الذي لزمهم انما لزمهم بسبب هذا الالتزام والزكوة لا تلزم بسبب هذا الالتزام وانما تلزم بسبب ملك النصاب وحلول الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب ان يفعلوا ذلك على الفور لان هذا اخبار عن ايقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب الفور فكانهم قالوا لنصدقن في وقته كما قالوا ولنكونن من الصالحين اي في اوقات ازمنة الصلوة فخرج من التقرير الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام الشرع ابتداء ويتاكد هذا بما روينا ان هذه الاية انما نزلت في حق من منع من اداء الزكاة فكانه تعالى بين من حال هؤلاء المنافقين انهم كما ينافقون الرسول والمؤمنين كذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه ولا يقولون بما يقولون والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه الفصول من كلام القاضي رحمه الله

السؤال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن آتانا من فضله والجواب المراد المال الذي في اي طريق كان سواء كان بطريق التجارة او بطريق الاستنتاج او بغيرهما

السؤال الخامس كيف اشتقاق لنصدقن الجواب قال الزجاج لنصدقن ولنكونن ادغمت التاء لقربها منها قال الليث المتصدق المعطي والمصدق السائل قال الاصمعي والفراء هذا خطا فالمتصدق هو المعطي قال تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين

السؤال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين الجواب الصالح ضد المفسد عبارة عمن الذي يخل بما يلزمه من التكليف فوجب ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه في التكليف قال ابن عباس رضي الله عنهما كان ثعلبة قد عاهد الله لئن فتح الله عليه ابواب الخير لنصدقن ولنحجن واول هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكاة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج كل مال يجب اخراجه على الاطلاق ثم قال تعالى فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفات ثلاثة **الصفة الاولى** البخل وهو عبارة عن منع الحق **الصفة الثانية** التولي عن العهد **الصفة الثالثة** الاعراض عن تكليف الله واوامره ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وفيه مسائل

المسالة الاولى قوله فاعقبهم نفاقا فعل ولا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله جل ذكره والمعاهد والتصدق والصلاح الى هذه الثلاثة اعمال الخير فلا يجوز جعلها مؤثرة في حصول النفاق ولا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه الثلاثة كونه تاركا لاداء الواجب وذلك لا يمكن جعله مؤثرا في حصول النفاق في القلب لان ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز ان يكون مؤثرا في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم والجهل وجود والعدم لا يكون مؤثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا البخل والتولي والاعراض قد يوجد في حق كثير من الفساق مع انه لا يحصل معه النفاق واما ثالثا فلان هذا الترك لو كان اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه سواء كان هذا الترك جائزا شرعا او محرما شرعا لان بسبب اختلاف الاحكام الشرعية لا يخرج المؤثر عن كونه مؤثرا واما رابعا فلانه تعالى قال بعد هذه الاية بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي والاعراض لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتوليهم واعراضهم نفاقا في قلوبهم بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لانه فرق بين التولي فاوجب حصول النفاق في القلب بسبب التولي ومعلوم انه كلام باطل فثبت بهذا الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شيء من الاشياء التي تقدم ذكرها الا الى الله سبحانه فوجب اسناده اليه فصار المعنى انه

انه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على ان خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج ان معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يؤكد القول بان قوله تعالى فاعقبهم نفاقا مسندا الى الله جل ذكره انه قال الى يوم يلقونه والضمير في قوله تعالى يلقونه عايد الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى الله تعالى قال القاضي المراد من قوله فاعقبهم زيادة نفاقا في قلوبهم اي فاعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك بهم الى الاخرة قلنا حمل هذا العقاب لانه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فان ذكر ان الدلايل العقلية دلت على ان الله تعالى لا يخلق الكفر قابلناه بان الدلايل العقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت

المسئلة الثانية قال الليث يقال اعقبت فلانا ندامة اذا صيرت عاقبة امره ذلك قال الهذلي

اودي بني واعقبوني حسرة بعد الرقاد وعبرة لا تقطع

ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل شيء عقيب شيء آخر يقال اعقبه الله

المسئلة الثالثة ظاهر هذه الاية يدل على ان نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم الاحتراز منه فاذا عاهد الله في امر فليجتهد في الوفاء به ومذهب الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة ويتمسك فيه بهذه الاية وبقوله عليه السلام ثلاث من كن فيه فهو منافق وان صلى وصام وزعم انه مؤمن اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان وعن النبي صلى الله عليه وسلم تقبلوا الي ستا اتقبل لكم الجنة اذا حدث احدكم فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا وكفوا ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا قال عطاء بن ابي رباح حدثني جابر بن عبد الله انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر قوله ثلاث من كن فيه فهو منافق في المنافقين خاصة الذين حدثوا النبي صلى الله عليه وسلم فكذبوه وائتمنهم على سره فخانوه ووعدوا ان يخرجوا معه فاخلفوه ونقل ان عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن الله كذب عليه وفي دينه ورسوله واذا وعد اخلف لما ذكر فيمن عاهد الله واذا ائتمن خان في السر وكان قلبه على الخلاف لسانه ونقل ان واصل بن عطاء بن ابي الحسين راى رجلا فقال له ان اولاد يعقوب حدثوه في قولهم اكله الذيب فكذبوه ووعدوه في قولهم وانا له لحافظون فاخلفوه وائتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل تحكم بكونهم منافقين قيل يوصف الحسن في مذهبه

المسئلة الرابعة قوله الى يوم يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع مخبره مطابقا له فانه روي ان ثعلبة اتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقته فقال ان الله منعني ان اقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان مخبر هذا الخبر وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا

المسئلة الخامسة قال الجبائي ان المشبهة تمسكوا في اثبات رؤية الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قال واللقاء ليس عبارة عن الرؤية بدليل انه قال في صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لا يرونه فثبت بهذا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية قال والذي يقويه قوله عليه السلام من حلف على يمين كاذبة ليقطع بها حق مسلم لقي الله وهو عليه غضبان واجمعوا على ان المراد من اللقاء هاهنا لقاء ما عند الله من العقاب فكذا هاهنا والقاضي استحسن هذا الكلام واقول انا شديد التعجب من امثال هؤلاء الافاضل كيف قنعت نفوسهم بامثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لانا تركنا حمل لفظ اللقاء على الرؤية في هذه الاية وفي الخبر لدليل منفصل فلزمنا ذلك في سائر الصور الاخرى انا لما ادخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل يلزمنا مثله في جميع العمومات ان نخصصها من غير دليل فكما لا يلزم من هذا الالزام ذلك فان قال هذا الكلام انما يقوى لو ثبت ان اللقاء في اللغة عبارة عن الرؤية وذلك ممنوع فنقول لا شك ان اللقاء عبارة عن الرؤية وذلك ممنوع فنقول لا شك ان اللقاء عبارة عن الوصول فمن راى شيئا فقد وصل اليه فكانت الرؤية لقاء كما ان الادراك هو البلوغ قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون ثم حملناه على الرؤية فكذا هاهنا ثم نقول لا شك ان اللقاء هاهنا ليس هو الرؤية بل المقصود انه تعالى اعقبهم نفاقا الى يوم يلقون حكمه وقضاءه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اي تجازى عليه قال تعالى بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلبهم لاجل انهم اقدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يفاوض فيه بعضهم بعضا فيما بينهم وهو ماخوذ من النجوة وهو الكلام الخفي كان المتناجي منع ادخال غيره معهما فتباعدا من غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه نجيا وقوله فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا وقوله فلا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الاية كانه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف يجترؤن على النفاق الذي الاصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العالم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد انه تعالى ذاته تقتضي العلم بجميع الاشياء فوجب ان يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما في الضمائر

علي دينه ح

في العدم

والسرار

والسرائر فكيف يمكن الاخفاء منه ونظيره لفظ علام الغيوب هاهنا قول عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب فاما وصف الله تعالى بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكليف فيما يعلم والتكليف في حق الله تعالى محال ٥

قوله تعالى الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع آخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم لمن ياتي بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحث على ان يجمعوا الصدقات فجاء عبد الرحمن بن عوف باربعة آلاف درهم قال امسكت لنفسي وعيالي مثل الاربعة اقرضتها ربي فقال بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت فقبل الله دعاء الرسول فيه حتى صالحت امراته ناضر عن ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عاصم بن عدي الانصاري بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء عثمان بن عفان بصدقة عظيمة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال آجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لارسال الماء الى نخيله فاخذت صاعين من تمر فامسكت احدهما لعيالي واقرضت الآخر فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاؤا بصدقاتهم الا رياء وسمعة واما ابو عقيل فانما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الاكابر والله غني عن صاعه فانزل الله تعالى هذه الاية والكلام على تفسير اللمز مضى عند قوله ومنهم من يلمزك والمطوعون المتطوعون والمتطوع المتنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب ادغام التاء في الطاء قرب المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل قال الزجاج الا جهدهم وجهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغيرهم وحكى ابن السكيت عنه الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة تقول هذا جهدي اي طاقتي اذا عرفت هذا فالمراد بالمطوعين في الصدقات اولئك الاغنياء الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل حيث جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم ثم بين ان الله تعالى سخر منهم واعلم ان اخراج المال لطلب مرضاة الله قد يكون واجبا كما في الزكوات وسائر الانفاقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد من هذه الاية ثم الاتي بالصدقة النافلة قد يكون غنيا فياتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وعثمان وقد يكون فقيرا فياتي بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بين الناس في استحقاق الثواب لان المقصود من الاعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الدواعي والصوارف فقد يكون القليل الذي ياتي به الفقير اكثر موقعا عند الله تعالى من الكثير الذي ياتي به الغني ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ما كان يتجاوز نظرهم عن ظواهر الامور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة النفير يحتمل وجوها الاول ان يقولوا انه لفقره يحتاج اليه فكيف يتصدق به الا ان هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اي اثر لهذا القليل وهذا ايضا جهل لان الرجل لما لم يقدر على الا ذلك فاذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه فهو اعظم عند الله من عمل غيره لانه قطع تعلق قلبه عما في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثالثها ان يقولوا هذا الفقير انما جاء بهذا المال ليضم نفسه الى الاكابر من الناس في هذا المنصب وهذا ايضا جهل لان سعي الانسان في ان يضم نفسه الى اهل الخير والدين خير له من ان يسعى في ان يضم الى اهل الكسل والبطالة واما قوله سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما اظهروه من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية بهم

قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين في الاية مسايل

المسئلة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما ان عند نزول الاية الاولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سا استغفر لكم واشتغل بالاستغفار لهم فنزلت هذه الاية فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستغفار وقال الحسن كانوا ياتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعتذرون اليه ويقولون ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا احسانا وتوفيقا فنزلت هذه الاية وروى الاصم انه كان عبد الله بن ابي بن سلول اذا خطب الرسول عليه السلام قام وقال هذا رسول الله اكرمه الله واعزه ونصره فلما قام ذلك المقام بعد احد قال عمر اجلس يا عدو الله فقد ظهر كفرك واخرجه الناس من كل جهة فخرج من المسجد ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما صرفك فحكى القصة فقال ارجع الى رسول الله يستغفر لك فقال ما ابالي استغفر لي او لم يستغفر لي فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم وجاء المنافقون بعد احد يعتذرون ويتعللون بالباطل ان يستغفر لهم ان تستغفر سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن ابي بن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة ابيه فقال له عليه السلام من انت

قال ابن الحباب بن عبد الله قال بل انت عبد الله بن عبد الله فان الحباب هو الشيطان ثم قرأ هذه الآية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم كالدلالة على طلب القوم منه الاستغفار وقد حكيت ما روي فيه من الاخبار والاقرب في تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابن عباس ان الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الآية

المسئلة الثانية من الناس من قال التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه انه لما نزلت قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام والله لأزيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل قوله سواء عليهم استغفرت لهم الآية فكف عنه ولقائل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس اولى لانه تعالى لما بين للرسول عليه السلام انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء العدد المذكور مساوي الحال في العدد المذكور وذلك يدل على ان التقييد بالعدد لا يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه

المسئلة الثالثة من الناس من قال ان الرسول عليه السلام اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله تعالى منه ومنهم من قال ان المنافقين طلبوا من الرسول عليه السلام ان يستغفر لهم فالله تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي مقدما على الفعل وانما قلنا انه عليه السلام ما اشتغل بالاستغفار لهم فيه وجوه الاول ان المنافق كافر وقد ظهر في شرعه عليه السلام ان الاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا السبب امر الله رسوله بالاقتداء بابراهيم عليه السلام الا في قوله لابيه لأستغفرن لك واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثاني ان الاستغفار للغير لا ينفعه اذا كان ذلك الغير مصرا على القبيح والمعصية الثالث ان اقدامه على الاستغفار للمنافقين يجري مجرى اغرائهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقي دعاء الرسول عليه السلام مردودا عند الله تعالى وذلك يوجب نقصان منصبه الخامس ان هذا الدعاء لو كان مقبولا من الرسول لكان قليله مثل كثيره في حصول الاجابة فثبت ان المقصود من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله تعالى منه وليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع بل هو كما يقول القائل لمن سأله الحاجة لو سألتني سبعين مرة لم اقضها لك ولا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا ههنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى في الآية ذلك بانهم كفروا بالله فبين ان العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار الرسول عليه السلام مع اصرارهم على كفرهم ويؤكده ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه

المسئلة الرابعة قال المتأخرون من اهل التفسير السبعون عند العرب غاية مستقصاة لانه عبارة عن جميع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف لان عدد السموات والارضين والبحار والاقاليم والنجوم والاعضاء هو هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد انما خص بالذكر ههنا لانه يروى ان النبي عليه السلام كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكأنه قيل ان تستغفر لهم سبعين مرة بازاء صلواتك على حمزة وقيل الاصل فيه ان الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة فلما ذكر الله تعالى هذا العدد في معرض التضعيف لرسوله صار اصلا فيه

قوله تعالى فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون اعلم ان هذا نوع آخر من قبائح اعمال المنافقين وهو فرحهم بالقعود وكراهتهم للجهاد قال ابن عباس يريد المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك والمخلف المتروك ممن مضى فان قيل انهم احتالوا حتى تخلفوا فكان الاولى ان يقال فرح المتخلفون والجواب من وجوه الاول ان الرسول عليه السلام منع اقواما من الخروج معه لعلمه بانهم يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا مخلفين لا متخلفين والثاني ان اولئك المتخلفين صاروا مخلفين في الآية التي تأتي بعد هذه الآية وهي قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا فلما منعهم الله تعالى من الخروج معه صاروا بهذا السبب مخلفين الثالث ان من تخلف عن الرسول عليه السلام بعد خروجه عن الجهاد مع المؤمنين يوصف بانه مخلف حيث لم ينهض واقام وقوله بمقعدهم بقعودهم وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان الاول وهو قول قطرب والمؤرج والزجاج يعني مخالفة لرسول الله حين سار واقاموا قالوا وهو منصوب لانه مفعول له والمعنى بان قعدوا لمخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني قال الاخفش ان خلاف بمعنى خلف وان يونس رواه عن عيسى بن عمر ومعناه بعد رسول الله ويقوي هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله وعلى هذا القول الخلاف اسم للجهة المعينة كالخلف والسبب فيه ان الانسان متوجه الى قدامه فجهة خلفه مخالفة لجهة قدامه في كونها جهة متوجها اليها والخلاف بمعنى خلف مستعمل انشد ابو عبيدة للاحوص

عقب الربيع خلافهم فكانما بسط الشواطب بينهن حصيرا

وقوله ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والمعنى انهم فرحوا بسبب التخلف وكرهوا الذهاب الى الغزو واعلم ان الفرح بالاقامة يدل على كراهة الذهاب الا انه تعالى اعاده للتأكيد وايضا لعل المراد انه مال طبعه الى الاقامة لاجل الفه تلك البلدة واستئناسه باهله وولده وكره الخروج الى الغزو لانه تعريض المال والنفس للقتل والاهدار وايضا مما منعهم من ذلك الخروج شدة الحر وقت خروج النبي صلى الله عليه وسلم وهو المراد من قوله لا تنفروا في الحر فاجاب الله تعالى عن هذا السبب الاخير بقوله قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون اي بعد هذه الدار دار اخرى وان بعد هذه الحياة حياة اخرى وايضا هذه مشقة منقضية وتلك مشقة منقضية باقية وروى صاحب الكشاف لبعضهم

مسرة احقاب تلقيت بعدها ... مساءة يوم اريها شبه الصاب

فكيف بان تلقى مسرة ساعة ... وراء تقضيها مساءة احقاب

ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهذا وان ورد بصيغة الامر الا ان معناه الاخبار بانه ستحصل هذه الحالة والدليل عليه قوله بعد ذلك جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الآية انهم وان فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهذا قليل لان الدنيا باسرها قليلة واما حزنهم وبكاؤهم في الآخرة فكثير لانه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة الى الدائم قليل في الكثير فلهذا المعنى قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال الزجاج وقوله جزاء مفعول له المعنى وليبكوا لهذا الغرض وقوله بما كانوا يكسبون اي في الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذه الآية على كون العبد موجدا لافعاله وعلى انه تعالى لو اوصل الضرر اليهم ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما مشهور يغني عن الاعادة

قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة فاقعدوا مع الخالفين

واعلم انه تعالى بين مخازي المنافقين وسوء طريقتهم بما [illegible] من القبائح وعرف به الرسول عليه السلام ان الصلاح ان لا يستصحبهم في غزواته لان خروجهم معه يوجب انواعا من الفساد فقال تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم اي من المنافقين قل لن تخرجوا معي ابدا قوله ان رجعك الله يريد ان ردك الله الى المدينة ومعنى الرجوع مصير الشيء الى المكان الذي كان فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله الى طائفة منهم انما خصص لان جميع من اقام بالمدينة ما كانوا منافقين بل كان بعضهم مخلصين معذورين وقوله فاستأذنوك للخروج الى الغزو معك قل لن تخرجوا معي ابدا الى غزاة وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ويجري مجرى اظهار نفاقهم وفضائحهم وذلك لان ترغيب المسلمين في الجهاد امر معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ثم ان هؤلاء اذا منعوا من الجهاد الخروج الى الغزو بعد اقدامهم على الاستئذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن الاسلام موصوفين بالمكر والخداع انه عليه السلام انما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار هذا المعنى من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن والطرد ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم الى قوله قل لن تتبعونا ثم انه تعالى علل ذلك المنع بقوله انكم رضيتم بالقعود اول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني ان الحاجة في المرة الاولى الى موافقتكم كانت اشد وبعد ذلك زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة الى حضوركم فبعد ذلك لا نقبلكم ولا نلتفت اليكم وفي اللفظ بحث ذكره صاحب الكشاف وهو ان قوله مرة نكرة وضعت موضع المرات ثم اضيف لفظ الاول اليها وهو دال على واحد من المرات فكان الاولى ان يقال اولى مرة واجاب عنه بان اكثر اللغتين ان يقال هند اكبر النساء ولا يقال هند كبرى النساء ثم قال تعالى فاقعدوا مع الخالفين ذكروا في تفسير الخالف اقوالا الاول قال الاخفش وابو عبيدة الخالفون جمع واحدهم خالف وهو من يخلف الرجل في ثوبه ومعناه مع الخالفين من الرجال الذين يخلفون في البيت فلا يبرحون والثاني ان الخالفين فسر بالمخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف اذا كان مخالفا وقال الاخفش فلان خالفة اهل بيته اذا كان مخالفا لهم وقال الليث هذا رجل خالفة اي مخالف كثير الخلاف وقوم خالفون فاذا جمعت قلت الخالفون والقول الثالث الخالف هو الفاسد قال الاصمعي يقال خلف فلان عن كل خير يخلف خلوفا اذا فسد وخلف اللبن وخلف النبيذ اذا فسد واذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة فلا شك ان اللفظ يصلح حمله على كل واحد منها لان اولئك المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم ان هذه الآية تدل على ان الرجل اذا ظهر له من بعض اخوانه مكر وخداع وكيد رآه مشددا فيه مبالغا في تقرير موجباته فانه يجب عليه ان يقطع العلقة بينه وبينه وان يحترز عن مصاحبته

قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون اعلم انه

تعالى امر رسوله ان يسعى في تحقيرهم واهانتهم واذلالهم فالذي سبق ذكره في الاية الاولى وهو منعهم من الخروج معه الى الغزوات سبب قوي من اسباب اذلالهم واهانتهم وهذا الذي ذكره في هذه الاية وهو منع الرسول من ان يصلي على من مات منهم سبب اخر قوي في اذلالهم وتحقيرهم عن ابن عباس لما اشتكى عبد الله بن ابي بن سلول عاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب منه ان يصلي عليه واذا مات يقوم على قبره ثم انه ارسل الى الرسول صلى الله عليه وسلم يطلب منه قميصه ليكفن فيه فارسل اليه القميص الفوقاني فرده وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه قال عمر لم تعطي قميصك الرجس النجس فقال عليه السلم ان قميصي لا يغني عنه من الله شيئا فلعل الله ان يدخل به الفا في الاسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما راوه يطلب هذا القميص قالوا نرجو ان ينفعه اسلم منهم يومئذ الف فلما مات جاءه ابنه يعرفه فقال عليه السلم لابنه صل عليه وادفنه فقال ان لم تصل عليه يا رسول الله لم يصل عليه مسلم فقام عليه السلم ليصل عليه فقام عمر رضي الله عنه بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين القبلة فنزلت هذه الاية واخذ جبريل عليه السلام بثوبه فقال لا تصل على احد منهم مات ابدا واعلم ان هذا يدل على منقبة عظيمة من مناقب عمر رضي الله عنه وذلك ان الوحي نزل على وفق قوله في ايات كثيرة منها اية اخذ الفداء عن اسارى بدر وقد سبق شرحه وثانيها اية تحريم الخمر وثالثها اية تحويل القبلة ورابعها اية امر النسوان بالحجاب وخامسها هذه الاية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر منصبا عاليا ودرجة رفيعة له في الدين ولهذا قال عليه السلام في حقه لو لم ابعث لبعثت يا عمر نبيا فان قيل فكيف يجوز ان يقال ان الرسول عليه يجري مجرى الاجلال والتعظيم له وايضا اذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور لانه تعالى اعلمه انه لا يغفر للكافر البتة وايضا دفع القميص اليه يوجب اعزازه الجواب لعل السبب فيه انه لما طلب من الرسول ان يرسل اليه قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن الرسول عليه السلم انه انتقل الى الايمان لان ذلك الوقت يتوب فيه الفاجر ويؤمن فيه الكافر فلما راى منه اظهار الاسلام وشاهد منه هذه الامارة التي دلت على دخوله في الاسلام غلب على ظنه انه صار مسلما فبنى على هذا الظن ورغب ان يصلي عليه فلما نزل جبريل عليه السلام واخبره انه مات على كفره ونفاقه امتنع من الصلاة عليه واما دفع القميص اليه ففيه وجوه الاول ان العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخذ اسيرا ببدر لم يجد له قميصا وكان رجلا طوالا فكساه عبد الله قميصه والثاني ان المشركين قالوا له يوم الحديبية انا لا ناذن لمحمد ولكنا ناذن لك فقال لا ان لي في رسول الله اسوة حسنة فشكر رسول الله صلى الله عليه وسلم له ذلك والثالث ان الله تعالى امره ان لا يرد سائلا لقوله واما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه اليه لهذا المعنى الرابع ان منع القميص لا يليق باهل الكرم الخامس ان ابنه عبد الله بن عبد الله بن ابي كان من الصالحين والرسول عليه السلام اكرمه لمكان ابنه السادس لعل الله تعالى اوحى اليه انك اذا دفعت قميصك اليه صار ذلك حاملا لالف نفر من المنافقين في الدخول في الاسلام ففعل ذلك لهذا الغرض وروي انهم لما شاهدوا ذلك اسلم الف من المنافقين السابع ان الرافة والرحمة كانت غالبة عليه كما قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من الصلاة عليه رعاية لامر الله تعالى ودفع اليه قميصه اظهارا للرافة والرحمة اذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا قال الواحدي مات في موضع جر لانه صفة للنكرة كانه قيل على احد منهم ميت وقوله منهم متعلق بقوله احد والتقدير ولا تصل ابدا على احد منهم مقاتلا دائما ثم قال تعالى ولا تقم على قبره وفيه وجهان الاول قال الزجاج كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع هاهنا منه الثاني قال الكلبي لا تقم لاصلاح مهمات قبره وهو من قولهم قام فلان بامر فلان اذا كفاه امره وتولاه ثم انه تعالى علل المنع من الصلاة عليه والقيام على قبره بقوله انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وفيه سؤالات السؤال الاول الفسق ادنى حالا من الكفر ولما ذكر في تعليل هذا النهي كونه كافرا فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بكونه فاسقا والجواب ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع والمكر والكيد امر مستقبح في جميع الاديان فالمنافقون لما كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله تعالى بالفسق بعد ان وصفهم بالكفر تنبيها على ان طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل اهل العالم السؤال الثاني اليس ان المنافق يصلى عليه اذا اظهر الايمان مع قيام الكفر فيه والجواب التكاليف مبنية على قوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر السؤال الثالث قوله ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك يقتضي تعليل حكم الله تعالى وهو محال لان حكم الله قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال والجواب الكلام في ان تعليل حكم الله تعالى بالمصالح هل يجوز ام لا بحث طويل ولا شك ان هذا الظاهر يدل عليه قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم واولادهم انما يريد الله ان يعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم ان هذه الاية قد سبق ذكرها بعينها في هذه

السورة وذكرت هاهنا وقد حصل التفاوت بينهما في الفاظ فاولها انه في الاية المتقدمة قال فلا تعجبك بالفاء وهاهنا قال ولا تعجبك بالواو وثانيها انه قال هناك اموالهم ولا اولادهم وهاهنا كلمة لا محذوفة وثالثها انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وهاهنا حذف اللام وابدلها بكلمة ان ورابعها انه قال هناك في الحيوة وهاهنا حذف لفظ الحيوة وقال في الدنيا فقد حصل التفاوت بين هاتين الايتين في هذه الوجوه الاربعة فوجب علينا ان نذكر فوائد هذه الوجوه الاربعة في التفاوت ثم نذكر فائدة هذا التكرير اما المقام الاول فنقول اما النوع الاول من التفاوت وهو انه تعالى ذكر قوله فلا تعجبك بالفاء في الاية الاولى وبالواو في الاية الثانية فالسبب ان في الاية الاولى انما ذكر هذه الاية بعد قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين للانفاق وانما كرهوا ذلك الانفاق لكونهم معجبين بكثرة تلك الاموال فلهذا المعنى نهاهم الله عن ذلك الاعجاب بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم واولادهم واما هاهنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف الواو والثاني وهو انه تعالى قال في الاية الاولى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فالسبب فيه ان مثل هذا الترتيب يبتدا بالادون ثم يترقى الى الاشرف فيقال لا يعجبني امر الامير ولا امر الوزير وهذا يدل على انه كان اعجاب اولئك الاقوام باولادهم فوق اعجابهم باموالهم وفي هذه الاية يدل على عدم التفاوت بين الامرين عندهم واما النوع الثالث وهو انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم فالفائدة فيه التنبيه على ان التعليل في احكام الله تعالى محال وانه اينما ورد حرف التعليل فمعناه ان كقوله وما امروا الا ليعبدوا الله اي وما امروا الا بان يعبدوا الله واما النوع الرابع وهو انه ذكر في الاية الاولى في الحيوة الدنيا وهاهنا ذكر في الدنيا واسقط لفظ الحيوة تنبيها على ان الحيوة الدنيا بلغت في الخسة الى انها لا تستحق ان تسمى حيوة بل يجب الاقتصار عند ذكرها على لفظ الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه وجوه في الفرق بين هذه الالفاظ والعالم بحقائق القران هو الله تعالى واما المقام الثاني وهو بيان حكمة التكرير فهو ان اشد الاشياء جذبا للقلوب وطلبا للخواطر الى الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالاموال والاولاد وما كان كذلك يجب التحذير عنه مرة بعد اخرى في المطلوبية والمرغوبية للرجل المؤمن هو مغفرة الله تعالى لا جرم اعاد الله تعالى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في سورة النساء مرتين فالجملة بالتذكير تكون لاجل التوكيد فهاهنا للمبالغة في التحذير وفي اية المغفرة للمبالغة في التصريح وقيل ايضا انما كرر هذا المعنى لانه اراد بالاية الاولى قوما من المنافقين لهم اموال واولاد في وقت نزولها واراد بهذه الاية اقواما اخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام كثيرين في اوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا عن ذكره مع اخرين

قوله تعالى

واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون

واعلم انه تعالى بين في الايات المتقدمة ان المنافقين احتالوا في رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقعود عن الغزو وفي هذه الاية زاد دقيقة اخرى وهي انه متى نزلت اية مشتملة على الامر بالايمان وعلى الامر بالجهاد مع الرسول عليه السلام استاذن اولوا الثروة والقدرة منهم في التخلف عن الغزو وقالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ذرنا نكن مع القاعدين اي مع الضعفاء من الناس والساكنين في البلد اما قوله واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله ففيه ابحاث الاول يجوز ان يراد بالسورة تمامها وان يراد بعضها كما يقع القران والكتاب على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هي سورة براءة لان فيها الامر بالايمان والجهاد البحث الثاني قوله ان امنوا بالله قال الواحدي موضع ان نصب بحذف حرف الجر والتقدير بان امنوا اي بالايمان البحث الثالث لقائل ان يقول كيف يامر المؤمنين بالايمان فان ذلك يقتضي الامر بتحصيل الحاصل وهو محال اجابوا عنه بان معنى امر المؤمنين بالايمان الدوام عليه والتمسك به في المستقبل واقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر متوجها عليهم وانما قدم الامر بالايمان على الجهاد لان التقدير كانه قيل للمنافقين الاقدام على الجهاد قبل الايمان لا يفيد فائدة اصلا فالواجب عليكم ان تؤمنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيدكم اشتغالكم بالجهاد فائدة في الدين ثم حكى تعالى انه عند نزول هذه السورة ماذا يفعلون فقال استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفي اولي الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة في المال القول الثاني قال الاصم يعني الرؤساء والكبراء المنظور اليهم وفي تخصيص اولي الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم الزم لاجل كونهم قادرين على السفر والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولي الطول لان من لا مال له ولا قدرة على السفر لا يحتاج الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف ذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله فاقعدوا مع الخالفين وهاهنا فيه وجهان الاول قال الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللاتي يتخلفن في البيت فلا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنساء الثاني يجوز ايضا ان يكون الخوالف جمع خالفة في حال والخالفة الذي هو غير نجيب قال الفراء ولم يات فاعل صفة جمعه فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الاول اولى لانه ادل على العلة والذلة قال المفسرون وكان يصعب على المنافقين تشبيههم بالخوالف ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت ان

الطبع والختم عبارة عندنا عن حصول الداعية القوية للكفر المانعة عن حصول الإيمان وذلك لأن الفعل بدون الداعي لما
كان محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية للكفر صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك الداعية إن كان من العبد لزم
التسلسل وإن كان من الله تعالى فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة عن بلوغ القلب في الميل إلى الكفر إلى الحد الذي كأنه مات
عن الإيمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب والاستقصاء فيه مذكور في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم وقوله
فهم لا يفقهون أي لا يفهمون أسرار حكمة الله تعالى في الأمر بالجهاد

قوله تعالى

لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم

واعلم أنه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين أن حال الرسول والذين آمنوا معه بالضد منه حيث
بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله والتقرب إليه وقوله لكن فيه فائدة وهو أن التقدير أنه إن تخلف هؤلاء المنافقون عن
الغزو فقد توجه إليه من هو خير منهم وأخلص نية واعتقادا كقوله فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما فإن استكبروا فالذين
عند ربك ولما وصفهم بالمسارعة إلى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع وهو أنواع أولها قوله وأولئك لهم الخيرات
واعلم أن لفظ الخيرات يتناول منافع الدارين لأجل أن اللفظ مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله تعالى فيهن خيرات حسان وثانيها
قوله وأولئك هم المفلحون فقوله لهم الخيرات المراد منه الثواب وقوله هم المفلحون المراد منه التخلص من العقاب والعتاب وثالثها
قوله أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ويحتمل أن تكون هذه الجنات كالتفسير للخيرات والفلاح ويحتمل أن تحمل تلك
الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العز والكرامة والثروة والقدرة والغلبة وتحمل الجنات على ثواب الآخرة والفوز العظيم
عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية

قوله تعالى

وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين من الأعراب في قوله وجاء المعذرون لعن الله المعذرين وذهب
إلى أن المعذور هو الذي له عذر والمعذر بالتشديد الذي يعتذر بلا عذر والحاصل أن المعذر هو المجتهد المبالغ في العذر ومنه قولهم
قد أعذر من أنذر وعلى هذه القراءة معنى الآية أن الله تعالى فصل بين أصحاب العذر وبين الكاذبين فالمعذورون هم الذين
أتوا بالعذر قيل هم أسد وغطفان قالوا إن لنا عيالا وإن بنا جهدا فائذن لنا في التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا
إن غزونا أغارت أعراب طي على أهالينا فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا والذين قرأوا والمعذرون
بالتشديد وهو قراءة العامة فله وجهان من العربية الأول ما ذكره الفراء والزجاج وابن الأنباري وهو أن الأصل في اللفظ
المعتذرون فحولت فتحة التاء إلى العين وأبدلت الدال من التاء وأدغمت في الدال التي بعدها فصار المعذرون والاعتذار قد
يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا لقوله قل لا تعتذروا وقد
يكون بالصدق كما في قول لبيد

ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ... يريد فقد جاء بعذر صحيح

الوجه الثاني أن يكون المعذرون على
وزن قولنا مفعلون من التعذير الذي هو التقصير يقال عذر تعذيرا إذا قصر ولم يبالغ يقال قام فلان قيام تعذير إذا استكفيته
في أمر فقصر فيه فإذا أخذناه بقراءة التخفيف كان المعذرون كاذبين وأما إن أخذنا بقراءة التشديد وفسرنا المعذرين بالمقصرين كان
المعذرون كاذبين وأما إن أخذنا بقراءة التشديد وفسرناها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل أنهم كانوا صادقين وأنهم كانوا
كاذبين ومن المفسرين من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل أنه تعالى لما ذكرهم قال بعدهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله
فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على أنهم ليسوا كاذبين وروى الواحدي بإسناده عن أبي عمرو أنه لما قيل له هذا الكلام قال
إن أقواما تكلفوا عذرا بباطل فهم الذين عناهم الله تعالى بقوله وجاء المعذرون وتخلف الآخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر
جراءة على الله تعالى فهم المرادون بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله والذي قاله أبو عمرو محتمل إلا أن الأول أظهر
وقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله وهم منافقو الأعراب الذين ما جاؤوا وما اعتذروا وظهر بذلك أنهم كذبوا الله ورسوله في
ادعائهم الإيمان وقرأ أبي كذبوا بالتشديد سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار وإنما قال
منهم لأنه تعالى كان عالما بأن بعضهم سيؤمن ويتخلص عن هذا العقاب فذكر لفظة من الدالة على التبعيض

قوله تعالى

ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون

اعلم أنه تعالى لما بين الوعيد في حق من يوهم العذر مع أنه لا عذر له ذكر أصحاب الأعذار الحقيقية وبين أن

تكليف

تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم أقسام الأول الصحيح في بدنه الضعيف مثل الشيوخ ومن خلق في أصل الفطرة ضعيفا
نحيفا وهؤلاء هم المرادون بالضعفاء والدليل عليه أنه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين للمعطوف عليه فما لم يحمل الضعفاء على الذين
ذكرناهم لم يتميزوا عن المرضى وأما المرضى فيدخل فيهم أصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من التمكن من المحاربة
والقسم الثالث الذين لا يجدون الأهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لا يرخصون في الغزو إنما يمنع إذا قدر
على الإنفاق على نفسه إما من مال نفسه أو من مال إنسان آخر يعينه عليه فإذا لم يحصل هذا القدر صار كلا ووبالا على المجاهدين
ويمنعهم من الاشتغال بالمقصود ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة قال لا حرج على هؤلاء والمراد أنه يجوز لهم أن يتخلفوا
عن الغزو وليس في الآية بيان أنه يحرم عليهم الخروج لأن الواحد من هؤلاء لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة
إما بحفظ متاعهم أو بتكثير سوادهم بشرط أن لا يجعل نفسه كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم إنه تعالى شرط في جواز
هذا التأخير شرطا معينا وهو قوله إذا نصحوا لله ورسوله ومعناه أنهم إذا أقاموا في البلد احترزوا عن إلقاء الأراجيف
وعن إثارة الفتن وسعوا في إيصال الخير إلى المجاهدين الذين سافروا إما بأن يقوموا بإصلاح مهمات بيوتهم وإما بأن
يسعوا في إيصال الأخبار السارة من بيوتهم إليهم فإن جملة هذه الأمور جارية مجرى الإعانة على الجهاد ثم قال تعالى
ما على المحسنين من سبيل ومعناه لا إثم عليه بسبب القعود عن الجهاد واختلفوا في أنه هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من زعم
أن اللفظ مقصور على هذا المعنى لأن هذه الآية نزلت فيهم ومنهم من زعم أن المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب
والمحسن هو الآتي بالإحسان ورأس أبواب الإحسان ورئيسها هو قول لا إله إلا الله وكل من قال هذه الكلمة واعتقدها
كان من المحسنين وقوله ما على المحسنين من سبيل يقتضي نفي جميع السبل فهذا بعمومه يدل على أن الأصل في حال كل مسلم
براءة الذمة وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه وماله فيدل على أن الأصل في نفسه حرمة القتل إلا لدليل منفصل و
الأصل في ماله حرمة الأخذ إلا لدليل منفصل وأن لا يتوجه عليه شيء من التكاليف إلا لدليل منفصل فتصير هذه الآية
بهذا الطريق أصلا معتبرا في الشريعة في تقرير أن الأصل براءة الذمة فإن ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص في
واقعة خاصة قضينا بذلك النص الخاص تقديما للخاص على العام وإلا فهذا النص كاف في تقرير البراءة الأصلية ومن الناس
من يحتج بهذا على نفي القياس قال لأن هذا النص دل على أن الأصل هو براءة الذمة وعدم الإلزام والتكليف فالقياس
إما أن يدل على براءة الذمة أو على شغل الذمة الأول باطل لأن براءة الذمة لما ثبتت بمقتضى هذا النص كان إثباته
بالقياس عبثا والثاني أيضا باطل لأن على هذا التقدير يصير ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص وأنه لا يجوز لما ثبت
أن النص أقوى من القياس قالوا وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة معلومة ملخصة بعيدة عن الاضطراب والاختلاف
التي لا نهاية لها وذلك لأن السلطان إذا بعث أحدا من عماله إلى سياسة بلد فيقال له أيها الرجل تكليفي عليك وعلى أهل
تلك المملكة كذا وكذا وعد عليهم مائة من أنواع التكاليف مثلا ثم قال وبعد هذه التكاليف فليس لأحد عليهم سبيل
كان هذا تنصيصا منه على أنه لا تكليف عليهم فيما وراء تلك الأقسام المائة المذكورة ولو أنه كلف ذلك السلطان بأن ينص على ما
سوى تلك المائة بالنفي على سبيل التفصيل كان ذلك محالا لأن باب النفي لا نهاية له بل كفاه في النفي أن يقول ليس لأحد
على أحد سبيل إلا فيما ذكرت وفصلت وكذا ههنا أنه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل وهذا يقتضي أن لا يتوجه على
أحد سبيل ثم إنه تعالى ذكر في القرآن ألف تكليف أو أقل أو أكثر كان ذلك تنصيصا على أن التكاليف محصورة في ذلك الأ
لف المذكور وأن فيما وراءها ليس لله تعالى على الخلق تكليف وأمر ونهي وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة سهلة
المؤونة كثيرة المعونة ويكون القرآن وافيا ببيان التكاليف والأحكام ويكون قوله اليوم أكملت لكم دينكم حقا ويصير قوله
لتبين للناس ما نزل إليهم حقا ولا حاجة البتة إلى التمسك بالقياس في حكم من الأحكام أصلا فهذا ما تقرره أصحاب الظواهر
مثل داود الأصفهاني وأصحابه في تقرير هذا الباب واعلم أنه تعالى لما ذكر الضعفاء والمرضى والفقراء بين أنه يجوز لهم التخلف
عن الجهاد بشرط أن يكونوا ناصحين لله ورسوله وبين كونهم محسنين وأنه ليس لأحد عليهم سبيل ذكر قسما رابعا من المعذورين
فقال ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون فإن
قيل أليس أن هؤلاء داخلون تحت قوله ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون فما الفائدة في إعادته قلنا الذين لا يجدون
ما ينفقون هم الفقراء الذين ليس معهم دون النفقة وهؤلاء المذكورون في الآية الأخيرة هم الذين ملكوا قدر النفقة إلا
أنهم لم يجدوا المركوب والمفسرون ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الأول قال مجاهد هم ثلاثة إخوة معقل
وسويد والنعمان بنو مقرن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يحملهم على الخفاف المدبوغة والنعال المخصوفة فقال عليه
السلام لا أجد ما أحملكم عليه فتولوا وهم يبكون والثاني قال الحسن نزلت في أبي موسى الأشعري وأصحابه أتوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم يستحملونه ووافق ذلك منه غضبا فقال عليه السلام والله لا أحملكم ولا أجد ما أحملكم عليه فتولوا يبكون

ندعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعطاهم ذودا غر الذرى فقال أبو موسى الأشعري ألست حلفت يا رسول الله فقال أما
إني إن شاء الله لا أحلف بيمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني والرواية الثالثة قال ابن عباس سألوه
أن يحملهم على الدواب فقال عليه السلام لا أجد ما أحملكم عليه لأن الشقة بعيدة والرجل يحتاج بعيرين بعير يركبه وبعير يحمل ماءه وزاده قال
صاحب الكشاف قوله تفيض من الدمع كقولك تفيض دمعا وهو أبلغ من يفيض دمعها لأن العين جعلت كأن كلها دمع فائض

قوله تعالى إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون في الآية مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى لما قال في الآية
الأولى ما على المحسنين من سبيل قال في هذه الآية إنما السبيل على من كان كذا وكذا ثم الذين قالوا في الآية الأولى المراد
ما على المحسنين من سبيل في أمر الغزو والجهاد وأن نفي السبيل في تلك الآية مخصوص بهذا الحكم قالوا السبيل الذي نفاه
عن المحسنين هو الذي أثبته في هؤلاء المنافقين والذي نفاه عنهم ليس إلا ما يختص بالجهاد والمعنى أن هؤلاء الأغنياء الذين
يستأذنونك في التخلف سبيل الله عليهم لازم وتكليفه عليهم بالذهاب إلى الغزو متوجه ولا عذر لهم البتة في التخلف فإن قيل
قوله رضوا ما موقعه قلنا هو استئناف كأنه قيل ما بالهم استأذنوا وهم أغنياء فقيل رضوا بالدناءة والضعة والانتظام
في جملة الخوالف وطبع الله على قلوبهم فلأجل ذلك الطبع لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا ثم قال يعتذرون
إليكم إذا رجعتم إليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم علة للمنع من الاعتذار لأن غرض المعتذر أن يصير عذره مقبولا
فإذا علم أن القوم يكذبونه فيه وجب عليه تركه وقوله قد نبأنا الله من أخباركم علة لانتفاء التصديق لأنه تعالى لما
أطلع رسوله على ما في ضمائرهم من الخبث والمكر والنفاق امتنع أن يصدقهم الرسول عليه السلام في تلك الأعذار ثم قال
وسيرى الله عملكم ورسوله والمعنى أنهم كانوا يظهرون من أنفسهم عند تقرير تلك المعاذير حبا للرسول عليه السلام وشفقة عليه
ورغبة في نصرهم فقال تعالى وسيرى الله عملكم أنكم هل تبقون بعد ذلك على هذه الحالة التي تظهرونها من الصدق والصفا
أو لا تبقون عليها ثم قال ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فإن قيل لما قال سيرى الله عملكم فلم لم يقل ثم تردون وما
الفائدة في قوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة قلنا في وصفه تعالى بكونه عالم الغيب والشهادة ما يدل على
كونه مطلعا على بواطنهم الخبيثة وضمائرهم المملوءة من الكذب والكيد وفيه تخويف شديد وزجر عظيم لهم

قوله تعالى سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون يحلفون لكم لترضوا عنهم فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين اعلم أنه تعالى في الآية الأولى لما حكى عنهم أنهم يعتذرون ذكر في هذه الآية
أنهم كانوا يؤكدون تلك الأعذار بالأيمان الكاذبة أما قوله سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم
فاعلم أن هذا الكلام يدل على أنهم حلفوا بالله ولم يدل على أنهم على أي شيء حلفوا فقيل إنهم حلفوا على أنهم ما قدروا على الخروج
وإنما حلفوا على ذلك لتعرضوا عنهم أي لتصفحوا عنهم ولتعرضوا عن ذمهم ثم قال تعالى فأعرضوا عنهم قال ابن عباس
يريد ترك الكلام والسلام قال مقاتل قال النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال أهل
المعاني هؤلاء طلبوا إعراض الصفح فأعطوا إعراض المقت ثم ذكر العلة في وجوب الإعراض عنهم فقال إنهم رجس والمعنى أن خبث
باطنهم رجس روحاني فكما يجب الاحتراز عن الأنجاس الجسمانية فوجوب الاحتراز عن الأرجاس الروحانية خوفا من سريانها إلى الإنسان
أحرى حذرا من أن يميل طبع الإنسان إلى تلك الأعمال ثم قال ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون ومعناه ظاهر والمقصود
في الآية أنهم يحلفون بالله ليعرض المسلمون عن إيذائهم ثم بين أيضا أنهم يحلفون ليرضى المسلمون عنهم ثم إنه تعالى نهى المسلمين عن
أن يرضوا عنهم فقال فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والمعنى إنكم إن رضيتم عنهم مع أن الله لا يرضى عنهم
كانت إرادتكم مخالفة لإرادة الله تعالى وأن ذلك لا يجوز وأقول إن هذه المعاني مذكورة في الآيات السالفة
وقد أعادها الله هاهنا مرة أخرى وأظن أن الأول خطاب مع المنافقين الذين كانوا في المدينة وهذا خطاب مع المنافقين
من الأعراب وأصحاب البوادي ولما كانت طرق المنافقين متقاربة سواء كانوا من أهل الحضر أو من أهل البدو لا جرم كان
الكلام معهم على مناهج متقاربة

قوله تعالى الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم اعلم أن هذه الآية تدل على
صحة ما ذكرنا من أنه تعالى إنما أعاد هذه الأحكام لأن المقصود منها مخاطبة منافقي الأعراب ولهذا السبب فإنه بين أن كفرهم

ونفاقهم أشد وجهلهم بحدود ما أنزل الله أكمل وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال العلماء من أهل اللغة
يقال رجل عربي إذا كان نسبه في العرب وجمعه العرب كما يقال مجوسي ويهودي ثم يحذف ياء النسبة في الجمع فيقال المجوس واليهود
ورجل أعرابي بالألف إذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلأ سواء كان من العرب أو من مواليهم ويجمع الأعرابي على
الأعراب والأعاريب فالأعرابي إذا قيل له يا عربي فرح والعربي إذا قيل له يا أعرابي غضب له فمن استوطن القرى العربية فهم
عرب ومن نزل البادية فهم أعراب والذي يدل على الفرق وجوه الأول أنه عليه السلام قال حب العرب من الإيمان وأما
الأعراب فقد ذمهم الله في هذه الآية والثاني أنه لا يجوز أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب إنما هم عرب وهم متقدمون
في مراتب الدين على الأعراب قال عليه السلام لا تؤمن امرأة رجلا ولا فاسق مؤمنا ولا أعرابي مهاجرا الثالث قيل إنما سمي
العرب عربا لأن أولاد إسماعيل نشأوا بعربة وهي من تهامة فنسبوا إلى بلدهم وكل من سكن جزيرة العرب ونطق بلسانهم
فهو منهم لأنهم إنما تولدوا من ولد إسماعيل وقيل سموا بالعرب لأن ألسنتهم معربة عما في ضمائرهم ولا شك أن اللسان العربي مختص
بأنواع من الفصاحة والجزالة ولا توجد في سائر الألسنة ورأيت في بعض الكتب عن بعض الحكماء أنه قال حكمة الروم في أدمغتهم
وذلك لأنهم لا يقدرون على التركيبات العجيبة وحكمة الهند في أوهامهم وحكمة يونان في أفئدتهم وذلك لكثرة ما لهم
من المباحث العقلية وحكمة العرب في ألسنتهم وذلك لحلاوة ألسنتهم وألفاظهم وعذوبة عباراتهم **المسألة الثانية** من الناس من قال الجمع المحلى بالألف واللام الأصل فيه أن ينصرف إلى المعهود السابق فإن لم
يوجد المعهود السابق حمل على الاستغراق للضرورة قالوا لأن صيغة الجمع يكفي في حصول معناها الثلاثة فما فوقها
والألف واللام للتعريف فإن حصل جمع هو معهود سابق وجب الانصراف إليه وإن لم يوجد حينئذ يحمل على الاستغراق
دفعا للإجمال قالوا إذا ثبت هذا فنقول قوله الأعراب المراد منه جمع معينون من منافقي الأعراب كانوا يوالون منافقي
المدينة فانصرف هذا اللفظ إليهم **المسألة الثالثة** أنه تعالى حكم على الأعراب بحكمين الأول
أنهم أشد كفرا ونفاقا والسبب فيه وجوه الأول أن البدو يشبهون الوحوش والثاني استيلاء الهواء الحار
اليابس عليهم وذلك يوجب مزيد التيه والتكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم والثالث أنهم ما كانوا تحت سياسة
سائس ولا تأديب مؤدب ولا ضبط ضابط فنشأوا كما شاؤوا ومن كان كذلك خرج على أشد الجهات فسادا والرابع أن من
أصبح وأمسى مشاهدا لوعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وبياناته الشافية وتأديباته الكاملة كيف يكون مساويا
لمن لم يؤاثر هذا الخير ولم يسمع خبره والخامس قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين أهل الحضر
والبادية والحكم الثاني قوله وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله وقوله وأجدر أي أولى وأحلق وفي
الآية حذف والتقدير وأجدر بأن لا يعلموا وقيل في تفسير حدود ما أنزل الله مقادير التكاليف والأحكام
وقيل مراتب أدلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد والله عليم بما في قلوب خلقه حكيم فيما فرض من فرائضه ثم قال
ومن الأعراب من يعتقد أن الذي ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران وإنما يعتقد ذلك لأنه لا ينفق إلا تقية من المسلمين
ورياء لا لوجه الله وابتغاء ثوابه ويتربص بكم الدوائر يعني الموت والقتل أي ينتظر أن ينقلب الأمور عليكم بموت الرسول
فيظهر عليكم المشركون ثم إنه تعالى أعاد عليهم فقال عليهم دائرة السوء والدائرة يجوز أن تكون واحدة الدوائر ويجوز أن تكون
صفة غالبة وهي إنما تستعمل في آفة تحيط بالإنسان كالدائرة بحيث لا يكون له منها مخلص قوله السوء قرئ بفتح السين وضمه
قال الفراء فتح السين هو الوجه لأنه مصدر قولك سؤته سوءا ومساءة ومن رفع السين جعله اسما كقولك عليهم دائرة البلاء
والعذاب ولا يجوز ضم السين في قوله ما كان أبوك امرأ سوء ولا في قوله وظننتم ظن السوء والأصل والتقدير ما كان أبوك
امرأ عذاب وظننتم ظن العذاب ومعلوم أنه لا يجوز قال الأخفش وأبو عبيد من فتح السين فهو كقولك رجل سوء وامرأة
سوء ثم تدخل الألف واللام فتقول رجل السوء وأنشد الأخفش

وكنت كذيب السوء لما رأى دما بصاحبه يوما أحال على الدم

ومن ضم السين أراد بالسين المضرة والشر والبلاء والمكروه كأنه قيل عليهم دائرة الهزيمة والمكروه وبهم يحيق ذلك قال
أبو علي الفارسي لو لم تضف الدائرة إلى السوء عرف منها معنى السوء لأن دائرة الدهر لا تستعمل إلا في المكروه إذا عرفت هذا
فنقول المعنى يدور عليهم البلاء والحزن فلا يرون في محمد عليه السلام ودينه إلا ما يسوءهم ثم قال تعالى والله سميع لقولهم
عليم بنياتهم

قوله تعالى ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم اعلم أنه تعالى لما بين أنه حصل في الأعراب من يتخذ إنفاقه في سبيل الله مغرما بين أيضا أن فيهم
قوما مؤمنين صالحين مجاهدين يتخذ إنفاقه في سبيل الله مغنما واعلم أنه تعالى وصف هذه الفرقة بوصفين الأول

كونه مومنا بالله واليوم الاخر والمقصود التنبيه على انه لا بد في جميع الطاعات من تقديم الايمان وفي الجهاد ايضا كذلك والثاني كونه بحيث يتخذ ما ينفقه قربات عند الله وصلوات عند الرسول وفيه بحثان الاول قال الزجاج يجوز في القربات ثلثة اوجه ضم الراء واسكانها وفتحها الثاني قال صاحب الكشاف قربات مفعول ثاني ليتخذ والمعنى ان ما ينفقه سبب حصول القربات عند الله تعالى وصلوات الرسول لان الرسول كان يدعو للمتصدقين بالخير والبركة ويستغفر لهم كقوله اللهم صل على محمد وعلى ال ابي اوفى قال تعالى وصل عليهم فلما كان ما ينفق سببا لحصول القربات والصلوات قيل انه يتخذ ما ينفق قربات وصلوات ثم قال تعالى الا انها قربة لهم وهذا شهادة من الله تعالى للمتصدق بصحة ما اعتقد من كون نفقته قربات وصلوات وقد اكد تعالى هذه الشهادة بحرف التنبيه وهو قوله الا وبحرف التحقيق وهو قوله انها ثم زاد في التاكيد فقال سيدخلهم الله في رحمته وقد ذكرنا ان ادخال هذا السين يوجب مزيد التاكيد ثم قال ان الله غفور لسيئاتهم رحيم بهم حيث وفقهم لهذه الطاعات وقرأ نافع الا انها قربة بضم الراء وهو الاصل ثم خفف نحو كتب ورسل وطنب والاصل هو الضم والاسكان تخفيف

قوله تعالى

والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم

واعلم انه تعالى لما ذكر فضائل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون قربات عند الله وما اعد لهم من الثواب بين ان فوق منزلتهم منازل اعلا واعظم منها وهي منازل السابقين وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان السابقين الاولين من المهاجرين والانصار من هم ذكروا وجوها الاول قال ابن عباس هم الذين صلوا الى القبلتين وشهدوا بدرا وعن الشعبي هم الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندي انهم السابقون في الهجرة وفي النصرة والذي يدل عليه انه ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون فيماذا فبقي اللفظ مجملا الا انه وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا فوجب صرف ذلك اللفظ الى ما به صاروا مهاجرين وانصارا وهو الهجرة والنصرة فوجب ان يكون المراد منه السابقون الاولون في الهجرة وفي النصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا فالسبق الى الهجرة طاعة عظيمة من حيث ان الهجرة فعل شاق على النفس ومخالف للطبع فمن اقدم عليه اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة ولان ذلك يصير مقويا لقلب الرسول عليه السلم وسببا لزوال الوحشة عن خاطره وكذلك السبق في النصرة فان الرسول عليه السلم لما قدم المدينة فلا شك ان الذين نصروه سبقوا الى النصرة والخدمة فازوا بمنصب عظيم فلهذه الوجوه يجب ان يكون المراد والسابقون الاولون في الهجرة اذا ثبت هذا فنقول ان اسبق الناس الى الهجرة هو ابو بكر لانه كان في خدمة الرسول عليه السلم وكان مصاحبا له في كل مسكن وموضع فكان نصيبه من هذا المنصب اعلا من نصيب غيره وعلي بن ابي طالب وان كان من المهاجرين الاولين الا انه انما هاجر بعد هجرة الرسول عليه السلم ولا شك انه انما بقي في المدينة لمهمات الرسول الا ان السبق الى الهجرة انما حصل لابي بكر فكان نصيب ابي بكر من هذه الفضيلة اوفر فاذا ثبت هذا صار ابو بكر محكوما عليه بانه رضي الله عنه ورضي هو عن الله وذلك في اعلا الدرجات من الفضل واذا ثبت هذا وجب ان يكون اماما حقا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لو كانت امامته باطلة لاستحق اللعن والمقت وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم فصارت هذه الاية من ادل الدلايل على فضل ابي بكر وعمر وعلى صحة امامتهما فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من تقدم موته بعد الاسلام من الشهداء او غيرهم على ما قاله ابو مسلم او نقول لم لا يجوز ان يكون المراد من سبق الى الاسلام من المهاجرين والانصار لان هولاء امنوا وفي عدد المسلمين في مكة والمدينة قلة وضعف فقوي الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين بسبب اسلامهم وقوي قلب الرسول بسبب دخولهم في الاسلام واقتدى بهم غيرهم فكان حالهم فيه كحال من سن سنة حسنة فيكون له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ثم نقول هب ان ابا بكر دخل تحت هذه الاية بحكم كونه اول المهاجرين لكن لم قلتم انه بقي على تلك الحالة ولم لا يجوز ان يقال انه تغير عن تلك الحالة وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب اقدامه على الامامة والجواب عن الاول ان حمل السابقين على السابقين في الموت لا دليل عليه لان لفظ السابق مطلق فلم يكن حمله على السبق في الموت اولى من حمله على السبق في ساير الامور وبينا ان حمله على السبق في الهجرة اولى قوله المراد منه السبق في الاسلام قلنا السبق في الهجرة يتضمن السبق في الاسلام والسبق في الاسلام انما يتضمن السبق في الهجرة فكان حمل اللفظ على السبق في الهجرة اولى وايضا هب انا نحمل اللفظ على السبق في الايمان الا انا نقول قوله والسابقون الاولون صيغة جمع فلا بد من حمله على جماعة فوجب ان يدخل فيه علي وغيره وهب ان الناس اختلفوا في ان ايمان ابي بكر اسبق من ايمان علي لكنهم اتفقوا على ان ابا بكر من السابقين الاولين واتفق اهل الحديث على ان اول من اسلم من الرجال ابو بكر ومن النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن الموالي زيد فعلى هذا التقدير يكون ابو بكر من السابقين الاولين وايضا فقد بينا ان السبق الى الاسلام انما اوجب الفضل العظيم من حيث انه يتقوى به قلب الرسول

عليه السلم ويصير هو قدوة لغيره وهذا المعنى في حق ابي بكر اكمل وذلك لانه حين اسلم كان رجلا كبير السن مشهورا فيما بين الناس واقتدى به جماعة من اكابر الصحابة فانه نقل انه كان لما اسلم ذهب الى طلحة والزبير وعثمان بن عفان وعرض الاسلام عليهم ثم جاء بهم بعد ايام الى الرسول عليه السلم واسلموا على يد الرسول عليه السلم فظهر انه دخل بسبب دخوله في الاسلام قوة للاسلام وصار هو قدوة لغيره وهذه المعاني ما حصلت في علي رضي الله عنه لانه في ذلك الوقت كان صغير السن وكان جاريا مجرى صبي في داخل البيت وما كان يحصل باسلامه في ذلك الوقت مزيد قوة للاسلام وما صار قدوة في ذلك الوقت لغيره فثبت ان الراس والرئيس في قوله والسابقون الاولون من المهاجرين ليس الا ابو بكر اما قوله لم قلتم انه بقي موصوفا بهذه الصفة بعد اقامته على طلب الامامة قلنا قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه يتناول جميع الاحوال والاوقات بدليل انه لا وقت ولا حال الا ويصح استثناؤه عنه فيقال رضي الله عنهم الا في وقت طلب الامامة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ او نقول انا بينا انه تعالى وصفهم بكونهم سابقين مهاجرين وذلك يقتضي ان المراد كونهم سابقين في الهجرة ثم لما وصفهم بهذا الوصف اثبت لهم ما يوجب التعظيم وهو قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه والسبق في الهجرة وصف مناسب للتعظيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فدل هذا على ان التعظيم الحاصل من قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه معلل بكونهم سابقين في الهجرة والعلة ما دامت موجودة وجب ترتب المعلول عليها وكونهم سابقين في الهجرة وصف دايم في جميع مدة وجودهم فوجب ان يكون ذلك الرضوان حاصلا في جميع مدة وجودهم او نقول انه تعالى قال واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار وذلك يقتضي انه تعالى قد اعد تلك الجنات وعينها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لاجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات وليس لاحد ان يقول المراد انه تعالى اعدها لهم لو بقوا على صفة الايمان لانا نقول هذا زيادة اضمار وهو خلاف الظاهر وايضا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين هولاء المذكورين في هذا المدح وبين جميع الفرق فرق لانه تعالى اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار ولفرعون وهامان ولابي جهل ولابي لهب لو صاروا مومنين ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام في معرض المدح العظيم والثناء الكامل وحمله على ما ذكروه يوجب بطلان هذا المدح والثناء فسقط هذا السؤال وظهر ان هذه الاية دالة على فضل ابي بكر وعلى صحة القول بامامته قطعا **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان المدح الحاصل في هذه الاية هل يتناول جميع الصحابة ام يتناول بعضهم فقال قوم انه يتناول الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وعلى هذا فهو لا يتناول الا قدماء الصحابة لان كلمة من تفيد التبعيض ومنهم من قال بل يتناول جميع الصحابة لان جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين اولين بالنسبة الى ساير المسلمين فكلمة من في قوله من المهاجرين والانصار ليست للتبعيض بل للتبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين وانصارا كما في قوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روي عن حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني عن اصحاب الرسول فيما كان بينهم واردت الفتن فقال لي ان الله تعالى قد غفر لجميعهم واوجب لهم الجنة قال سبحان الله الا تقرا قوله والسابقون الاولون الى اخر الاية فاوجب الله لجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا شرطه عليهم قلت وما ذاك الشرط قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا بهم في اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا بهم في غير ذلك او يقال المراد ان يتبعوهم باحسان في القول وهو ان لا يقولوا فيهم سوءا وان لا يوجهوا الطعن فيما اقدموا عليه قال حميد بن زياد فكاني ما قرات هذه الاية قط **المسئلة الثالثة** روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقرا والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان فكان يعطف قوله والانصار على قوله والسابقون فكان يحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان ويجعله وصفا للانصار وروي ان عمر رضي الله عنه كان يقرا هذه الاية على هذا الوجه قال ابي والله لقد اقرانيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الوجه وانك لتبيع القرظ يومئذ ببقيع المدينة فقال عمر صدقت شهدتم وغبنا وفرغتم وشغلنا ولئن شئت لتقولن نحن اوينا ونصرنا وروي انه جرت هذه المناظرة بين عمر وبين زيد بن ثابت واستشهد زيد بابي بن كعب والتفاوت ان على قراءة عمر يكون التعظيم الحاصل من قوله والسابقون الاولون مختصا بالمهاجرين ولا يشاركهم الانصار فيها فوجب مزيد التعظيم للمهاجرين وروي ان ابيا احتج على صحة القراءة المشهورة باخر الانفال وهو قوله والذين امنوا من بعد وهاجروا والقران بعد ذكر المهاجرين والانصار في الاية الاولى وباوسط سورة الحشر وهو قوله والذين جاؤا من بعدهم وباول سورة الجمعة قوله واخرين منهم لما يلحقوا بهم **المسئلة الرابعة** قوله والسابقون مرتفع بالابتداء وخبره قوله رضي الله عنهم ومعناه رضي عنهم لاعمالهم وكثرة طاعاتهم ورضوا عنه لما افاض عليهم من نعمه الجليلة في الدين والدنيا وفي مصاحف اهل مكة تجري من تحتها وهي قراءة ابن كثير وفي ساير المصاحف تحتها من غير كلمة من **المسئلة الخامسة** قوله والذين اتبعوهم باحسان قال عطاء عن ابن عباس يريد

يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم ويذكرون محاسنهم وقال في رواية اخرى والذين اتبعوهم على دينهم الى يوم القيامة واعلم ان الاية دلت على ان من اتبعهم انما يستحقون الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان وفسرنا هذا الاحسان باحسان القول فيهم والحكم المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء ذلك الشرط فوجب ان من لم يحسن القول في المهاجرين والانصار ان لا يكون مستحقا للرضوان من الله تعالى وان لا يكون من اهل الثواب بهذا السبب فان اهل الدين يبالغون في تعظيم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يطلقون السنتهم في اغتيابهم وذكرهم بما لا ينبغي

قوله تعالى

وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم

اعلم انه تعالى شرح احوال منافقي المدينة ثم ذكر بعده احوال منافقي الاعراب ثم بين ان في الاعراب من هو مؤمن صالح مخلص ثم بين ان رؤساء المؤمنين من هم وهم السابقون المهاجرون والانصار فذكر في هذه الاية ان جماعة من حول المدينة موصوفون بالنفاق وان كنتم لا تعلمون كونهم كذلك فقال وممن حولكم من الاعراب منافقون وهم جهينة واسلم واشجع وغفار كانوا نازلين حولها واما قوله ومن اهل المدينة مردوا على النفاق ففيه بحثان الاول قال الزجاج انه حصل فيه تقديم وتاخير والتقدير وممن حولكم من الاعراب ومن اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون التقدير ومن اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق فاضمر من لدلالة من عليها كما في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم يريد الا من له مقام معلوم البحث الثاني مرد يمرد مرودا فهو مارد ومريد اذا عتا والمريد من شياطين الانس والجن وقد مرد اي عتا وقال ابن الاعرابي المرد التطاول بالكبر والمعاصي ومنه مردوا على النفاق واصل المرود الملاسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمرداء الرملة التي لا تنبت شيئا كان من لم يقبل قول غيره ولم يلتفت اليه بقي كما كان على صفته الاصلية من غير حدوث تغير فيه البتة وذلك هو الملاسة اذا عرفت اصل اللفظ فنقول قوله مردوا على النفاق اي ثبتوا واستمروا فيه ولم يتوبوا عنه ثم قال تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم وهو كقوله لا تعلمونهم الله يعلمهم والمعنى انهم تمردوا في حرفة النفاق وصاروا فيها استاذين وبلغوا الى حيث لا تعلم انت نفاقهم مع قوة خاطرك وصفاء حدسك ونفسك ثم قال سنعذبهم مرتين وذكروا في تفسير المرتين وجوها كثيرة الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما الامراض في الدنيا وعذاب الاخرة وذلك ان مرض المؤمن يفيده تكفير السيئات ومرض الكافر يفيده زيادة الكفر وكفران النعم الثاني روى السدي عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا فلان فانك منافق فاخرج من المسجد ناسا وفضحهم فهذا هو العذاب الاول والثاني عذاب القبر الثالث قال مجاهد في الدنيا بالقتل والسبي وبعده بعذاب القبر الرابع قال قتادة بالدبيلة وعذاب القبر وذلك ان النبي عليه السلام اسر الى حذيفة اثني عشر رجلا من المنافقين وقال ستة يكفيهم الله بالدبيلة سراج من نار ياخذ احدهم حتى يخرج من صدره وستة يموتون موتا الخامس قال الحسن باخذ الزكوة من اموالهم وعذاب القبر السادس قال محمد بن اسحق هو ما يدخل عليهم من غيظ الاسلام ودخولهم فيه من غير حسبة ثم عذابهم في القبور السابع احد العذابين ضرب الملائكة الوجوه والادبار والاخر عند البعث يوكل بهم عنق النار والاولى ان يقال مراتب الحيوة ثلاثة حيوة الدنيا وحيوة القبر وحيوة القيامة فقوله سنعذبهم مرتين المراد منه عذاب الدنيا بجميع اقسامه وعذاب القبر وقوله ثم يردون الى عذاب عظيم المراد منه العذاب في الحيوة الثالثة وهي الحيوة في القيامة ثم قال تعالى في احوال الاية ثم يردون الى عذاب عظيم يعني النار المخلدة المؤبدة

قوله تعالى

واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والله سميع عليم

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله واخرون اعترفوا بذنوبهم فيه قولان الاول انهم قوم من المنافقين تابوا عن النفاق والثاني انهم قوم من المسلمين تخلفوا عن غزوة تبوك لا للكفر والنفاق لكن للكسل ثم ندموا على ما فعلوا ثم تابوا واحتج القائلون بالقول الاول بان قوله واخرون عطف على قوله وممن حولكم من الاعراب منافقون والعطف يوهم التشريك الا انه تعالى وفقهم حتى تابوا فلما ذكر الفريق الاول بالمرد على النفاق والمبالغة فيه وصف هذه الفرقة بالتوبة والاقلاع عن النفاق **المسئلة الثانية** روي انهم كانوا ثلاثة ابو لبابة مروان بن عبد المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة بن حزام وقيل كانوا عشرة فسبعة منهم اوثقوا انفسهم لما بلغهم ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك فاوثقوا انفسهم على سواري المسجد فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل المسجد فصلى ركعتين وكانت عادته كلما قدم من سفر فراهم موثقين فسال عنهم فذكر له انهم اقسموا ان لا يحلوا انفسهم حتى يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي يحلهم فقال وانا اقسم ان لا احلهم حتى اومر فيهم فنزلت هذه الاية فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا وانما تخلفنا عنك بسببها فتصدق بها وطهرنا فقال ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فنزل قوله تعالى

خذ من اموالهم صدقة **المسئلة الثالثة** قوله اعترفوا بذنوبهم قال اهل اللغة الاعتراف عبارة عن الاقرار بالشيء عن معرفة ومعناه انهم اقروا بذنوبهم وفيه دقيقة كانه قيل لم يعتذروا من تخلفهم بالاعذار الباطلة كغيرهم ولكن اعترفوا على انفسهم بانهم بئس ما فعلوا واظهروا الندامة وذموا انفسهم على ذلك التخلف فان قيل الاعتراف بالذنب هل يكون توبة ام لا قلنا مجرد الاعتراف بالذنب لا يكون توبة فاما اذا اقترن به الندم على الماضي والعزم على تركه في المستقبل وكان هذا الندم والتوبة لاجل كونه منهيا عنه من قبل الله كان هذا المجموع توبة الا انه دل الدليل على ان هؤلاء قد تابوا بدليل قوله تعالى عسى الله ان يتوب عليهم والمفسرون قالوا ان عسى من الله يدل على الوجوب ثم قال تعالى خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وفيه بحثان الاول في هذا العمل الصالح وجوه الاول العمل الصالح هو الاعتراف بالذنب والندامة عليه والتوبة منه والسيء هو التخلف عن الغزو والثاني العمل الصالح خروجهم مع الرسول الى سائر الغزوات والسيء هو تخلفهم عن غزوة تبوك والثالث ان هذه الاية ان نزلت في حق المسلمين كان العمل الصالح اقدامهم على اعمال البر التي صدرت عنهم البحث الثاني لقائل ان يقول قد جعل كل واحد من العمل الصالح والسيء مخلوطا فما المخلوط به وجوابه ان الخلط عبارة عن الجمع المطلق واما قولك خلطته فانما يحسن في الموضع الذي يمتزج كل واحد منهما بالاخر ويتغير كل واحد منهما بسبب تلك المخالطة عن صفته الاصلية كقولك خلطت الماء باللبن واللائق بهذا الموضع هو الجمع المطلق لان العمل الصالح والعمل السيء اذا حصلا بقي كل واحد كما كان على مذهبنا فان عندنا القول بالاحباط باطل والطاعة تبقى موجبة للمدح والثواب والمعصية تبقى موجبة للذم والعقاب فقوله تعالى خلطوا عملا صالحا واخر سيئا فيه تنبيه على نفي القول بالمحابطة وانه بقي كل واحد منهما كما كان من غير ان يتاثر احدهما بالاخر ومما يستدل بهذه الاية على نفي القول بالمحابطة انه تعالى وصف العمل الصالح والعمل السيء بالمخالطة والمختلطان لا بد وان يكونا باقيين حال اختلاطهما لان الاختلاط صفة المختلطين وحصول الصفة حال عدم الموصوف محال فدل على بقاء العملين حال الاختلاط ثم قال تعالى عسى الله ان يتوب عليهم وفيه مباحث البحث الاول ههنا سؤال وهو ان كلمة عسى شك وهو في حق الله تعالى محال وجوابه من وجوه الاول قال المفسرون كلمة عسى من الله واجب والدليل عليه قوله فعسى الله ان ياتي بالفتح وفعل ذلك وتحقيق القول فيه ان القرآن نزل على عرف الناس في الكلام والسلطان العظيم اذا التمس المحتاج منه شيئا فانه لا يجيب الا على سبيل الترجي مع كلمة عسى او لعل تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا وان يكلفني بشيء بل كل ما افعله على سبيل التفضل والتطول فذكر كلمة عسى الفائدة فيه هذا المعنى مع انه يفيد القطع بالاجابة الوجه الثاني في الجواب المقصود منه بيان انه يجب ان يكون المكلف على الطمع والاشفاق لانه ابعد من الاتكال والاهمال البحث الثاني قال اصحابنا قوله عسى الله ان يتوب عليهم صريح في ان التوبة لا تحصل الا من خلق الله والعقل ايضا دليل عليه لان الاصل في التوبة الندم لا يحصل باختيار العبد لان ارادة الفعل او الترك ان كانت فعلا للعبد لافتقر في فعلها الى ارادة اخرى وايضا الانسان قد يكون عظيم الرغبة في فعل معين ثم يصير عظيم الندامة عليه وحال كونه راغبا فيه لا يمكنه دفع تلك الرغبة عن القلب وحال صيرورته نادما لا يمكنه دفع تلك الندامة عن القلب فدل هذا على انه لا قدرة للعبد على تحصيل الندامة وعلى تحصيل الرغبة قالت المعتزلة المراد من قوله يتوب الله انه يقبل توبته والجواب ان الصرف عن الظاهر انما يحسن اذا ثبت بالدليل انه لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره اما ههنا فالدليل العقلي على انه لا يمكن اجراء اللفظ الا على ظاهره فكيف يحسن التاويل البحث الثالث قوله عسى الله ان يتوب عليهم يقتضي ان هذه التوبة انما تحصل في المستقبل وقوله واخرون اعترفوا بذنوبهم دل على ان ذلك الاعتراف حصل في الماضي وذلك يدل على ان ذلك الاعتراف ما كان نفس التوبة بل كان مقدمة للتوبة وان التوبة انما تحصل بعدها ثم قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف الناس في المراد فقال بعضهم هذا راجع الى هؤلاء الذين تابوا وذلك لانهم بذلوا اموالهم للصدقة فاوجب الله تعالى اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم لتكون جارية في حقهم مجرى الكفارة وهذا قول الحسن وكان يقول ليس المراد من هذه الاية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب الذي صدر والقول الثاني ان الزكوات كانت واجبة عليهم فلما تابوا من تخلفهم عن الغزو وحسن اسلامهم وبذلوا الزكوات امر الله رسوله ان ياخذها منهم والقول الثالث ان هذه الاية كلام مبتدا والمقصود منها ايجاب اخذ الزكوات من الاغنياء وعليه اكثر الفقهاء اذ استدلوا بهذه الاية في ايجاب الزكاة وقالوا في الزكاة انها طهرة اما القائلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة قولهم بان الايات لا بد وان تكون منتظمة متناسقة اما لو حملناها على الزكوات الواجبة ابتداء لم يبق لهذه الاية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت كلمة اجنبية وذلك لا يليق بكلام الله

تعالى واما القائلون بان المراد منه اخذ الزكوات الواجبة قالوا المناسبة حاصلة ايضا على هذا التقدير وذلك لانهم لما اظهروا التوبة والندامة عن تخلفهم عن غزوة تبوك وهم اقروا بان السبب الموجب لذلك التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها عن الانفاق فكانه قيل لهم انما يظهر صحة قولكم في ادعاء هذه التوبة والندامة لو اخرجتم الزكاة الواجبة ولم تضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر الا بالمعنى وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا الزكوات عن طيب النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة والانابة والا فهم كاذبون مزورون بهذا الطريق لكن حمل هذه الاية على التكليف باخراج الزكاة الواجبة مع انه يبقى نظم هذه الايات سليما اولى ومما يدل على ان المراد الصدقات الواجبة قوله تطهرهم بها والمعنى تطهرهم عن الذنب بسبب اخذ تلك الصدقات وهذا انما يصح لو قلنا انه لو لم يوخذ تلك الصدقة لحصل الذنب وذلك انما يصح حصوله في الصدقات الواجبة واما القائلون بالقول الاول فقالوا انه عليه السلم لما عذر اولئك التائبين واطلقهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا عنك تصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال عليه السلم ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله تعالى هذه الايات فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث اموالهم وترك الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم صدقة ولم يقل خذ اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض واعلم ان هذه الرواية لا تمنع القول الذي اخترناه لانه قيل لهم انكم لما رضيتم باخراج الصدقة التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات اولى

المسألة الثانية هذه الاية تدل على كثير من احكام الزكاة فالاول ان قوله خذ من اموالهم يدل على ان القدر الماخوذ بعض تلك الاموال لا كلها الثاني ان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا بصريح اللفظ بل المذكور ههنا قوله صدقة ومعلوم انه ليس المراد منه التنكير حتى يكفي اي جزء كان وان كان في غاية القلة مثل الحبة الواحدة من الحنطة او الجزء الحقير من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة الصفة والكيفية والكمية عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة فحينئذ يزول الاجمال ومعلوم ان تلك الصدقة ليست الا الصدقات التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كميتها والصدقات التي بين رسول الله صفتها هي انه امر بان يوخذ في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون الى غير ذلك من المراتب فكان قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشياء المخصوصة والاعيان المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص على ان اخذها واجب وذلك يدل على ان القيمة لا تكون مجزية على ما هو قول الشافعي رضي الله عنه الحكم الثاني ان قوله خذ من اموالهم صدقة يقتضي ان يكون المال مالا لهم ومتى كان كذلك لم يكن الفقير شريكا للمالك في النصاب وحينئذ يلزم ان تكون الزكاة متعلقة بالذمة وان لا يكون لها تعلق البتة بالنصاب فالذي هلك ما كان محلا للحق بل محل الحق باق كما كان فوجب ان يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان فوجب ان يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان وهذا قول الشافعي رضي الله عنه الحكم الثالث ظاهر هذا العموم يوجب الزكاة في مال المديون وفي مال الضمار وهذا ظاهر الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان الزكاة انما وجبت طهرة عن الاثام فلا تجب الا حيث تصير طهرة عن الاثام وكونها طهرة عن الاثام لا يتقرر الا حيث يمكن حصول الاثام وذلك لا يعقل الا في حق البالغ فوجب ان لا يثبت وجوب الزكاة الا في حق البالغ فوجب ان لا يثبت كما هو قول ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان الشافعي رضي الله عنه يجيب ويقول ان الاية تدل على اخذ الصدقة من اموالهم فيلزم كونها طهرة فلم قلتم ان اخذ الزكاة من اموال الصبي والمجنون يجب كونه طهرة لانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء الحكم مطلقا

المسألة الثالثة في قوله تطهرهم اقوال الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة فانك تطهرهم والثاني ان يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير من اموالهم صدقة فانك مطهرهم والثاني ان يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير من اموالهم صدقة تطهرهم وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء ان الصدقة اوساخ الناس فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان اندفاعها جاريا مجرى التطهير والله اعلم اما على هذا القول وجب ان يقول ان قوله وتزكيهم يكون منقطعا عن الاول ويكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة تطهرهم تلك الصدقة وتزكيهم انت بها والقول الثالث ان تجعل التاء في تطهرهم وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون المعنى تطهرهم ايها الاخذ باخذها منهم وتزكيهم بواسطة تلك الصدقة

المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم من اطهره بمعنى طهره وتطهرهم بالجزم جوابا للامر ولم يقرأ وتزكيهم الا باثبات الياء ثم قال تعالى وتزكيهم واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب حصول المغايرة فقيل التزكية مبالغة في التطهير وقيل التزكية بمعنى الانماء والمعنى انه تعالى يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكاة سببا للانماء وقيل الصدقة تطهرهم عن نجاسة الذنب والمعصية والرسول عليه السلم يزكيهم ويعظم شانهم ويثني عليهم عند اخراجها الى الفقراء ثم قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وفيه مسايل **المسألة الاولى**

قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم ان صلاتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد والباقون صلواتك وكذلك في هود اصلواتك تامرك بغير واو وعلى التوحيد والباقون صلواتك وكذلك في هود على الجمع قال ابو عبيد والقراءة الاولى اولى لان الصلاة اكثر الا ترى انه قال اقيموا الصلاة والصلوات جمع قلة تقول ثلاث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليس للقلة لانه تعالى قال ما نفدت كلمات الله ولم يرد القليل وقال وهم في الغرفات امنون وقال ان المسلمين والمسلمات

المسألة الثانية احتج مانعوا الزكوة في زمان ابي بكر رضي الله عنه بهذه الاية وقالوا انه تعالى امر الرسول باخذ الصدقات ثم امره بان يصلي عليهم وذكر ان صلاته سكن لهم فكان وجوب الزكاة مشروطا بحصول ذلك السكن ومعلوم ان غير الرسول عليه السلم لا يقوم مقامه في ذلك السكن فوجب ان لا يجب دفع الزكاة الى احد غير الرسول عليه السلم واعلم انه ضعيف لان ساير الايات دلت على ان الزكاة انما وجبت دفعا لحاجة الفقير كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وكما في قوله وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم

المسألة الثالثة لا شك ان الصلاة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء فاذا قلنا صلى فلان على فلان افاد الدعاء بحسب اللغة الاصلية الا انه صار بحسب العرف يفيد انه قال له اللهم صل عليه فاما السبب اختلاف المفسرين فنقل عن ابن عباس انه قال معناه ادع لهم قال الشافعي رضي الله عنه والسنة للامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول اجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال اخرون معناه ان يقول اللهم صل على فلان ونقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ال ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على ال ابي اوفى ونقل القاضي في تفسيره عن الكعبي انه قال نعم وهو مستحب عليكم عليك ومن الناس من انكر ذلك ونقل عن ابن عباس انه قال لا ينبغي الصلاة من احد الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم

المسألة الرابعة ان اصحابنا يمنعون عن ذكر صلوات الله عليه الا في حق الرسول عليه السلم والشيعة يذكرونه في علي واولاده واحتجوا عليه بان نص القران دل على ان هذا الذكر جائز في حق من يودي الزكاة فكيف يمنع ذكره في حق علي والحسن والحسين رضي الله عنهم ورايت بعضهم قال اليس ان الرجل اذا قال سلام عليكم قيل له وعليكم السلام فدل هذا على ان ذكر هذا اللفظ جائز في حق جمهور المسلمين فكيف يمتنع ذكره في حق اهل بيت الرسول عليه السلم قال القاضي انه جائز في حق الرسول عليه السلام والدليل عليه انهم قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلم عليك فكيف الصلوة عليك فقال على وجه التعليم قولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وال ابرهيم ومعلوم انه ليس في ال محمد نبي فيتناول على ذلك كما يجوز مثله في ال ابرهيم

المسألة الخامسة قد ذكرت لطائف في قول بعضنا لبعض سلام عليكم وهي غير لايقة بهذا الموضع الا اني رايت ان اكتبها ههنا كيلا تضيع فقلت اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام مبتدا وهو نكرة وزعموا ان جعل النكرة مبتدا لا يجوز قالوا لان الاخبار انما يفيد اذا اخبر عن المعلوم بامر غير معلوم الا انهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة حسن جعلها مبتدا كما في قوله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك اذا عرفت هذا فنقول ههنا وجهان الاول ان التنكير يدل على الكمال الا ترى الى قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة والمعنى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة دائمة كاملة غير منقطعة اذا ثبت هذا فقوله سلام لفظه منكر فكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا التقدير فقد صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدا واذا كان كذلك فحينئذ يحصل الخبر وهو قوله عليكم والتقدير سلام كامل تام عليكم والثاني ان تجعل قوله عليكم صفة لقوله سلام فيكون مجموع قوله سلام عليكم مبتدا ويضمر له خبر والتقدير سلام واقع كاين حاصل وربما كان حذف الخبر ادل على التهويل والتفخيم اذا عرفت هذا فنقول انه عند الجواب تقلب هذا الترتيب فيقال وعليكم السلم والسبب فيه ما قاله سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فلما قال وعليكم السلام دل على ان اهتمام هذا المجيب بشان ذلك القائل شديد كامل وايضا فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر فكانه قال يقول ان كنت قد اوصلت السلام الي فانا ازيد عليه واجعل السلام مختصا بك ومحصورا فيك امتثالا لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ومن لطائف قولنا سلام عليكم انها اكمل من قوله السلم عليكم وذلك لان قوله سلام عليكم معناه سلام كامل تام شريف رفيع عليك واما قوله السلام عليك فالسلام لفظ معرف محلى بالالف واللام وانه لا يفيد الا اصل الماهية واللفظ الدال على اصل الماهية لا اشعار فيه بالاحوال العارضة للماهية وبكمالات الماهية فكان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك ومما يوكد هذا المعنى انه انما جاء لفظ سلام من الله تعالى ورد على سبيل الشكر كقوله واذا جاءك الذين يومنون باياتنا فقل سلام عليكم وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وفي القران من هذا الجنس كثير واما لفظ السلام بالالف واللام فانما جاء من الانبيا عليهم السلم

لقول موسى عليه السلام قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما في سورة مريم فلما ذكر الله يحيى عليه السلم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما في سورة مريم فلما ذكر الله يحيى عليه السلم قال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت وهذا السلام من الله تعالى وفي قصة عيسى عليه السلام قال والسلام على يوم ولدت وهذا كلام عيسى عليه السلام ثم بهذه الوجوه ان قوله سلام عليك كل من قوله السلام فلهذا السبب اختار الشافعي رضي الله عنه في قراءة التشهد قوله عليه السلام عليك ايها النبي على سبيل التنكير ومن لطايف السلام انه لا شك ان هذا العالم معدن الشرور والافات والمحن والمخافات واختلف العلما الباحثون عن اسرار الاخلاق ان الاصل فيها الشر فان هذا كالاجماع المنعقد بين جميع الناس بل يشبه ان يقول انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل عليه ان كل انسان يرى انسانا يعدو اليه مع انه لا يعرفه فان طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتاهب لدفعه ولولا ان طبعه يشهد بان الاصل في الانسان الشر والا لما اوجبت فطرة العقل التاهب لدفع شر ذلك الساعي اليه بل قالوا ان هذا حاصل في كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان اخر فر ذلك الاخر واحترز منه فلو تقرر في طبعه ان الاصل في هذا الواصل الخير لوجب ان يقف لان اصل الطبيعة يحمل على الرغبة في وجدان الخير ولو كان الاصل في طبع الحيوان ان يكون خيرة وشره على التعادل والتساوي وجب ان يكون الفرار والوقوف متعادلين فلما لم يكن الامر كذلك بل كل حيوان متوجه اليه حيوان مجهول الصفة عنده الاول فان ذلك الاول يحترز عنه بمجرد فطرته الاصلية علمنا ان الاصل في الحيوان هو الشر اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر اهم من جلب الخير ويدل عليه وجوه الاول ان دفع الشر يقتضي ابقاء ما كان على ما كان وجلب الخير يقتضي تحصيل الزيادة على ما كان وابقاء الاصل اهم من تحصيل الزايد والثاني ان ايصال الخير الى كل احد ليس في الوسع اما كف الشر عن كل احد داخل في الوسع لان الاول تعمل والثاني ترك وتعمل ما لا نهاية له غير ممكن الثالث انه لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر وذلك يوجب حصول الالم والحزن وهو في غاية المشقة واما اذا لم يحصل ايضا ايصال الخير بقي الانسان لا في الخير ولا في الشر بل في السلامة الاصلية وتحمل هذه الحالة سهل فثبت ان دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والافات والمحن والبليات وثبت ان الحيوان باصل الخلقة وموجب الفطرة منشا للشرور واذا وصل انسان الى انسان كان اهم المهمات ان يعرفه انه منه في السلامة والامن والامان فلهذا السبب وقع الاصطلاح على ان يقع ابتداء الكلام بذكر السلام وهو ان يقول سلام عليكم ومن لطايف قولنا سلام عليكم ان ظاهره يقتضي ايقاع السلام على جماعة والامر كذلك بحسب العقل وبحسب الشرع اما بحسب الشرع فان القران دل على ان الانسان لا يخلو عن جمع من الملايكة يحفظونه ويراقبون امره كما قال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين والعقل ايضا يدل عليه وذلك هو ان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها ارواح حرة عاملة علوية وبعضها كدرة خبيثة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية ولكل طايفة من طوايف الارواح البشرية السفلية روح علوي قوي يكون كالاب لتلك الارواح البشرية وتكون تلك الارواح بالنسبة الى ذلك الروح العلوي كالابناء بالنسبة الى الاب وذلك الروح العلوي هو الذي يخصها بالالهامات تارة في اليقظة وتارة في النوم وايضا الارواح المفارقة عن ابدانها المشاكلة لهذه الروح في الصفات والطبيعة والخاصية يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن بسبب المشاكلة والمجانسة وتصير كالمعاونة لهذه الروح على اعمالها ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا عرفت هذا السر فالانسان لا بد وان يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة له فقوله سلام عليكم اشارة الى التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح الملازمة المصاحبة اياه بسبب المصاحبة الروحانية ومن لطايف هذا الباب ان الارواح الانسانية اذا اتصفت بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة وقويت وتجردت ثم قوي بعضها ببعض انعكس انوارها بعضها على بعض على مثال المراة المشرقة المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان يقرا وظيفة على استاده فالادب ان يبتدا بتحميد الله تعالى والثنا على الملايكة والانبيا ثم يدعو لاستاده ثم يشرع في القران والمقصود منها ان يقوي التعلق بين روحه وبين سائر الارواح المقدسة الطاهرة حتى ان بسبب قوة ذلك التعلق يظهر شي من انوارها واثارها في روح هذا الطالب فيستعين بعقله من الانوار الفايضة منها ويقوي روحه بمدد ذلك الفيض على ادراك المعارف والعلوم اذا عرفت هذا فاذا قال لغيره سلام عليكم حدث بينهما تعلق شديد وحصل بسبب ذلك التعلق تطابق الارواح وتعاكس الانوار ولنكتف بهذا القدر في هذا الباب فانا قد ذكرنا ان هذا الفصل اجنبي عن هذا المكان **المسئلة السادسة** قوله ان صلوتك سكن لهم قال الواحدي السكن في اللغة ما سكنت اليه والمعنى ان صلواتك عليهم توجب سكون نفوسهم اليه وللمفسرين عبارات قال ابن عباس دعاؤك رحمة لهم وقال قتادة وقار لهم وقال الكلبي طمانينة لهم وقال الفرا اذا استغفرت لهم سكنت نفوسهم الى ان الله تعالى قبل توبتهم واقول ان روح محمد عليه السلم

كانت

الرجيم

مثل

كانت روحا قوية مشرقة صافية باهرة فاذا دعا محمد عليه السلم لهم وذكرهم بالخير فاضت اثار من قوة روحه الروحانية على ارواحهم فاشرقت بهذا السبب ارواحهم وصفت اسرارهم وانتقلوا من الظلمة الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية وتقريره ما تقدم في المسئلة الخامسة ثم قال والله سميع لقولهم عليم بنياتهم

قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم

واعلم انه تعالى لما حكى عن القوم الذين تقدم ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا وهناك لم يذكر الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم وما كان ذلك صريحا في قبول التوبة ذكر في هذه الاية ان قبول التوبة وانه ياخذ الصدقات والمقصود ترغيب من لم يتب في التوبة وترغيب كل العصاة في الطاعة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال ابو مسلم قوله الم يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان المقصود منه التقرير في النفس ومن عادة العرب في افهام المخاطب وازالة الشك عنه ان يقول اما علمت ان من علمك يجب عليك خدمته اما علمت ان من احسن اليك وجب عليك شكره فبشر الله تعالى هولاء التايبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاده تاكيدا بقوله وهو التواب الرحيم **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قرئ الم يعلموا بالتا والياء وفيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الاية هولاء الذين تابوا يعني الم يعلموا قبل ان يتاب عليهم وتقبل صدقاتهم ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية والثاني ان يكون المراد من هذه الاية غير التايبين ترغيبا لهم في التوبة وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حكم بصحة توبتهم قال للذين لم يتوبوا هولاء الذين تابوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم فنزلت هذه الاية **المسئلة الثالثة** قوله هو يقبل التوبة فيه فوايد الفايدة الاولى انه تعالى سمى نفسه هاهنا باسم الله ثم قال عقيبه هو يقبل التوبة وفيه تنبيه على كونه الها يوجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو الذي يمتنع تطرق الزيادة والنقصان اليه ويمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وان ينقص حاله بمعصية المذنبين ويمتنع ايضا ان يكون له شهوة الى الطاعة ونفور عن المعصية حتى يقال ان نفرته وغضبه يحمله على الانتقام بل المقصود من النهي عن المعصية والترغيب في الطاعة هو ان كل ما دعى القلب الى عالم الاخرة ومنازل السعداء وحماه عن الاشتغال بالجسمانيات الباطلة فهو العبادة والعمل الحق والطريق الصالح وكل ما كان بالضد منه فهو المعصية والعمل الباطل فالمذنب لا يضر الا نفسه والمطيع لا ينفع الا نفسه كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا كان الاله رحيما حكيما كريما ولم يكن غضبه على المذنب لاجل ان يتضرر بمعصيته فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة كان كرمه كالموجب عليه قبول توبته فثبت ان الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق وكان الاستغناء المطلق يمتنع الحصول لغيره كان قبول التوبة عن العبد كالممتنع الا بسبب اخر منفصل او لعادم سائر الفايدة الثانية في هذا التخصيص ان قوله التوبة ليس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الله هو الذي يقبل التوبة تارة ويردها اخرى فاقصدوا الله بها ووجهوها اليه وقيل لهولاء الناس اعملوا فان عملكم لا يخفى على الله خيرا كان او شرا **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة قبول التوبة واجب عقلا على الله تعالى وقال اصحابنا قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان اما عقلا فلا وحجة اصحابنا في قبول التوبة وجوه الاول ان الوجوب لا معنى له الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل استحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله تعالى لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لان من كان كذلك فانه يكون مستكملا لفعل القبول والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله تعالى محال الثاني ان الذم انما يمنع من الفعل اذا كان بحيث يتاذى من سماع ذلك وينفر عنه طبعه ويظهر له بسببه نقصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والزيادة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى يمدح بقبول التوبة في هذه الاية ولو كان ذلك واجبا لما تمدح به لان اداء الواجب لا يفيد المدح والثنا والتعظيم **المسئلة الخامسة** عن في قوله عن عباده فيه وجهان الاول لا فرق بين قوله عن عباده وبين قوله من عباده يقال اخذت هذا منك واخذت هذا عنك الثاني قال القاضي لعل عن عباده ابلغ لانه ينبي عن القبول مع تسهيل سبيله الى التوبة التي قبلت واقول انه لم يبين كيفية دلالة لفظة عن على هذا المعنى والذي اقول ان كلمة عن وكلمة من متقاربان الا ان كلمة عن تفيد البعد فاذا قيل جلس فلان عن يمين الامير افاد انه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد فقوله عن عباده تفيد ان التايب يجب ان يعتقد في نفسه انه صار مبعدا عن قبول الله تعالى له بسبب ذلك الذنب ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه وبعده عن حضرة نفسه فلفظة عن كالتنبيه على انه لا بد من حصول هذا المعنى للتايب **المسئلة السادسة** قوله وياخذ الصدقات فيه سوال وهو ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الاخذ هو الله تعالى وقوله خذ من اموالهم صدقة يدل على ان الاخذ هو الرسول عليه السلم وقال الرسول عليه السلم لمعاذ خذها من اغنيائهم يدل على ان اخذ تلك الصدقات معاذ واذا دفعت الصدقة الى الفقير فالحس يشهد ان الاخذ هو الفقير

فكيف الجمع بين هذه الالفاظ والجواب من وجهين الاول انه تعالى لما بين في قوله خذ من اموالهم صدقة ان الآخذ هو الرسول عليه السلام ثم ذكر في هذه الآية ان الآخذ هو الله تعالى كان المقصود منه ان اخذ الرسول قائم مقام اخذ الله تعالى والمقصود منه التنبيه على تعظيم شان الرسول عليه السلام من حيث ان اخذه للصدقة جار مجرى اخذ الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله ان الذين يؤذون الله والمراد ايذاء النبي عليه السلام والجواب الثاني انه اضيف الى الرسول عليه السلام بمعنى انه يأمر باخذها ويبلغ حكم الله تعالى في هذه الواقعة الى الناس واضيف الى الفقير بمعنى انه هو الذي يباشر الاخذ ونظيره انه تعالى اضاف التوفي الى ملك الموت في قوله قل يتوفاكم ملك الموت واضافه الى الملائكة الذين هم اتباع ملك الموت وهو قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا واضيف الى الله بالخلق والى ملك الموت بالرياسة في ذلك النوع من العمل والى اتباع ملك الموت بمعنى انهم هم الذين يباشرون الاعمال التي عندها يخلق الله تعالى الموت فكذا ههنا اذا عرفت هذا فنقول قوله ويأخذ الصدقات تشريف عظيم لهذه الطاعة والاخبار فيه كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يقبل الصدقة ولا يقبل منها الا الطيب وانه يقبلها بيمينه ويربيها لصاحبه كما يربي احدكم مهره او فصيله حتى ان اللقمة تكون عند الله اعظم من احد قال النبي عليه السلام والذي نفس محمد بيده ما من عبد مسلم يتصدق ويتصدق فتصل الى الذي يتصدق بها عليه حتى تقع في كف الله ولما روى الحسن هذا عن ابن الحديث قال ويمين الله وكفه وقبضته لا يوصف ليس كمثله شيء واعلم ان لفظ اليمين والكف من المتشابهات

قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله الآية فيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان هذا الكلام جامع للترغيب والترهيب وذلك لان المعبود اذا كان لا يعلم افعال العباد ولم يسمع العبد بفعل ولهذا السبب قال ابرهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقلت في بعض المجالس ليس المقصود من هذه الحجة التي ذكرها ابرهيم عليه السلام القدح في الهية الصنم لان كل احد يعلم بالضرورة انه حجر وخشب وانه على تصرف المتصرفين من شاء احرقه ومن شاء كسره ومن كان كذلك كيف يتوهم العاقل انه اله المقصود ان اكثر عبدة الاصنام كانوا في زمان ابرهيم عليه السلام اتباع الفلاسفة القائلين بان اله العالم موجب بالذات وليس بموجد بالمشيئة والاختيار فقال الموجب بالذات اذا لم يكن عالما بالجزئيات ولم يكن قادرا على الايقاع والاضرار فلا يسمع دعاء المحتاجين ولا يرى تضرع المساكين فاي فائدة في عبادته فكان المقصود من دليل ابرهيم عليه السلام الطعن في قول من يقول اله العالم موجب بالذات الا انه كان فاعلا مختارا وكان عالما بالجزئيات فحينئذ يحصل للعبد به الفوائد العظيمة وذلك لان العبد اذا اطاع علم المعبود طاعته وقدر على ايصال الثواب اليه في الدنيا والآخرة وان عصاه علم المعبود ذلك وقدر على ايصال العقاب اليه في الدنيا والآخرة فقوله قل اعملوا فسيرى الله عملكم ترغيب عظيم للمطيعين وترهيب عظيم للمذنبين فكانه قال اجتهدوا في المستقبل فان لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما اما حكمه في الدنيا فهو ان يراه الله تعالى ويراه الرسول عليه السلام ويراه المسلمون فان كان طاعة حصل منه الثناء العظيم في الدنيا والثواب العظيم في الآخرة وان كان معصية حصل منه الذم العظيم في الدنيا والعقاب الشديد في الآخرة فثبت ان هذه اللفظة الواحدة جامعة لجميع ما يحتاج المرء اليه في دينه ودنياه ومعاشه ومعاده

المسئلة الثانية دلت الآية على مسائل اصولية الحكم الاول انها دلت على كونه تعالى رائيا للمرئيات لان الرؤية المعداة الى مفعول واحد هي الابصار والمعداة الى مفعولين هي القلب كما يقال رايت زيدا فقيها وههنا الرؤية معداة الى مفعول فيكون بمعنى الابصار وذلك يدل على كونه مبصرا للاشياء كما قال ابرهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر يدل على كونه مبصرا ورائيا للاشياء ومما يقوي ان الرؤية ههنا لا يمكن حملها على العلم انه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال وستردون الى عالم الغيب والشهادة ولما كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرير الخالي عن الفائدة وهو باطل الحكم الثاني مذهب اصحابنا ان كل موجود فانه يصح رؤيته واحتجوا عليه بهذه الآية وقالوا قد دللنا على ان الرؤية المذكورة في هذه الآية معداة الى مفعول واحد والقوانين اللغوية شاهدة بان الرؤية المعداة الى المفعول الواحد معناها الابصار فكانت هذه الرؤية معناها الابصار ثم انه تعالى عدى هذه الرؤية الى عملهم والعمل ينقسم الى اعمال القلوب كالارادات والكراهات والانظار والى اعمال الجوارح كالحركات والسكنات فوجب كونه تعالى رائيا للكل وذلك يدل على ان هذه الاشياء كلها مرئية لله تعالى واما الجبائي فانه كان يحتج بهذه الآية على كونه تعالى رائيا للحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات فلما قيل له ان صح هذا الاستدلال فيلزمك كونه تعالى رائيا لاعمال القلوب فاجاب عنه انه تعالى عطف عليه قوله ورسوله والمؤمنون وهم انما يرون افعال الجوارح فلما تقيدت هذه الرؤية باعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييدها بهذا القيد في حق المعطوف عليه وهذا القيد لان العطف لا يفيد الا اصل التشريك فاما التسوية في كل الامور فغير واجب فدخول التخصيص في المعطوف لا يوجب دخول التخصيص في المعطوف عليه ويمكن الجواب عن اصل الاستدلال فقال رؤية الله تعالى حاصلة في الحال والمعنى الذي يدل عليه

لفظ الآية وهو قوله فسيرى الله عملكم امر غير حاصل في الحال لان السين تختص بالاستقبال فثبت ان المراد من قوله فسيرى الله ليس هو الرؤية بل المراد منه الجزاء على الاعمال فقوله فسيرى الله عملكم اي فسيوصل لكم جزاء اعمالكم وللمجيب ان يجيب عنه بان ايصال الجزاء اليهم مذكور بقوله فينبئكم بما كنتم تعملون فلو حملنا هذه الرؤية على ايصال الجزاء لزم التكرار وانه غير جائز **المسئلة الثالثة** في قوله فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون سؤال وهو ان عملهم لا يراه كل احد فما معنى هذا الكلام والجواب معناه وصول خبر ذلك العمل الى الكل قال عليه السلام لو ان رجلا عمل في صخرة لا باب لها ولا كوة لخرج عمله الى الناس كائنا ما كان فان قيل فما الفائدة في ذكر الرسول عليه السلام والمؤمنين بعد ذكر الله تعالى في انهم يرون اعمال هؤلاء التائبين قلنا فيه وجهان الاول ان اجدر ما يدعو المرء الى العمل الصالح ما يحصل له من المدح والتعظيم والعز الذي يلحقه عند ذلك فاذا علم انه اذا فعل ذلك الفعل عظمه الرسول والمؤمنون عظم فرحه بذلك وقويت رغبته فيه ومما ينبه على هذه الدقيقة انه ذكر الله تعالى اولا ثم ذكر عقيبه رؤية الرسول والمؤمنين فكانه قيل له ان كنت من المحققين المحقين في عبودية الحق فاعمل الاعمال الصالحة لله تعالى وان كنت من الضعفاء المشغولين بثناء الخلق فاعمل الاعمال الصالحة لتفوز بثناء افضل الخلق وهو الرسول عليه السلام والمؤمنون والمؤمنون الوجه الثاني في الجواب ما ذكره ابو مسلم ان المؤمنين شهداء الله يوم القيامة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والرسول شهيد الامة كما قال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فثبت ان الرسول والمؤمنين شهداء الله تعالى يوم القيامة والشهادة لا تصح الا بعد الرؤية فذكر الله تعالى ان الرسول عليه السلام والمؤمنين يرون اعمالهم والمقصود التنبيه على انهم يشهدون يوم القيامة عند حضور الاولين والآخرين بانهم اهل الصدق والسداد والعفاف والرشاد ثم قال وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس عالم الغيب ما يسرونه والشهادة ما يظهرونه واقول لا يبعد ان يكون الغيب ما يحصل في قلوبهم من الدواعي والصوارف والشهادة الاعمال التي تظهر على جوارحهم واقول ايضا مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات المحسوسة الغائبة عن الحواس علل او كالعلل للموجودات المحسوسة وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة فلهذا السبب اينما جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدما على الشهادة **المسئلة الثانية** ان حملنا قوله تعالى فسيرى الله عملكم على الرؤية فحينئذ يظهر ان معناه مغاير لمعنى قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة وان حملنا تلك الرؤية على العلم او على ايصال الثواب جعلنا قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة جاريا مجرى التفسير لقوله فسيرى الله عملكم معناه باظهار المدح والثناء والاعزاز في الدنيا واظهار اضدادها وقوله وستردون الى عالم الغيب معناه ما يظهر في القيامة من حال الثواب والعقاب ثم قال فينبئكم بما كنتم تعملون والمعنى يعرفكم احوال اعمالكم ثم يجازيكم عليها لان المجازاة من الله تعالى لا تحصل في الآخرة الا بعد التعريف ليعرف كل احد ان الذي وصل اليه عدل لا ظلم فلو كان من اهل الثواب كان فرحه وسعادته اكثر وان كان من اهل العقاب كان غمه وحسرته اكثر وقال حكماء الاسلام المراد من قوله فسيرى الله عملكم اشارة الى الثواب الروحاني وذلك لان المحب اذا عمل انواعا من المشاق في الامور التي امره بها مولاه فاذا علم العبد ان مولاه يرى كونه متحملا لتلك المشاق عظم فرحه بها وقوي ابتهاجه بها وكان ذلك عنده الذ من الخلعة النفيسة والاموال العظيمة واما قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة فالمراد منه تعريف عقاب الخزي والفضيحة ومثاله ان العبد الذي خصه السلطان بالوجوه الكثيرة من الاحسان اذا اتى بانواع كثيرة من المعاصي فاذا احضره ذلك العبد عند ذلك السلطان وعدد عليه انواع قبائحه وفضائحه قوي حزنه وعظم غمه وكملت فضيحته وهذا النوع من العذاب الروحاني ربما رضي العاقل باشد انواع العذاب الجسماني حذرا منه والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع من العقاب الروحاني نسال الله تعالى العصمة عنها وعن سائر انواع العذاب

قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم مرجون بغير همز والباقون بالهمز وهما لغتان ارجأت الامر وارجيته بالهمز وتركه اذا اخرته وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله تعالى وقال الاوزاعي لانهم يؤخرون العمل من الايمان **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى قسم المتخلفين عن الجهاد ثلثة اقسام اولهم المنافقون الذين مردوا على النفاق والثاني التائبون وهم المرادون بقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم وبين تعالى انه قبل توبتهم والقسم الثالث الذين بقوا موقوفين وهم المذكورون في هذه الآية والفرق بين القسم الثاني وبين هذا الثالث ان اولئك سارعوا الى التوبة وهؤلاء لم يسارعوا اليها قال ابن

والمؤمنون

عباس نزلت هذه الاية في كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن امية قال كعب انا اكثر اهل المدينة جملا فمتى
شئت لحقت الرسول فتاخرت ما شاء الله وايست بعدها من اللحاق به فندمت على صنيعي وكذلك صاحباه فلما قدم رسول
صلى الله عليه وسلم قيل لكعب اعتذر اليه من صنيعك فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه فاعتذرا اليه عليه السلم
فقال ما خلفكما عني فقالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله فوقفهم الرسول عليه السلام بعد
نزول هذه الاية ونهى الناس عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهن الى اهاليهن فجاءت امراة هلال تسال ان
تاتيه بطعامه فانه شيخ كبير فاذن لها في ذلك خاصة وجاء رسول من الشام الى كعب يرغبه في اللحاق بهم فقال كعب بلغ
من خطيئتي ان طمع في المشركون قال فضاقت علي الارض بما رحبت وبكى هلال بن امية حتى خيف على بصره فلما مضى خمسون
يوما نزلت توبتهم بقوله تعالى لقد تاب الله على النبي وبقوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا قال الحسن يعني بقوله و
واخرون مرجون قوما من المنافقين ارجاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حضرته وقال الاصم يعني المنافقين
وهو المراد من قوله وممن حولكم من الاعراب ارجاهم الله فلم يخبر عنهم ما علمه منهم وحذرهم بهذه الاية ان لم يتوبوا ان ينزل
فيهم قرانا ثم قال تعالى اما يعذبهم واما يتوب عليهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل
ان يقول ان كلمة اما واما للشك والله تعالى منزه عنه وجوابه المراد منه ليكن امرهم على الخوف والرجاء فجعل
اناس يقولون هلكوا اذا لم ينزل الله لهم عذرا واخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم **المسئلة الثانية**
لا شك ان القوم كانوا نادمين على تاخرهم عن الغزو وتخلفهم عن الرسول عليه السلم ثم انه تعالى لم يحكم بكونهم تائبين بل
قال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على ان الندم وحده لا يكون كافيا في صحة التوبة فان قيل فما تلك الشرائط
قلنا لعلهم خافوا من امر الرسول باهدارهم وخافوا من الخجلة والفضيحة وعلى التقدير توبتهم غير صحيحة ولا مقبولة
فاستمر قبول التوبة الى ان سهل احوال الخلق في مدحهم وذمهم عندهم فعند ذلك ندموا على المعصية لنفس كونها معصية
وعند ذلك صحت توبتهم **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الاية على انه تعالى لا يعفو عن غير
التائب وذلك لانه قال في حق هؤلاء المذنبين اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على انه لا حكم الا احد هذين الامرين
وهو اما التعذيب واما التوبة اما العفو عن الذنب من غير التوبة فهو قسم ثالث فلما اهمل الله تعالى ذكره دل على انه
باطل وغير معتبر والجواب لنا لا نقطع بحصول العفو عن جميع المذنبين بل نقطع بحصول العفو في الجملة واما في حق كل
واحد بعينه فذلك مشكوك فيه الا ترى انه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فنقطع بغفران ما سوى الشرك
لكن لا في حق كل احد بل في حق من يشاء فلم يلزم من عدم العفو في حق هؤلاء عدم العفو على الاطلاق وايضا فعدم الذكر لا يدل
على العدم الا ترى انه تعالى قال وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة وهم المؤمنون ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة
اولئك هم الكفرة الفجرة فهاهنا المذكورون اما المؤمنون واما الكافرون ثم ان عدم ذكر القسم الثالث لم يدل
عند الجبائي على نفيه فكذا هاهنا واما قوله تعالى والله عليم حكيم اي عليم بما في قلوب هؤلاء المرجين حكيم فيما يحكم فيهم ويقضي
عليهم

قوله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الا الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون

اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف المنافقين وطرائقهم المختلفة قال
والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن عامر الذين اتخذوا بغير واو
وكذلك هو في مصاحف اهل المدينة والباقون بالواو وكذلك في مصاحفهم فالاول على انه بدل من قوله واخرون
مرجون لامر الله والثاني ان يكون التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا **المسئلة الثانية**
قال الواحدي قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وعامة اهل التفسير الذين اتخذوا مسجدا كانوا اثني عشر رجلا من المنافقين
بنوا مسجدا يضارون به مسجد قبا واقول انه تعالى وصفه بصفات اربعة الصفة الاولى ضرارا والضرار
محاولة الضرر كما ان الشقاق محاولة ما شق قال الزجاج وانتصب قوله ضرارا لانه مفعول له والمعنى اتخذوه للضرار
ولسائر الامور المذكورة بعده فلما حذفت اللام افضى الفعل فنصب قال وجائز ان يكون مصدرا محمولا على المعنى والتقدير
اتخذوا مسجدا اضروا به ضرارا والصفة الثانية قوله وكفرا قال ابن عباس يريد به ضرارا للمؤمنين وكفرا
بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما جاء به وقال غيره اتخذوه ليكفروا فيه بالطعن على النبي عليه السلم والاسلام الصفة
الثالثة قوله وتفريقا بين المؤمنين اي يفرقون بواسطته جماعة المؤمنين وذلك لان المنافقين قالوا نبني مسجدا
فنصلي فيه ولا نصلي خلف محمد فان اتانا فيه صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين يصلون في مسجده فيؤدي ذلك الى اختلاف
الكلمة وبطلان الالفة والصفة الرابعة وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد ابو عامر الراهب والد

حنظلة الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب
وطلب العلم فلما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عاداه لانه زالت رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك
الا قاتلتك معهم ولم يزل يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا
بما استطعتم من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني ذاهب الى قيصر فاتي من عند قيصر بجند فاخرج محمدا واصحابه فبنوا هذا المسجد
وانتظروا مجيء ابي عامر ليصلي لهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد الانتظار وقال ابن قتيبة
الارصاد الانتظار مع العداوة وقال الاكثرون الارصاد الاعداد قال تعالى ان ربك لبالمرصاد وقوله
من قبل اي من قبل بناء مسجد الضرار لانه تعالى لما وصف هذا المسجد بهذه الصفات الاربعة قال وليحلفن
ان اردنا الا الحسنى وهي الرفق بالمسلمين في التوسعة على اهل الضعف والعلة والعجز عن المصير الى مسجد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك لانهم قالوا لرسول الله انا قد بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة
والليلة الشاتية ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون والمعنى ان الله تعالى اطلع رسوله صلى الله عليه وسلم
على انهم حلفوا كاذبين واعلم ان قوله والذين محله الرفع على الابتداء وخبره محذوف اي وممن ذكرنا الذين

قوله تعالى لا تقم فيه ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين الى قوله والله عليم حكيم

قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد لاغراض الفاسدة عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة
تبوك قالوا يا رسول الله بنينا مسجدا لذي العلة والليلة المطيرة والشاتية ونحب ان تصلي لنا فيه بالبركة فقال
عليه السلم اني على جناح سفر واذا قدمنا ان شاء الله صلينا فيه فلما قفل من غزوة تبوك سالوه اتيان المسجد فنزلت
هذه الاية فدعا بعض القوم وقال انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان
تتخذ مكانه كناسة يلقى فيها الجيف والقمامة وقال الحسن هم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذهب الى ذلك المسجد
فنادى جبريل لا تقم فيه ابدا اذا عرفت هذا فنقول قوله لا تقم فيه نهي له صلى الله عليه وسلم عن ان يقوم فيه
قال ابن جريج فرغوا من اتمام ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار في يوم الاثنين
ثم انه تعالى بين العلة في هذا النهي وهي ان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى من اول يوم وكانت الصلوة في
مسجد اخر تمنع من الصلوة في المسجد الثاني فان قيل كون احد المسجدين افضل لا يوجب المنع من اقامة الصلوة
في المسجد الثاني قلنا التعليل وقع بمجموع الامرين اعني كون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربعة المذكورة ومسجد
التقوى مشتملا على الخيرات الكثيرة ومن الروافض من يقول بين الله تعالى ان المسجد الذي بني من اول الامر على
التقوى احق بالقيام فيه من المسجد الذي لا يكون كذلك لان عليا ما كفر بالله طرفة عين فوجب ان يكون اولى بالقيام
بالامامة ممن كان كافرا بالله في اول امره وجوابنا ان التعليل وقع بمجموع الامور المذكورة فزال هذا السؤال
واختلفوا في ان مسجد التقوى ما هو فقيل انه مسجد قبا وكان عليه السلام ياتيه في كل سبت فيصلي فيه والاكثرون
على انه مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سعيد بن المسيب المسجد الذي اسس على التقوى مسجد الرسول
صلى الله عليه وسلم وذكروا ان الرجلين اختلفا فيه فقال احدهما مسجد الرسول وقال اخر مسجد قبا فسالاه عليه السلم
فقال هو مسجدي هذا وقال القاضي لا يمنع دخولهما جميعا تحت هذا الذكر لان قوله لمسجد اسس على التقوى
هو كقول القائل لرجل صالح احق ان تجالسه فلا يكون ذلك مقصورا على واحد فان قيل قال احق ان تقوم فيه مع انه
لا يجوز قيامه في الاخر قلنا المعنى انه لو كان ذلك جائزا لكان هذا اولى للسبب المذكور ثم قال تعالى فيه
رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى رجح مسجد التقوى
بامرين احدهما انه بني على التقوى وهو الذي تقدم تفسيره والثاني ان فيه رجالا يحبون ان يتطهروا وفي
تفسير هذه الطهارة قولان الاول ان المراد منه التطهر عن الذنوب والمعاصي وهذا القول متعين لوجوه اولها
ان التطهر عن الذنوب والمعاصي هو المؤثر في التقرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه ومدحه وثانيها انه تعالى
وصف اصحاب مسجد الضرار بمضادة المسلمين والكفر بالله والتفريق بين المسلمين فوجب كون هؤلاء بالضد من صفاتهم وما ذاك
الا لكونهم مبرئين عن الكفر والمعاصي الثالث ان طهارة الظاهر انما يحصل لها اثر وقدر عند الله لو حصلت طهارة
الباطن من الكفر والمعاصي اما لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم تحصل نظافة الظاهر كان طهارة
الباطن اولى ورابعها روى صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الاية مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه المهاجرون
حتى وقف على باب مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال امؤمنون انتم فسكت القوم ثم اعادها ثم اعادها فقال عمر

يا رسول الله انهم مؤمنون وانا معهم فقال عليه السلام اترضون بالقضاء قالوا نعم قال عليه السلام مؤمنون ورب الكعبة قال يا معشر الانصار ان الله اثنى عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء فقالوا نتبع الماء الحجر فقرأ النبي عليه السلام رجال يحبون ان يتطهروا والقول الثاني ان المراد منه التطهر بالماء بعد الحجر وهو قول اكثر المفسرين من اهل الاخبار والقول الثالث انه محمول على كلا الامرين وفيه سؤال وهو ان لفظ الطهارة حقيقة في الطهارة عن النجاسات العينية ومجاز في البراءة من المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في الحقيقة والمجاز معا لا يجوز والجواب ان لفظ النجس اسم للمستقذر وهذا القدر مفهوم مشترك فيه بين القسمين وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال ثم انه تعالى اعاد السبب الاول وهو كون المسجد على التقوى فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير امن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث البحث الاول البنيان مصدر كالغفران والمراد هاهنا المبني واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال هذا ضرب الامير ونسج زيد والمراد مضروبه ومنسوجه وقال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعلته اسما لانهم قالوا بنيانة في الواحد البحث الثاني قرأ نافع وابن عامر أُسس على اسناد الفعل الى فاعله وذلك الفاعل هو الباني والمؤسس وهو اما قوله على تقوى من الله ورضوان اي الخوف من عقاب الله والرغبة في ثوابه وذلك لان الطاعة لا تكون طاعة الا عند هذه الرهبة والرغبة وحاصل الكلام ان الباني لما بني ذلك البناء لوجه الله تعالى والرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك البناء افضل واكمل من البناء الذي بناه الباني لداعية الكفر بالله والاضرار بعباد الله اما قوله اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحمزة وابو بكر عن عاصم جرف ساكنة الراء والباقون بضم الراء وهما لغتان جرف وجرف كشغل وشغل وعنق وعنق البحث الثاني قال ابو عبيدة الشفا هو الشفير وشفا الشيء حرفه ومنه يقال اشفى على كذا اذا دنا منه والجرف هو ما اذا سال السيل وانحفر الوادي ويبقى على طرف المسيل طين واهي مشرف على السقوط ساعة فساعة فذلك الشيء هو الجرف وقوله هار قال الليث الهور مصدر هار الجرف يهور اذا انصدع من خلفه وهو ثابت بعد في مكانه وهو جرف هار هائر فاذا اسقط فقد انهار وتهور اذا عرفت هذه الالفاظ فنقول المعنى امن اسس بنيانه دينه على قاعدة قوية محكمة وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير ام من اسسه على قاعدة هي اضعف القواعد واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل شفا جرف هار من اودية جهنم فلكونه شفا جرف هار كان مشرفا على السقوط ولكونه على طرف جهنم كان اذا انهار فانما ينهار في قعر جهنم ولا ترى في العالم مثالا احسن مطابقة لامر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام ان احد البنائين قصد صاحبه ببنائه تقوى الله ورضوانه والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر فكان البناء الاول شريفا واجب الابقاء وكان الثاني خسيسا واجب الهدم ثم قال تعالى لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم والمعنى ان بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك البنيان ريبة لكونه سببا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه الاول ان المنافقين فرحوا ببناء مسجد الضرار فلما امر الرسول عليه السلام بتخريبه لاجل الحسد فاذا ثقل ذلك عليهم وازداد بغضهم له وعظم خوفهم منه في كل الاوقات وصاروا مرتابين في انه هل يتركهم على ما هم فيه او يامر بقتلهم ونهب اموالهم الثاني انهم اعتقدوا انهم كانوا محسنين في بناء ذلك المسجد فلما امر الرسول عليه السلام بتخريبه بقوا شاكين مرتابين في انه لاي سبب امر بتخريبه الثالث بقوا شاكين مرتابين في ان الله تعالى هل يغفر تلك المعصية اعني سعيهم في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الوجه الاول ثم قال الا ان تقطع قلوبهم وفيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة ان تقطع بفتح التاء والطاء مشددة بمعنى تتقطع فحذف احدى التائين والباقون تقطع بضم التاء وتشديد الطاء على ما لم يسم فاعله وعن ابن كثير تقطع بفتح التاء وتسكين القاف قلوبهم بالنصب اي تفعل انت بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع قلوبهم اي تجعل قلوبهم قطعا وتفرق اجزاء اما بالسيف واما بالحزن والبكاء فحينئذ تزول تلك الريبة والمقصود ان هذه الريبة باقية في قلوبهم ابدا ويموتون على هذا النفاق وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة تتقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم وقيل حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقرأ الحسن الى ان وفي قراءة عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول عليه السلام او كل مخاطب ثم قال تعالى والله عليم حكيم والمعنى عليم باحوالهم حكيم في الاحكام التي يحكم بها عليهم

قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم

اعلم انه تعالى لما شرح فضائح المنافقين وقبائحهم لسبب

تخلفهم عن غزوة تبوك فلما تمم ذلك الشرح والبيان ذكر اقسامهم وفرع على كل قسم ما كان لائقا به وعاد الى بيان فضيلة الجهاد وحقيقته فقال ان الله اشترى من المؤمنين وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال القرظي لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة بمكة وهم سبعون نفسا قال عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ولنفسي ان تمنعوني مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قالوا فاذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل فنزلت هذه الآية قال مجاهد والحسن ومقاتل

المسألة الثانية قال اهل المعاني لا يجوز ان يشتري الله شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري ما لا يملك ولهذا قال الحسن انفسنا هو خلقها واموالنا هو رزقها لكن هذا ذكره الله تعالى لحسن التلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل في سبيل الله حتى يقتل فتذهب روحه وينفق ماله في سبيل الله اخذ من الله تعالى في الآخرة الجنة جزاء لما فعل فجعل هذا استبدالا وشراء هذا معنى قوله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة اي بالجنة وكذا قراءة عمر بن الخطاب والاعمش قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله بها كل مؤمن والله ما على الارض مؤمن الا وقد دخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها الا بها وقوله واموالهم يريد التي ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالهم وفي الآية لطائف

اللطيفة الاولى المشتري لا بد له من بائع وههنا البائع هو الله والمشتري هو الله وهذا انما يصح في حق القيم بامر الطفل الذي لا يمكنه رعاية المصالح في البيع والشراء وصحة هذا البيع مشروط برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثل جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي الى رعاية مصالح نفسه والله تعالى هو المراعي لمصالحه بشرط الغبطة التامة والمقصود منه التنبيه على السهولة والمسامحة والعفو عن الذنوب والايصال الى درجات الخيرات ومراتب السعادات

اللطيفة الثانية انه تعالى اضاف الانفس والاموال اليهم فوجب كون الانفس والاموال مضافة اليهم ثم حيث امر بمحاربته والامر في نفسه كذلك لان الانسان عبارة عن الجوهر الاصلي الباقي وهذا البدن يجري مجرى الالة والاداة والمركب له ولذلك المال خلق وسيلة الى رعاية مصالح هذا المركب فالحق سبحانه اشترى من الانسان هذا المركب وهذا المال بالجنة وهو التحقيق لان الانسان ما دام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسم المتغير المبيد وهو البدن والمال امتنع وصوله الى السعادات العالية والدرجات الشريفة فاذا انقطع التفاته اليها وبلغ ذلك الانقطاع الى ان عرض البدن للقتل والمال للانفاق في طلب رضوان الله فقد بلغ الى حيث رجح الهدى على الهوى والمولى على الدنيا والآخرة على الاولى فعند هذا يكون من السعداء والابرار والافاضل الاخيار والبائع هو جوهر الروح القدسية والمشتري هو الله واحد العوضين الجسد البالي والمال الفاني والعوض الثاني الجنة الباقية والسعادات الدائمة فالربح حاصل والهم والغم زائل فلهذا قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال تعالى يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف قوله يقاتلون فيه معنى الامر كقوله تجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقيل يقاتلون كالتفسير لتلك المبايعة وكالامر اللازم لها قرأ حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين على كونهم قاتلين والباقون بتقديم الفاعل على المفعول اما تقديم الفاعل على المفعول فظاهر لان المعنى انهم يقتلون الكفار ولا يرجعون عنهم الى ان يصيروا مقتولين واما تقديم المفعول على الفاعل فالمعنى ان طائفة كثيرة من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يصر ذلك رادا للباقين عن المقاتلة بل يبقون بعد ذلك مقاتلة مع الاعداء قاتلين لهم بقدر الامكان وهو كقوله فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله اي ما وهن من بقي منهم واختلفوا في انه هل دخل تحت هذه الآية مجاهدة الاعداء بالحجة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ام لا فمنهم من قال هو مختص بالجهاد بالمقاتلة لانه تعالى فسر تلك المبايعة بالمقاتلة بقوله يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم من قال كل انواع الجهاد داخل فيه بدليل الخبر الذي رويناه عن عبد الله بن رواحة وايضا فالجهاد بالحجة والدعوة الى دلائل التوحيد اكمل آثارا من القتال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعلي لان يهدي الله على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولان الجهاد بالمقاتلة لا يحسن امره الا بعد تقديم الجهاد بالحجة واما الجهاد بالحجة فانه غني عن الجهاد بالمقاتلة والانفس جوهرها جوهر شريف خصه الله تعالى بمزيد الاكرام في هذا العالم ولا فساد في ذاته انما الفساد في الصفة القائمة به وهي الكفر والجهل ومتى امكن ازالة الصفة الفاسدة مع ابقاء الذات والجوهر كان اولى الا ترى ان جلد الميتة لما كان منتفعا به من بعض الوجوه لا جرم حث الشرع على ابقائه فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فالجهاد بالحجة يجري مجرى الدباغة وهو ابقاء الذات مع ازالة الصفة الفاسدة والجهاد بالمقاتلة يجري مجرى افناء الذات فكان المقام الاول اولى وافضل ثم قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن قال الزجاج نصب وعدا على المعنى لان معنى قوله بان لهم الجنة انه وعدهم الجنة فكان وعدا قولا مصدرا مؤكدا واختلفوا في ان هذا المعنى الذي كان حصل في هذه الكتب ما هو فالقول الاول ان هذا

الوعد الذي وعد للمجاهدين في سبيل الله وعد ثابت قد أثبته الله تعالى في التوراة والإنجيل كما أثبته في القرآن والثاني المراد أن الله تعالى بين في التوراة والإنجيل أنه اشترى من أمة محمد عليه السلام أنفسهم وأموالهم بالجنة كما بين في القرآن والثالث أن الأمر بالقتال والجهاد موجود في جميع الشرائع ثم قال تعالى ومن أوفى بعهده من الله والمعنى أن نقض العهد كذب وأيضا إنه مكر وخديعة وكل ذلك من القبائح وهي قبيحة من الإنسان مع احتياجه إليها فالغني عن كل الحاجات أولى أن يكون منزها عنها وقوله ومن أوفى بعهده من الله استفهام بمعنى الإنكار أي لا أحد أوفى بما وعد من الله ثم قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم واعلم أن هذه الآية مشتملة على أنواع من التأكيدات فأولها قوله إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم فكون المشتري هو الله المقدس عن الكذب والخيانة وذلك من أدل الدلائل على تأكيد هذا العهد وثانيها أنه عبر عن إيصال هذا الثواب بالبيع والشراء وذلك حق مؤكد وثالثها قوله وعدا ووعد الله حق ورابعها قوله عليه وكلمة على للوجوب وخامسها قوله حقا وهو التأكيد للتحقيق وسادسها قوله في التوراة والإنجيل والقرآن وذلك يجري مجرى إشهاد جميع الكتب الإلهية وجميع الأنبياء والرسل على هذه المبايعة وسابعها قوله ومن أوفى بعهده من الله وهو غاية في التأكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وهو أيضا مبالغة في التأكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز وعاشرها قوله العظيم فثبت اشتمال هذه الآية على هذه الوجوه العشرة في التأكيد والتقرير والتحقيق ونختم الباب بخاتمة وهي أن أبا القسم البلخي استدل بهذه الآية على أنه لا بد من حصول الأعواض عن آلام الأطفال والبهائم قال لأن الآية دلت على أنه لا يجوز إيصال ألم القتل وأخذ الأموال إلى البالغين إلا بثمن هو الجنة فلا جرم قال إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فوجب أن يكون الحال كذلك في الأطفال والبهائم ولو جاز عليهم التمني لتمنوا الآلام مضاعفة حتى تحصل لهم تلك الأعواض الرفيعة الشريفة ونحن نقول لا ننكر حصول الخيرات للأطفال والحيوانات في مقابلة هذه الآلام إنما الخلاف وقع في أن ذلك العوض عندنا غير واجب وعندكم واجب والآية ساكتة عن بيان الوجوب

قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أنه اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بين في هذه الآية أن أولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسعة وفيه مسائل

المسألة الأولى في رفع التائبون العابدون الحامدون السائحون وجوه الأول أنه رفع على المدح والتقدير هم التائبون يعني المؤمنون المذكورون في قوله اشترى من المؤمنين هم التائبون الثاني قال الزجاج لا يبعد أن يكون قوله التائبون مبتدأ وخبره محذوف أي التائبون العابدون من أهل الجنة أيضا وإن لم يجاهدوا لقوله وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه حسن لأن على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة حاصلا لجميع المؤمنين وإذا جعلنا قوله التائبون تابعا لأول الكلام كان الوعد بالجنة حاصلا للمجاهدين الثالث التائبون مبتدأ رفع على البدل من الضمير في قوله تعالى يقاتلون الرابع قوله التائبون مبتدأ وقوله العابدون إلى آخر الآية خبر بعد خبر أي التائبون عن الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال وقرأ أبي وعبد الله التائبين بالياء إلى قوله والحافظين وفيه وجهان أحدهما أن يكون ذلك نصبا على المدح والثاني أن يكون صفة للمؤمنين

المسألة الثانية في تفسير هذه الصفات التسعة فالصفة الأولى قوله التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك وقال الحسن من الشرك والنفاق وقال الأصوليون التائبون من كل معصية وهذا أولى لأن التوبة قد تكون توبة من الكفر وقد تكون توبة من المعاصي وقوله التائبون صيغة عموم محلاة بالألف واللام فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم أنا بالغنا في شرح حقيقة التوبة في تفسير قوله في سورة البقرة فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واعلم أن التوبة إنما تحصل عند حصول أمور أربعة أولها احتراق القلب في الحال على صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها أن يكون الحامل له على هذه الأمور الثلاثة طلب رضوان الله تعالى وعبوديته فإن كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم أو سائر الأغراض فهو ليس من التائبين والصفة الثانية قوله تعالى العابدون قال ابن عباس الذين يرون عبادة الله تعالى واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين أتوا بالعبادة وهي عبارة عن الإتيان بفعل مشعر بتعظيم الله تعالى على أقصى الوجوه في التعظيم ولابن عباس أن يقول إن معرفة الله تعالى والإقرار بوجوب طاعته عمل من أعمال القلوب وحصول الاسم في جانب الثبوت يكفي فيه حصول فرد من أفراد تلك الماهية قال الحسن العابدون هم الذين عبدوا الله في السراء والضراء وقال قتادة قوم أخذوا من أبدانهم في ليلهم ونهارهم الصفة الثالثة قوله الحامدون وهم الذين يقومون

بحق شكر الله تعالى على نعمه دينا ودنيا ويجعلون إظهار ذلك عادة لهم وقد ذكرنا أن التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله قبل خلق الدنيا وهم الملائكة لأنه تعالى أخبر عنهم قالوا قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون الله بعد خراب الدنيا لأنه تعالى أخبر عن أهل الجنة أنهم يحمدون الله تعالى وهو قوله وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين وهم المرادون بقوله والحامدون والصفة الرابعة قوله السائحون وفيه أقوال الأول قال عامة المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكر في القرآن من السياحة فهو الصوم وقال النبي عليه السلام سياحة أمتي الصيام وعن الحسن أن هذا صوم الفرض وقيل هم الذين يديمون الصيام وفي المعنى الذي لأجله حسن تفسير السائح بالصائم وجهان الأول قال الأزهري قيل للصائم سائح لأن الذي يسيح في الأرض متعبدا لا زاد معه كان ممسكا عن الأكل والصائم ممسك عن الأكل فلهذه المشابهة سمي الصائم سائحا والثاني أن أصل السياحة الاستمرار على الذهاب في الأرض كالماء الذي يسيح والصائم يستمر على فعل الطاعة وترك المشتهى وهو الأكل والشرب والوقاع وعندي فيه وجه آخر وهو أن الإنسان إذا امتنع من الأكل والشرب والوقاع وسد على نفسه أبواب الشهوات انفتحت عليه أبواب الحكمة وتجلت له أنوار عالم الجلال ولذلك قال عليه السلام من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فيصير من السائحين في عالم جلال الله المنتقلين من مقام إلى مقام ومن درجة إلى درجة فيحصل له سياحة في عالم الروحانيات والقول الثاني أن المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد إلى بلد في طلب العلم وهو قول عكرمة وعن وهب بن منبه كانت السياحة في بني إسرائيل وكان الرجل إذا ساح أربعين سنة رأى ما كان يراه السائحون قبله فساح ولد بغي أربعين سنة فلم ير شيئا فقال يا رب ما ذنبي بأن أساءت أمي فعند ذلك أراه الله ما أرى السائحين وأقول للسياحة أثر عظيم في تكميل النفس لأنه يلقاه أنواع من الضر والبؤس ولا بد له من الصبر عليها وقد ينقطع زاده فيحتاج إلى التوكل على الله تعالى وقد يلقى أفاضل مختلفين فيستفيد من كل واحد فائدة مخصوصة وقد يلقى الأكابر من الناس فيستحقر نفسه في مقابلتهم وقد يصل إلى المرادات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف أحوال أهل الدنيا بسبب ما خلق الله تعالى في كل طرف من الأحوال الخاصة بهم فتقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها آثار قوية في الدين والقول الثالث قال أبو مسلم السائحون السائرون في الأرض وهو مأخوذ من السيح سيح الماء الجاري والمراد من خرج مجاهدا مهاجرا وتقريره أنه تعالى حث المؤمنين في الآية الأولى على الجهاد ثم ذكر هذه الآية في بيان صفات المجاهدين فينبغي أن يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات الصفة الخامسة والسادسة قوله الراكعون الساجدون والمراد منه إقامة الصلوات قال الناصحي إنما جعل ذكر الركوع والسجود كناية عن الصلاة لأن سائر أشكال المصلي موافق للعادة وهو قيامه وقعوده والذي يخرج عن العادة هو الركوع والسجود وبه يتبين الفضل بين المصلي وغيره ويمكن أن يقال القيام أول مراتب التواضع لله تعالى والركوع وسطها والسجود غايتها فخص الركوع والسجود بالذكر لدلالتهما على غاية التواضع والعبودية تنبيها على أن المقصود من الصلاة نهاية الخضوع والتعظيم الصفة السابعة والثامنة قوله الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم أن كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب كبير مذكور في علم الأصول فلا يمكن إيراده هاهنا وفيه إشارة إلى إيجاب الجهاد لأن رأس المعروف الإيمان بالله ورأس المنكر الكفر بالله والجهاد يوجب الترغيب في الإيمان والزجر عن الكفر والجهاد داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأما دخول الواو في قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه الأول أن التسوية تجيء بالواو تارة وبغير الواو أخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول فجاء بعضها بالواو وبعضها بغير الواو والثاني أن المقصود من هذه الآيات الترغيب في الجهاد فالله سبحانه ذكر الصفات الستة ثم قال الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا أن رأس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من إدخال حرف الواو عليه التنبيه على ما ذكرنا الوجه الثالث في إدخال الواو على هؤلاء وذلك لأن كل ما سبق من الصفات عبادات يأتي بها الإنسان لنفسه ولا تعلق لشيء منها بالغير أما النهي عن المنكر فعبادة متعلقة بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما أقدم ذلك المنهي على ضرب الناهي وربما حاول قتله فكان النهي عن المنكر أصعب أقسام العبادات والطاعات فأدخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة الصفة التاسعة قوله والحافظون لحدود الله والمقصود أن تكاليف الله تعالى كثيرة وهي محصورة في نوعين أحدهما ما يتعلق بالعبادات والثاني ما يتعلق بالمعاملات أما العبادات فهي التي أمر الله تعالى بها لا لمصلحة مرعية في الدنيا بل لمصالح مرعية في الدين وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والإعتاق والنذور وسائر أعمال البر وأما المعاملات فهي إما لجلب المنافع وإما لدفع المضار القسم الأول وهو ما يتعلق بجلب المنافع فتلك المنافع إما أن تكون مقصودة بالأصالة أو بالتبعية أما

المنافع المقصودة بالاصالة فهي المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمسة فاولها المذوقات ويدخل فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد الذبح والله تعالى شرط في الذبح شرائط مخصوصة فلاجل هذا ادخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع من جملتها ما يفيد حله وهو باب النكاح وفيه ايضا باب الرضاع ومنها ما هو بحث عن لوازم النكاح مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احوال القسم والنشوز ومنها ما هو بحث عن الاسباب المزيلة للنكاح ويدخل فيه كتاب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام المتعلقة بالملموسات البحث عما يحل لبسه وما لا يحل وعما لا يحل استعماله وما لا يحل كاستعمال الاواني الذهبية والفضة وطال كلام الفقهاء في هذا الباب وثالثها المبصرات وهي باب ما يحل النظر اليه وما لا يحل ورابعها المسموعات وهو باب هل يحل السماع ام لا وخامسها المشمومات وليس للفقهاء فيه مجال واما المنافع المقصودة بالتبع فهي الاموال والبحث عنها في ثلاثة اوجه الاول الاسباب المفيدة للملك وهي اما البيع او غيره اما البيع فاما بيع الاعيان او بيع المنافع وبيع الاعيان اما ان يكون بيع العين بالعين او بيع الدين بالدين او بيع الدين بالعين وهو السلم او بيع العين بالدين كما اذا اشترى شيئا في الذمة وبيع الدين بالدين قيل انه لا يجوز لما انه عليه السلم نهى عن بيع الكالي بالكالي ولكن حصل له مثال في الشرع وهو تقاضي الدينين واما بيع المنافع فيدخل فيه كتاب الاجارة وكتاب الجعالة وكتاب عقد المضاربة واما سائر الاسباب الموجبة للملك فهي الارث والهبة والوصية واحياء الموات والالتقاط واخذ الفيء والغنائم واخذ الزكوات وغيرها ولا طريق الى ضبط اسباب ذلك الا بالاستقراء والنوع الثاني من مباحث الفقهاء الاسباب التي توجب لغير المالك التصرف في الشيء وهو باب الوكالة والوديعة وغيرهما والنوع الثالث الاسباب التي تمنع المالك من التصرف في ملك نفسه وهو الرهن والتفليس والاجارة وغيرها واما تكليف الله تعالى في دفع المضار فنقول اقسام المضار خمسة لان المضرة اما ان تكون تحصل في النفوس او الاموال او في الاديان او في الانساب او في العقول اما المضار الحاصلة في النفوس فهي اما ان تحصل في كل النفس والحكم فيه اما القصاص او الدية او الكفارة واما في بعض ابعاض البدن كقطع اليد وغيرها والواجب فيه اما القصاص او الدية او الارش واما المضار الحاصلة في الاموال فذلك الضرر اما ان يحصل على سبيل الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة واما المضار الحاصلة في الاديان فهي اما الكفر او البدعة اما الكفر فيدخل فيه حكم المرتدين وليس للفقهاء كتاب مفرد في احكام المبتدعين واما المضار الحاصلة في الانساب فيتصل به تحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبة المشروعة فيهما ويدخل فيه ايضا باب حد القذف وباب اللعان وههنا بحث اخر وهو ان كل احد لا يمكنه استيفاء حقوقه من المنافع ودفع المضار بنفسه لانه ربما كان ضعيفا فلا يلتفت اليه خصمه فلهذا السبب نصب الله تعالى الامام لتنفيذ الاحكام ويجب ان يكون لذلك الامام نواب وهم الامراء والقضاة ولما لم يجز ان يكون قول الغير على الغير مقبولا الا بالحجة فالشرع اثبت لاظهار الحق حجة مخصوصة وهي الشهادة ولا بد ان يكون للدعوى والاقامة للبينة شرائط مخصوصة فلا بد من باب يشتمل عليها فهذا ضبط معاقد تكاليف الله تعالى واحكامه وحدوده ولما كانت كثيرة فالله تعالى انما بينها في كل القران العظيم تارة على وجه التفصيل وتارة بان امر الرسول عليه السلم حتى بينها للمكلفين لا جرم انه تعالى ذكرها في هذه الاية فقال والحافظون لحدود الله وهو يتناول جملة هذه التكاليف واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذي ذكروه في بيان التكاليف وليس الامر كذلك فان اعمال المكلفين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على شرح اقسام التكاليف المتعلقة باعمال الجوارح واما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فلم يبحثوا عنها البتة ولم يصنفوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يبحثوا عن دقائقها ولا شك ان البحث عنها اهم والمبالغة في الكشف عن حقائقها اولى لان اعمال الجوارح انما تراد لاجل تحصيل اعمال القلوب والايات الكثيرة في كتاب الله تعالى ناطقة بذلك الا ان قوله سبحانه وتعالى والحافظون لحدود الله جامع لكل هذه الاقسام على سبيل السهولة والاحاطة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسعة قال وبشر المومنين والمقصود منه انه قال في الاية المتقدمة فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به فذكر هذه الصفات التسعة ثم ذكر عقيبها قوله وبشر المومنين تنبيها على ان البشارة في قوله فاستبشروا لم يتناول الا المومنين الموصوفين بهذه الصفات التسعة فان قيل ما السبب في انه تعالى ذكر تلك الصفات الثمانية على التفصيل ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر اقسام التكاليف على سبيل الاجمال في هذه الصفة التاسعة قلنا لان التوبة والعبادة والاشتغال بتحميد الله تعالى والسياحة لطلب العلم والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهي عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها اغلب اوقاته فلهذا

ذكره

ذكره الله تعالى على سبيل التفصيل واما البقية فقد ينفك المكلف عنها في اكثر اوقاته مثل احكام البيع والشراء ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك المكلف عنها وايضا فتلك الامور الثمانية اما اعمال القلوب او ان كانت اعمال الجوارح الا ان المقصود منها ظهور احوال القلوب وقد عرفت ان رعاية احوال القلوب اهم من رعاية احوال القلوب وقد عرفت ان رعاية احوال القلوب اهم من رعاية احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر ذلك القسم على سبيل التفصيل وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال

قوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الى قوله ان ابرهيم لاواه حليم

اعلم انه تعالى لما بين من اول هذه السورة الى هذا الموضع وجوب اظهار البراءة من الكفار والمنافقين من جميع الوجوه بين في هذه الاية انه يجب اظهار البراءة عن امواتهم وان كانوا في نهاية القرب من الاسباب كالاب والام كما وجب البراءة عن احيائهم والمقصود منه بيان مقاطعتهم على اقصى الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول قال ابن عباس لما فتح الله تعالى مكة سال اي ابويه احدث به عهدا قيل امك فذهب الى قبرها ووقف دونه ثم قعد عند راسها وبكى فساله عمر وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت فقال قد اذن لي فيه فلما علمت ما هي فيه من عذاب الله واني لا اغني عنها شيئا بكيت رحمة لها والثاني روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة قال له الرسول صلى الله عليه وسلم يا عم قل لا اله الا الله احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فقال انا على ملة عبد المطلب اخرا فقال عليه السلم لاستغفرن لك ما لم انه عنه فنزلت هذه الاية وقوله انك لا تهدي من احببت قال الواحدي وقد استبعده الحسين بن الفضل لان هذه السورة من اخر القران نزولا ووفاة ابي طالب كانت بمكة في اول الاسلام واقول هذا الاستبعاد عندي مستبعد فاي باس بان يقال بان النبي عليه السلم استغفر لابي طالب من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الاية فان التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة فلعل المومنين كان يجوز لهم ان يستغفروا لابويهم من الكافرين وكان النبي صلى الله عليه وسلم ايضا يفعل ذلك ثم عند نزول هذه السورة منعهم الله منه فهذا غير مستبعد في الجملة الثالث روي عن علي انه سمع رجلا يستغفر لابويه المشركين قال فقلت له لا تستغفر لابويك وهما مشركان فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية الرابع روي ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم وقال كان ابي في الجاهلية يصل الرحم ويقري الضيف ويمنح من ماله فاين ابي فقال امات مشركا قال نعم قال في ضحضاح من النار فولى الرجل يبكي فدعاه عليه السلام فقال ان ابي واباك وابا ابرهيم في النار ان اباك لم يقل يوما اعوذ بالله من النار **المسئلة الثانية** قوله ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين يحتمل ان يكون المعنى ما ينبغي لهم ذلك فيكون كالوصف وان يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهي فالاول معناه ان النبوة والايمان يمنع من الاستغفار للمشركين والثاني معناه لا تستغفروا والامران متقاربان وسبب هذا المنع ما ذكره الله تعالى في قوله من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وايضا قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والمعنى انه تعالى لما اخبر عنهم انه يدخلهم النار فطلب الغفران لهم جار مجرى طلب ان يخلف الله وعده ووعيده وانه لا يجوز وايضا لما سبق قضاء الله بانه يعذبهم فلو طلب غفرانه لصاروا مردودين وذلك يوجب نقصان درجة النبي عليه السلم وحط مرتبته وايضا انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال عنهم انهم اصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب دخول الخلف في احد هذين النصين وانه لا يجوز وقد جوز ابو هاشم ان يسال العبد الله شيئا بعدما اخبر الله عنه انه لا يفعله واحتج بقوله اهل النار ربنا اخرجنا منها مع علمهم بانه تعالى لا يفعل ذلك وهذا في غاية البعد من وجوه الاول ان هذا مبني على مذهبه ان اهل الاخرة لا يجهلون ولا يكذبون وذلك ممنوع بل نص القران يبطله وهو قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم والثاني ان في حقهم يحسن ردعهم عن ذلك السوال واسكاتهم اما في حق الرسول عليه السلم فغير جائز لانه يوجب نقصان منصبه والثالث ان مثل هذا السوال الذي يعلم انه لا فائدة فيه اما ان يكون عبثا او معصية وكلاهما جائزان على اهل النار وغير جائزين على اكابر الانبياء عليهم السلم **المسئلة الثالثة** انه تعالى لما بين ان العلة المانعة من هذا الاستغفار هو انه تبين لهم انهم من اصحاب الجحيم وهذه العلة لا تختلف بان يكونوا من الاقارب او من الاباعد فلهذا السبب قال تعالى ولو كانوا اولي قربى وسبب النزول الذي حكيناه يقوي هذا الذي قلناه اما قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المقصود منه ان لا يتوهم انسان انه تعالى منع محمدا من بعض ما اذن لابرهيم فيه والثاني ان يقال انا ذكرنا في سبب اتصال هذه الاية بما قبلها المبالغة في ايجاب الانقطاع عن الكفار احيائهم وامواتهم ثم بين تعالى ان هذا الحكم غير مختص بدين محمد عليه السلم فتكون المبالغة في تقرير وجوب

المقاطعة والمباينة من الكفار اكمل واقوى الثالث انه تعالى وصف ابرهيم في هذه الاية بكونه حليما اي قليل الغضب
وبكونه اواها اي كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس والمقصود ان من كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه الى الاستغفار
لابيه شديدا وقيل ان ابرهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفا بالاواهية والحليمية منعه الله تعالى من الاستغفار لابيه
الكافر فلان يكون غيره ممنوعا من هذا المعنى كان اولى **المسألة الثانية** دل القران على ان ابرهيم استغفر
لابيه قال حكاية عنه في سورة مريم قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال ايضا لاستغفرن لك فثبت ان
الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا يدل على صدور هذا الذنب من ابرهيم عليه السلام واعلم انه تعالى اجاب عن هذا
الاشكال بقوله وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه وفيه قولان الاول ان يكون الواعد ابا ابرهيم
والمعنى ان اباه وعده ان يؤمن فكان ابرهيم عليه السلام يستغفر له لان يحصل هذا المعنى فلما تبين انه لا يؤمن وانه عدو لله تبرأ منه
وذلك ذلك الاستغفار الثاني ان يكون الواعد ابرهيم وذلك انه وعد اباه ان يستغفر رجاء اسلامه فلما تبين له انه عدو لله
تبرأ منه والدليل على صحة هذا التأويل قراءة الحسن وعدها اباه ومن الناس من ذكر في الجواب وجها اخر الاول
ان المراد من استغفار ابرهيم لابيه دعاؤه له الى الايمان والاسلام وكان يقول له امن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران
وكان يتضرع الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان الذي يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما اخبره الله تعالى بانه يموت
مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة والوجه الثاني في الجواب ان من الناس من حمل قوله ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا
للمشركين على صلاة الجنازة وبهذا الطريق فلا امتناع في الاستغفار للكافر لكون الفائدة في ذلك الاستغفار تخفيف
العقاب قالوا والدليل على ما ذكرناه انه تعالى منع من الصلاة على المنافقين وهو قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا
وفي هذه الاية عمم هذا الحكم ومنع من الصلاة على المشركين سواء كان منافقا او كان مظهرا لذلك الشرك وهذا قول
غريب **المسألة الثالثة** اختلفوا في السبب الذي به تبين لابرهيم ان اباه عدو لله فقال بعضهم
بالاصرار والموت وقال بعضهم بالاصرار وحده وقال اخرون لا يبعد ان الله تعالى عرفه ذلك بالوحي وعند ذلك
تبرأ منه فكأنه تعالى يقول لما تبين لابرهيم ان اباه عدو لله تبرأ منه فكونوا كذلك لاني امرتكم بمتابعة ابرهيم
في قوله واتبع ملة ابرهيم حنيفا واعلم انه تعالى لما ذكر حال ابرهيم في هذه الواقعة قال ان ابرهيم لاواه حليم
واعلم ان اشتقاق الاواه من قول الرجل عند شدة حزنه اوه والسبب فيه ان عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل
القلب ويشتد حرقه فالانسان يخرج ذلك النفس المحترق في القلب ليخف بعض ما به هذا هو الاصل في اشتقاق هذا
اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روي عن النبي عليه السلم انه قال الاواه الخاشع المتضرع وعن عمر انه سأل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الاواه فقال الدعاء وروي ان زينب تكلمت عند الرسول عليه السلم بما يتغير له لونه فانكر عمر
فقال عليه السلم دعها فانها اواهة فقيل يا رسول الله وما الاواهة قال الداعية الخاشعة المتضرعة فقيل يعني كون
ابرهيم عليه السلم اواها انه كلما ذكر لنفسه تقصيرا او ذكر له شيء من شدائد الاخرة كان يتأوه اشفاقا من ذلك واستعظاما
له وعن ابن عباس الاواه المؤمن بالحبشية واما وصفه بانه حليم فهو معلوم واعلم انه تعالى انما وصفه بهذين الوصفين
في هذا المقام لانه تعالى وصفه بشدة الرقة والشفقة والخوف والوجل ومن كان كذلك فانه تعظم رقته على ابيه واولاده
فبين تعالى انه مع هذه العادة تبرأ من ابيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له اصراره على الكفر فانتم بهذا المعنى اولى ولذلك وصفه
ايضا بانه حليم لان احد اسباب الحلم رقة القلب وشدة العطف لان المرء اذا كان حاله كذلك اشتد حلمه عند الغضب

قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون
ان الله بكل شيء عليم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير

في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين ان يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد
استغفروا للمشركين قبل نزول هذه الاية فانهم قبل نزول هذه الاية كانوا يستغفرون لابائهم وامهاتهم وسائر
اقاربهم ممن مات على الكفر فلما نزلت هذه الاية خافوا بسبب ما صدر عنهم قبل ذلك من الاستغفار للمشركين الذين
كانوا قد ماتوا قبل نزول هذه الاية ووقع الخوف في قلوب المؤمنين انه كيف يكون حالهم فازال الله تعالى ذلك الخوف
عنهم بهذه الاية وبين انه تعالى لا يؤاخذهم بعمل الا بعد ان يبين لهم انه يجب عليهم ان يتقوه ويحترزوا عنه فهذا وجه حسن
في النظم وقيل المراد ان من اول السورة الى هذا الموضع في بيان المنع من مخالطة الكفار والمنافقين ووجوب
مباينتهم والاحتراز عن موالاتهم فكأنه قيل ان الاله الرحيم الكريم كيف يليق به هذا التشديد في حق هؤلاء الكفار
والمنافقين فاجيب عنه بانه تعالى لا يؤاخذ قوما بالعقوبة بعد ان دعاهم الى الرشد حتى يبين لهم ما يجب عليهم ان
يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك وازاح العذر وازال العلة فله ان يؤاخذهم باشد انواع المؤاخذة والعقوبة وفي قوله

تعالى ليضل وجوه الاول انه اضله عن طريق الجنة اي صرفه عنه ومنعه من التوجه اليه والثاني قالت المعتزلة
المراد من هذا الاضلال الحكم عليهم بالضلال واحتجوا بقول الكميت وطائفة قد اكفروني بحبكم قال
ابو بكر الانباري هذا التأويل فاسد لان العرب اذا ارادوا ذلك المعنى قالوا ضلل يضلل واحتجاجهم ببيت الكميت باطل لانه
لا يلزم من قولنا اكفر في الحكم صحة قولنا اضل وليس كل موضع صح فيه فعل صح افعل الا ترى انه يجوز ان يقال كسره ولا
يجوز ان يقال اكسره اقل بل يجب فيه الرجوع الى السماع والوجه الثالث في تفسير الاية وما كان الله ليوقع الضلالة
في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الامر الذي به يستحق العقاب **المسألة الثانية** قالت
المعتزلة دلت الاية على انه تعالى لا يؤاخذ احدا الا بعد ان يتبين له كون ذلك الفعل قبيحا ومنهيا عنه وقرر ذلك بانه
عالم بكل المعلومات وهو قوله ان الله بكل شيء عليم وبانه قادر على كل الممكنات وهو قوله له ملك السموات والارض يحيي ويميت
وكان التقرير ان من كان عالما قادرا هكذا لم يكن محتاجا والعالم القادر الغني لا يفعل القبيح والعقاب قبل البيان
وازالة العذر قبيح فوجب ان لا يفعله الله تعالى فنظم الاية انما يصح اذا فسرنا بهذا الوجه وهذا يقتضي انه يقبح من الله
تعالى الابتداء بالعقاب وانتم لا تقولون به والجواب ان ما ذكرتموه يدل على انه تعالى لا يعاقب الا بعد
التبيين وازاحة العذر وازالة العلة وليس فيها دلالة على انه تعالى لو لم يفعل ذلك فيسقط ما ذكرتموه في هذا الباب
ثم قال تعالى له ما في السموات والارض يحيي ويميت وفي ذكر هذا المعنى هاهنا فوائد **احدها** انه تعالى
لما امر بالبراءة من الكفار بين انه ملك السموات والارض فاذا هو ناصركم فهم لا يقدرون على اضراركم وثانيها
ان القوم من المسلمين قالوا لما امرتنا بالانقطاع من الكفار فحينئذ لا يمكننا ان نختلط باباءنا واولادنا واخواننا
لانه ربما كان الكثير منهم كافرين والمراد انكم ان صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم فالاله الذي هو مالك للسموات
والارض والمحيي والمميت ناصركم فلا يضركم ان ينقطعوا عنكم وثالثها انه تعالى لما امر بهذه التكاليف الشاقة كأنه
قال وجب عليكم ان تنقادوا لحكمي وتكليفي لكوني الهكم ولكونكم عبيدا لي **قوله تعالى**

لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد
يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم انه بهم رءوف رحيم

اعلم انه تعالى لما استقصى في شرح
احوال غزوة تبوك وبين احوال المتخلفين عنها واطال القول في ذلك على الترتيب الذي لخصناه في هذا
التفسير عاد في هذه الاية الى شرح ما بقي من احكامها ومن بقية تلك الاحكام انه قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نوع زلة جارية مجرى ترك الاولى وصدر ايضا عن المؤمنين نوع زلة ثم انه تعالى انه تفضل عليهم وتاب عليهم في تلك الزلات
فقال لقد تاب الله على النبي وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** دلت الاخبار على ان هذا السفر كان
شاقا شديدا على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين على ما سيجيء شرحها وهذا يوجب الثناء فكيف يليق بها قوله
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والمؤمنين والجواب من وجوه الاول انه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم
شيء من باب ترك الافضل وهو المشار اليه بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وايضا لما اشتد الزمان في هذه
السفرة على المؤمنين على ما سيجيء شرحها فربما وقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك السفرة وربما وقع في خاطر بعضهم انا لسنا نقدر
على الفرار لست اقول عليه بل اقول وساوس كانت تقع في قلوبهم فالله تعالى بين في اخر هذه السورة انه بفضله عفا عنها
فقال لقد تاب الله على النبي والذين اتبعوه والوجه الثاني في الجواب ان طول عمر لا ينفك عن زلات وهفوات
اما من باب الصغائر واما من باب ترك الافضل لان النبي عليه السلم وسائر المؤمنين لما تحملوا مشاق هذا السفر ومتاعبه
وصبروا على تلك الشدائد والمحن اخبر الله تعالى ان تحمل تلك الشدائد صارت مكفرة لجميع الزلات التي صدرت عنهم في تلك طول
العمر وصارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالاخلاص عن كلها فلهذا السبب قال تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين
والذين اتبعوه والوجه الثالث في الجواب ان الزمان لما اشتد عليهم في ذلك السفر وكانت الوساوس تقع في قلوبهم
فكلما وقعت وسوسة في قلب واحد منهم تاب الى الله تعالى منها وتضرع الى الله في ازالتها عن قلبه فلكثرة اقدامهم على التوبة
بسبب خطرات تلك الوساوس قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين اتبعوه الوجه الرابع لا يبعد ان يكون قد صدر
عن اولئك الاقوام انواع من المعاصي الا انه تاب عليهم وعفا عنهم لاجل انهم تحملوا مشاق ذلك السفر ثم انه تعالى ضم ذكر
الرسول عليه السلم الى ذكرهم تنبيها على عظم مراتبهم في الدين وانهم قد بلغوا الى الدرجة التي لاجلها ضم الرسول عليه السلم
في قبول التوبة **المسألة الثانية** في المراد بساعة العسرة قولان الاول انها مختصة بغزوة تبوك
والمراد منها الزمان الذي صعب الامر عليهم جدا في ذلك السفر والعسرة تعذر الامر وصعوبته قال جابر حصلت عسرة
الظهر وعسرة الماء وعسرة الزاد اما عسرة الظهر فقال الحسن كان العشرة من المسلمين يخرجون على بعير يعتقبونه بينهم

واما العسرة الزاد فربما مص التمرة الواحدة جماعة يتناوبونها حتى لا يبقى من التمرة الا النواة وكان معهم شيء من شعير مسوس وكان احدهم اذا وضع اللقمة في فيه اخذ انفه من نتن اللقمة واما عسرة الماء فقال عمر خرجنا في قيظ شديد واصابنا فيه عطش شديد حتى ان الرجل لينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه واعلم ان هذه الغزوة تسمى غزوة العسرة ومن خرج فيها فهم جيش العسرة وجهزهم عثمان وغيره من الصحابة رضي الله عنهم والقول الثاني قال ابو مسلم يجوز ان يكون المراد من ساعة العسرة جميع الاحوال والاوقات الشديدة على الرسول عليه السلام وعلى المومنين فيدخل فيه غزاة الخندق وغيرها وقد ذكر الله تعالى بعضها في كتابه كقوله تعالى واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر وقوله لقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم الآية والمقصود منه وصف المهاجرين والانصار بانهم اتبعوا الرسول عليه السلام في الاوقات الشديدة والاحوال الصعبة وذلك يفيد نهاية المدح والتعظيم ثم قال تعالى من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم وفيه مباحث البحث الاول فاعل كاد يجوز ان يكون هو قوله قلوب والتقدير كاد قلوب فريق منهم تزيغ ويجوز ان يكون فيه ضمير الامر والشان والفعل والفاعل يفسر للامر والشان والمعنى كادوا لا يثبتون على اتباع الرسول عليه السلام في تلك الغزوة البحث الثاني قرا حمزة وحفص عن عاصم يزيغ بالياء لتقدم الفعل والباقون بالتاء لتانيث قلوب وفي قراءة عبد الله من بعد ما زاغت قلوب فريق منهم البحث الثالث كاد عند بعضهم يفيد المقاربة فقط وعند آخرين يفيد المقاربة مع عدم الوقوع فهذه التوبة المذكورة توبة عن تلك المقاربة واختلفوا في ذلك الذي زيغ في قلوبهم فقيل هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة ان يفارق الرسول عليه السلام لكنه صبر واحتسب فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم لما صبروا وثبتوا وندموا على ذلك الامر اليسير وقال آخرون بل كان ذلك لحديث النفس الذي يكون مقدمة للعزيمة فلما نالهم الشدة وقع ذلك في قلوبهم ومع ذلك تلافوا هذا اليسير خوفا منهم ان يكون معصية فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم فان قيل ذكر التوبة في اول الآية وفي آخرها فما الفائدة في التكرار قلنا فيه وجوه الاول انه تعالى ابتدا بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطييبا لقلوبهم ثم ذكر الذنب واردفه مرة اخرى بذكر التوبة والمقصود منه تعظيم شانهم والثاني انه تعالى اذا قيل على السلطان عن فلان ثم عفى عنه دل ذلك على ان ذلك العفو عفو متاكد بلغ الغاية القصوى في الكمال والقوة قال عليه السلام ان الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين مرة وهذا معنى قول ابن عباس في قوله ثم تاب عليهم يريد ازداد عنهم رضا والوجه الثالث انه قال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وهذا الترتيب يدل على ان المراد انه تاب عليهم من الوساوس التي كانت في قلوبهم في ساعة العسرة ثم انه تعالى زاد عليهم فقال من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم فهذه الزيادة افادت حصول وساوس قوية فلا جرم اتبعها تعالى بذكر التوبة مرة اخرى لئلا يبقى في خاطر احد شك في انهم مواخذون بتلك الوساوس ثم قال تعالى انه بهم رؤوف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما متقاربان ويشبه ان تكون الرافة عبارة عن السعي في ازالة الضرر والرحمة عبارة عن السعي في ايصال المنفعة وقيل احدهما للرحمة السابقة والاخرى المستقبلة

قوله تعالى وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت

وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** هذا معطوف على الآية الاولى والتقدير لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وعلى الذين خلفوا والفائدة في هذا العطف انا بينا ان من ضم ذكر توبته الى توبة النبي صلى الله عليه وسلم كان ذلك دليلا على تعظيمه واجلاله وهذا العطف يوجب ان يكون قبول توبة النبي عليه السلام وتوبة المهاجرين والانصار وذلك يوجب اجلالهم وكانوا مستحقين لذلك **المسألة الثانية** ان هؤلاء الثلاثة هم المذكورون في قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله واختلفوا في السبب الذي لاجله وصفوا بكونهم مخلفين وذكروا وجوها احدها انه ليس المراد ان هؤلاء امروا بالتخلف او حصل الرضا من الرسول عليه السلام بذلك بل هو كقولك لصاحبك اين خلفت فلانا فيقول بموضع كذا لا يريد به انه امره بالتخلف بل لعله قد نهاه عنه وانما يريد انه تخلف عنه وثانيها لا يمتنع كون هؤلاء الثلاثة كانوا على عزيمة الذهاب الى الغزو واذن الرسول لهم قدر ما يحصلوا الآلات والادوات فلما بقوا مدة ظهر التواني والكسل فصح ان يقال خلفهم الرسول وثالثها انه حكى قصة اقوام وهم المرادون بقوله وآخرون مرجون لامر الله فالمراد من كون هؤلاء مخلفين كونهم مرجين في قبول التوبة عن الطائفة الاولى قال كعب بن مالك وهو احد هؤلاء الثلاثة قوله تعالى في حقنا وعلى الثلاثة الذين خلفوا ليس من تخلفنا وانما هو تاخير رسول الله صلى الله عليه وسلم ايانا الى قوله وآخرون مرجون لامر الله **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ خلفوا اي خلفوا الغازين بالمدينة اي صاروا خلفا للذين ذهبوا الى الغزو والذين فسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرا جعفر الصادق خالفوا وقرا الاعمش وعلى الثلاثة المخلفين **المسألة الرابعة** هؤلاء الثلاثة هم كعب بن مالك الشاعر وهلال بن امية الذي نزلت فيه آية اللعان ومرارة بن الربيع وللناس في هذه القصة قولان الاول انهم ذهبوا خلف الرسول عليه السلام قال الحسن

كان لاحدهم ارض ثمنها مائة الف درهم فقال يا ارضاه ما خلفني عن رسول الله الا امرك اذهبي فانت في سبيل الله ولاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان للثاني اهل فقال يا اهلاه ما خلفني عن رسول الله الا امرك ولاكابدن المفاوز حتى اصل اليه وفعل والثالث ما كان له مال ولا اهل فقال ما لي سبب الا الضن بالحياة والله لاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله فلحقوا بالرسول عليه السلام فانزل الله تعالى وآخرون مرجون لامر الله والقول الثاني وهو قول الاكثرين انهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب حديثي فلما ابطات عنه في الخروج قال عليه السلام ما الذي حبس كعبا فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم واتيته وقلت ان كراعي وزادي كان حاضرا واحتبست بذنبي فاستغفر لي فابى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ثم انه عليه السلام نهى عن مجالسة هؤلاء الثلاثة وامر بمباينتهم حتى امر بذلك نساءهم فضاقت عليهم الارض بما رحبت وجاءت امراة هلال بن امية وقالت يا رسول الله لقد بكى حتى خفت على بصره حتى اذا مضى خمسون يوما انزل الله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين وانزل الله تعالى وعلى الثلاثة الذين خلفوا فعند ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حجرته وهو عند ام سلمة فقال الله اكبر لقد انزل الله عذر اصحابنا فلما صلى الفجر ذكر ذلك لاصحابه وبشرهم بان الله قد تاب عليهم فانطلقوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلا عليهم ما نزل فيهم فقال كعب توبتي الى الله ان اخرج مالي صدقة فقال لا قلت فنصفه قال لا قلت فثلثه قال نعم واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الثلاثة بصفات ثلاثة الصفة الاولى قوله حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت قال المفسرون معناه ان النبي عليه السلام اعرض عنهم ومنع المومنين من مكالمتهم وامر ازواجهم باعتزالهم وبقوا على هذه الحالة خمسين يوما وقيل اكثر ومعنى وضاقت عليهم الارض بما رحبت تقدم تفسيره في هذه السورة والصفة الثانية قوله وضاقت عليهم انفسهم والمراد ضيق صدورهم بسبب الهم والغم ومجانبة الاولياء والاحباب عنهم ونظر الناس اليهم بعين الاهانة والصفة الثالثة قوله وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ويقرب معناه من قوله عليه السلام في دعائه اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من عقوبتك واعوذ بك منك ومن الناس من قال معنى قوله وظنوا اي علموا كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا والدليل عليه انه تعالى ذكر هذا الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء ولا يكون كذلك الا ويكونون عالمين بانه لا ملجا من الله الا اليه قال آخرون لا يمتنع اجراء هذا اللفظ على ظاهره وتفسيره من وجهين الاول ان النبي عليه السلام قد امرهم على الوحي وهم ما كانوا قاطعين ان الله تعالى ينزل في شانهم قرآنا بل كانوا يجوزون ذلك والثاني هب انهم كانوا قاطعين بان الله ينزل الوحي ببراءتهم عن النفاق ولكنهم كانوا يجوزون ان تطول المدة فيتصبروا ولما وصفهم الله تعالى بهذه الصفات الثلاثة قال ثم تاب عليهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه لا بد ههنا من اضمار والتقدير حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ثم تاب عليهم وانما حسن هذا الحذف لانه تقدم ذكره في قوله ثم تاب عليهم لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار والذين معه وعلى الثلاثة الذين خلفوا فلما ذكره ههنا كان حسن حذفه في هذا الموضع فان قيل فعلى هذا التقدير يصير الكلام ثم تاب عليهم فما الفائدة في هذا التكرير قلنا هذا التكرير حسن للتاكيد كما ان السلطان اذا اراد ان يبالغ في تقرير العفو لبعض عبيده يقول عفوت عنك ثم عفوت عنك فان قيل فما معنى قوله ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول قال اصحابنا المقصود منه بيان ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فقوله ثم تاب عليهم يدل على ان التوبة فعل الله تعالى وقوله ليتوبوا يدل على انها فعل العبد فهذا صريح قولنا ونظيره قوله فليضحكوا قليلا مع قوله وانه هو اضحك وقوله كما اخرجك ربك مع قوله اذ اخرجه الذين كفروا وقوله هو الذي يسيركم مع قوله قل سيروا والثاني ان المراد تاب الله عليهم في الماضي ليكون ذلك داعيا لهم الى التوبة في المستقبل والثالث اصل التوبة الرجوع فالمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمومنين وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك الرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي ليدوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب عليهم لينتفعوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النفعان لا يحصلان الا بعد توبة الله تعالى عليهم **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى عقلا قالوا لان شرائط التوبة في حق هؤلاء قد حصلت في اول الامر ثم انه عليه السلام ما قبلهم ولم يلتفت اليهم وتركهم مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا لما جاز ذلك اجاب الجبائي عنه بان قال ان تلك التوبة صارت مقبولة من اول الامر لكنه تعالى اراد تشديد التكليف عليهم لكيلا يتجرا احد على التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه عليه السلام عن كلامهم عقوبة بل كان على سبيل التشديد في التكليف قال القاضي وانما خص الرسول عليه السلام هؤلاء الثلاثة بهذا التشديد لانهم اذعنوا الحق واعترفوا بالذنب فالذي يجري عليهم وهذه حالهم يكون في الزجر ابلغ مما يجري على من يظهر العذر من المنافقين والجواب

اما تمسكهم بظاهر قوله تعالى ثم تاب عليهم وكلمة ثم في اللغة للتراخي يقتضي هذا اللفظ تأخر قبول التوبة فان حملتم ذلك على تأخير ابقاء هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة قلنا هذه صيغة تقبل للمستقبل ونحن نقيد العمر اصلا بالاجماع ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان الله هو التواب الرحيم اعلم ان ذكر الرحيم عقيب ذكر التواب يدل على ان قبول التوبة لاجل محض الرحمة والكرم لا لاجل الوجوب وذلك يقوي قولنا في انه لا يجب عقلا على الله تعالى قبول التوبة

قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين** اعلم انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين مع النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنها وجالسين مع المنافقين في البيوت وفي الاية مسائل

المسألة الاولى اعلم انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين وظاهر الامر للوجوب فوجب على المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل على الباطل وجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله كونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول عليه السلام فقط فكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد عليه السلام ان التكاليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث ما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي واما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امرهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطأ فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين وترتيب الحكم هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ حتى يكون المعصوم عن الخطأ مانعا لجائز الخطأ عن الخطأ وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو فلو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة حق وصواب فلا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك

المسألة الثانية الاية دالة على فضيلة الصدق وكمال درجته والذي يؤيد على ان الامر كذلك وجوه الاول روي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام وقال اني رجل اريد ان اومن بك الا اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم هذه الاشياء ولا طاقة لي على تركها فان قنعت مني بترك واحد منها امنت بك فقال عليه السلام اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند النبي عليه السلام عرضوا عليه الخمر فقال ان شربت وسألني الرسول عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاء ذلك الخاطر فتركه وكذا في السرقة فعاد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني عن الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل الثاني روي عن ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم والكذب فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترى انه يقال صدقت وبررت وكذبت وفجرت الثالث قيل في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء لانه لو لم يذكره لصار كاذبا في ادعاء اغواء الكل فكأنه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه

ابليس

ابليس فالمسلم اولى ان يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف الناس في ان المقتضي لقبحه ما هو فقال اصحابنا المقتضي لقبحه هو كونه مخلا لمصالح العالم ومصالح النفس وقالت المعتزلة المقتضي لقبحه هو كونه كذبا ودليلنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يعني لا تقبلوا قول الفاسق فربما كان كذبا فيتولد عن قبول ذلك الكذب فعل يصيرون نادمين عليه وذلك يدل على انه تعالى انما اوجب رد ما يجوز كونه كذبا لاحتمال كونه مفضيا الى ما يضاد المصالح فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاءه الى المفاسد واحتج القاضي على قوله بان من دفع الى طلب منفعة او دفع مضرة وامكنه الوصول الى ذلك بان يكذب وان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو امكنه ان يصل الى ذلك بصدقين لجاز ان يعدل عن الصدق الى الكذب من احدهما الى الاخر فلو كان الكذب يحسن لمنفعة وازالة مضرة لكان حاله حال الصدق ولما لم يكن كذلك علم انه لا يكون الا قبيحا ولانه لو جاز ان يحسن لوجب ان يجوز ان يأمر الله تعالى به اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يفعله الله تعالى اذا كان مصلحة وذلك يؤدي الى ان لا يوثق باخباره هذا ما ذكره في التفسير فيقال له في الجواب عن الاول ان الانسان لما تقرر عنده من اول عمره الى اخر عمره تقبيح الكذب لاجل كونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصورة خياله فتلك الصورة النادرة اذا اتفقت حكم عليها بحكم العادة الراسخة عليها بالقبح فلزم ضم كون الانسان خاليا عن هذه العادة وفرضتم استواء الصدق والكذب في الافضاء الى المطلوب فعلى هذا التقدير لا نسلم حصول الترجيح ويقال في الجواب عن حجته الثانية انكم تثبتون امتناع الكذب على الله تعالى بكونه قبيحا لكونه كذبا فلو اثبتم هذا المعنى بامتناع صدوره عن الله تعالى لزم الدور وهو باطل

قوله تعالى **ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله** اعلم انه تعالى لما امر بقوله كونوا مع الصادقين واوجب الكون في موافقة الرسول عليه السلام في جميع الغزوات والمشاهد اكد ذلك فنهى في هذه الاية عن التخلف عنه فقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار قاله ابن عباس وقيل بل هو يتناول جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة فان اللفظ عام والتخصيص تحكم وعلى القولين فليس لهم ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة حال ما يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحر والمشقة قوله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال رغبت بنفسي عن هذا الامر اي ترفعت عنه وتركته وانا ارغب بفلان عن هذا الامر اي ابخل به عليه ولا اتركه والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم ما يرضاه الرسول عليه السلام لنفسه واعلم ان ظاهر هذه الالفاظ وجوب الجهاد على كل هؤلاء الا انا نقول انما المرضى والضعفاء والعاجزون مخصوصون بدليل العقل وايضا فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا فقوله ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما الجهاد فهو واجب عن كل احد بعينه فقد دل الاجماع عليه فيكون مخصوصا من هذا العموم وبقي ما وراء هاتين الصورتين داخلا تحت هذا العموم وبقي ما وراها من الصورتين داخلا تحت هذا العموم واعلم انه تعالى لما منع من التخلف بين انه لا يصيبهم في ذلك السفر نوع من انواع المشقة الا وهو يوجب الثواب العظيم عند الله تعالى ثم انه تعالى ذكر امورا خمسة اولها قوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ وهو شدة العطش ولا نصب ومعناه الاعياء والتعب وثانيها قوله ولا مخمصة في سبيل الله يريد مجاعة شديدة يظهر بها ضمور البطن ومنه يقال فلان خميص البطن وثالثها قوله ولا يطؤون موطئا يغيظ الكفار اي لا يضع الانسان قدمه ولا يضع فرس حافره ولا يضع بعير خفه بحيث يصير ذلك سببا لغيظ الكفار قال ابن الاعرابي يقال غاظه وغيظه واغاظه بمعنى واحد اي اغضبه ورابعها قوله ولا ينالون من عدو نيلا اي اسرا وقتلا وهزيمة قليلا كان او كثيرا الا كتب لهم به عمل صالح اي الا كان ذلك قربة لهم عند الله ونقول دلت هذه الاية على ان من قصد طاعة الله كان قيامه وقعوده ومشيه وحركته وسكونه كلها حسنات مكتوبة عند الله وكذا القول في طرف المعصية فما اعظم بركة الطاعة وما اعظم شؤم المعصية واختلفوا فقال قتادة هذا الحكم من خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا غزا بنفسه فليس لاحد ان يتخلف عنه الا بعذر وقال ابن زيد هذا حين كان المسلمون قليلين فلما كثروا نسخها الله تعالى بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وقال عطية ما كان لهم ان يتخلفوا عن رسول الله اذا دعاهم وامرهم وهذا هو الصحيح انه تتعين الاجابة والطاعة لرسول الله اذا دعاهم وامرهم وهذا هو الصحيح انه تتعين الاجابة والطاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر وكذلك غيره من الولاة والائمة اذا ندبوا وعينوا الا انا لو سوغنا للمندوب ان يتقاعد ولا يختص بذلك بعض دون بعض لادى ذلك الى تعطيل الجهاد ثم قال ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة يريد تمرة فما فوقها وعلاقة سوط فما فوقها ولا يقطعون واديا والوادي كل منفرج بين جبال واكام يكون منفذا للسيل والجمع الاودية الا كتب لهم ذلك الانفاق وذلك المسير ثم قال تعالى ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وفيه وجهان الاول ان الاحسن من صفة فعلهم وفيها الواجب والمندوب دون المباح والثاني ان الاحسن صفة للجزاء اي يجزيهم جزاء هو احسن من اعمالهم واجل وافضل وهو الثواب

قوله تعالى

وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون في الآية مسائل **المسألة الاولى** ان هذه الآية يمكن ان تكون من بقية احكام الجهاد ويمكن ان يقال انه كلام مبتدأ لا تعلق لها بالجهاد اما الاحتمال الاول فنقل عن ابن عباس انه عليه السلم كان اذا خرج الى الغزو لم يتخلف عنه الا منافق او صاحب عذر فلما بالغ الله سبحانه في عيوب المنافقين في غزاة تبوك قال المؤمنون والله لا نتخلف عن شيء من الغزوات مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن سرية فلما قدم الرسول عليه السلم المدينة وامر السرايا الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت هذه الآية والمعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا باكلهم الى العدو والى الجهاد بل يجب ان يصيروا طائفتين تبقى طائفة في خدمة الرسول وتنفر طائفة اخرى الى الغزو وذلك لان الاسلام في ذلك الوقت كان محتاجا الى الغزو والجهاد وقهر الكفار وايضا كانت التكاليف تحدث والشرايع تنزل وكان بالمسلمين حاجة الى من يكون مقيما بحضرة الرسول عليه السلام ويتعلم تلك الشرايع ويحفظ تلك التكاليف ويبلغها الى الغائبين فثبت ان في ذلك الوقت كان الواجب انقسام اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قسمين احد القسمين ينفرون الى الغزو والجهاد والثاني يكونون مقيمين بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فالطائفة النافرة الى الغزو يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والطائفة المقيمة نائبين عن النافرين في التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان تكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لما لازموا خدمة الرسول عليه السلم وشاهدوا الوحي والتنزيل وكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم ما لا يعلمون من التكاليف والشرايع وبهذا التقدير فلا بد في الآية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة طائفة واقامت طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله تعالى عند ذلك العلم والاحتمال الثاني هو ان يقال التفقه صفة للطائفة النافرة وهذا قول الحسن ومعنى الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين فحينئذ يعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى خصهم بالنصر والتأييد وانه تعالى يريد اعلاء دين محمد عليه السلم وتقوية شريعته واذا رجعوا من ذلك النفر الى قومهم من الكفار انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والفتح والظفر لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والشك والنفاق وهذا القول ايضا محتمل وطعن القاضي في هذا القول قال لان هذا الجنس لا يعد تفقها في الدين ويمكن ان يجاب عنه بانهم اذا شاهدوا ان القوم القليل الذين ليس لهم سلاح ولا زاد يغلبون الجمع العظيم من الكفار الذين كثر زادهم وسلاحهم وقويت شوكتهم فحينئذ اذا انتبهوا لما هو المقصود وهو ان هذا الامر من الله تعالى وليس من البشر اذ لو كان من البشر لما غلب القليل الكثير ولما بقي هذا الدين في التزايد والتصاعد كل يوم فالتنبه لفهم هذه الدقائق واللطائف لا شك انه تفقه واما الاحتمال الثاني وهو ان يقال هذه الآية ليست من بقايا احكام الجهاد بل هو حكم مبتدأ مستقل بنفسه وتقريره ان يقال انه تعالى لما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان بالسفر بين ايضا عبادة التفقه من جهة الرسول عليه السلم وله تعلق بالسفر فقال وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين بل ذلك غير واجب وغير جائز وليس حاله كحال الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طائفة الى حضرة الرسول عليه السلم ليتفقهوا في الدين وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد وجوب الخروج الى حضرة الرسول عليه السلم للتفقه والتعلم فان قيل افتدل الآية على وجوب الخروج للتفقه في كل زمان قلنا متى عجز عن التفقه الا بالسفر وجب عليه السفر وفي زمان الرسول عليه السلم كان الامر كذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة بل كان يحدث كل يوم تكليف جديد وشرع حادث اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكن تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا انه لما كانت لفظ الآية دليلا على السفر لا جرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا في السفر **المسألة الثانية** في تفسير الالفاظ المذكورة في هذه الآية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل هلا وانما جاز ان يكون لولا بمعنى هلا لان هلا هو استفهام وعرض لانك اذا قلت للرجل هل تاكل هل تدخل فكانك عرضت ذلك عليه ولا وهو جحد فهلا مركب من امرين العرض والجحد فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت ثم قلت معه لا اي ما فعلته ففيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه حصل الاخلال بهذا الواجب وهكذا الكلام في لولا لانك لو قلت لولا دخلت علي ولو اكلت عندي فمعناه ايضا عرض واخبار عن سرورك به لو فعل وهكذا الكلام في لوما ومنه قوله لوما تاتينا بالملائكة فثبت ان لولا وهلا ولوما الفاظ متقاربة والمقصود من الكل الترغيب والتحضيض قوله فلولا نفر من كل فرقة طائفة اي فهلا فعلوا ذلك **المسألة الثالثة** هذه الآية حجة قوية في ان خبر الواحد حجة وقد اطنبنا في تقريره في كتاب المحصول من الاصول والذي نقوله هاهنا ان كل ثلاثة فرقة وقد اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة والخارج من الثلاثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان تكون الطائفة اما واحدا واما اثنين ثم انه تعالى اوجب العمل

با

باخبارهم لان قوله ولينذروا قومهم عبارة عن اخبارهم وهو قوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون خبر الواحد والاثنين حجة في الشرع قال القاضي هذه الآية لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطائفة قد تكون جماعة يقع بخبرها الحجة ولان قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول كما ان الشاهد الواحد يلزمه الشهادة وان لم يلزم القبول فلان الانذار يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به والجواب اما قوله الطائفة قد تكون جماعة فجوابه انا بينا ان كل ثلاثة فرقة فلما اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة لزم كون الطائفة اما اثنين او واحدا وذلك يبطل كون الطائفة جماعة يحصل العلم بخبرهم فان قالوا انه تعالى اوجب العمل بقول اولئك الطوائف ولعلهم بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قلنا انه تعالى اوجب على كل طائفة ان يرجعوا الى قومهم وذلك يقتضي رجوع كل طائفة الى قوم ثم انه تعالى اوجب العمل بقول تلك الطائفة وذلك يفيد المطلوب واما قوله ان قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول فنقول انا لا نتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله ولينذروا بل بقوله لعلهم يحذرون ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ان ذلك الانذار يقتضي ايجاب العمل على وفق ذلك الانذار وبهذا الجواب خرج الجواب عن سؤاله الثالث وهو قوله الانذار يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به **المسألة الرابعة** دلت الآية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط المستقيم لان الآية تدل على انه تعالى امرهم بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى اقوامهم انذروهم بالدين الحق واولئك يحذرون الجهل والمعصية ويرغبون في قبول الدين فكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على المنهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين

عن الحسن انه قال هذه الآية نزلت قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم صارت منسوخة بقوله قاتلوا المشركين كافة واما المحققون فانهم انكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم في ذلك الباب الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبدءوا من الاقرب فالاقرب منتقلا الى الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على هذا الترتيب قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وامر الغزوات وقع على هذا الترتيب لانه عليه السلم حارب قومه اولا ثم انتقل منهم الى غزو سائر العرب ثم انتقل منهم الى غزو الشام والصحابة لما فرغوا من امر الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكل دفعة واحدة متعذرة ولما تساوى الكل في وجوب القتال لما فيهم من الكفر والمحاربة وامتنع الجمع فوجب الترجيح والقرب مرجح ظاهر كما في الدعوة وكما في سائر المهمات الا ترى ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الابتداء بالحاضر اولى من الذهاب الى البلاد البعيدة لهذا المهم فوجب الابتداء بالاقرب والثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والالات والادوات اقل الثالث ان الفرقة المجاهدة اذا تجاوزوا من الاقرب الى الابعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع ان المجاورين لدار الاسلام اما ان يكونوا اقوياء او ضعفاء فان كانوا اقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام اشد واكثر من تعرض الكفار المتباعدين ولان الاقوى الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول عز الاسلام بسبب انكسارهم اقرب وايسر فكان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد منه واذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية احوالهم وبمقادير اسلحتهم وعدد عساكرهم الخامس [السادس] ان دار الاسلام واسعة فاذا اشتغل اهل كل بلد بقتال من يقرب منهم من الكفار كانت المؤنة اسهل وحصول المقصود ايسر السابع انه اذا اجتمع واجبان وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقرب سبب السهولة فوجب الابتداء بالاقرب والثامن انا بينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدأ في الدعوة بالاقرب فالاقرب وبالغزو بالاقرب فالاقرب وفي جميع المحدثات كذلك حتى ان الاعرابي الذي جلس على المائدة وكان يمد يده الى الجوانب البعيدة من تلك المائدة قال عليه السلام كل مما يليك فدلت هذه الوجوه على ان الابتداء بالاقرب فالاقرب واجب فان قيل ربما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد يقع في قلبه انه انما جاوز الاقرب لانه لا يقيم له وزنا قلنا ذلك احتمال واحد وما ذكرناه احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو اكثر مصلحة على ما هو اقل وهذا الذي قلناه انما قلنا اذا تعذر الجمع بين مقاتلة الاقرب والابعد اما اذا امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع فثبت ان بهذه الوجوه الآية غير منسوخة البتة واما قوله تعالى وليجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلاث لغات فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة كالسخطة وهذه الآية تدل على الامر بالتغليظ عليهم ونظيره قوله واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في صفة الصحابة اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار وللمفسرين عبارات في تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل شدة وقيل غيظا واعلم ان الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في احلال النقمة والفائدة فيها انها اقوى تاثيرا في الزجر والمنع عن القبيح ثم ان الامر في هذا الباب لا يكون

مطرد ابل قد يحتاج الى الرفق واللطف واخرى الى العنف ولهذا السبب قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم فقوله وليجدوا فيكم غلظة يدل على ان تقليل الغلظة كانه قيل لا بد وان يكونوا بحيث لو فتشوا عن اخلاقكم وطباعكم لوجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يصح فيمن اكثر احواله الرحمة والرأفة ومع ذلك فلا يخلو عن نوع غلظة واعلم ان هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل بالدعوة الى الدين وذلك اما باقامة الحجة والتنبيه واما بالقتال والجهاد فاما ان يحصل هذا التغليظ فيما يتصل بالبيع والشرا والمجالسة والمواكلة فلا ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين والمراد ان اقدامه على القتال والجهاد بسبب تقوى الله لا بسبب طلب المال والجاه فاذا راه قبل الاسلام احجم عن قتاله واذا راه مال عن قبول الجزية تركه واذا كثر العدو اخذ الغنايم على وفق حكم الله تعالى

قوله تعالى

وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون

اعلم انه تعالى لما ذكر مخازي المنافقين وذكر اعمالهم القبيحة فقال واذا ما انزلت سورة فمن المنافقين من يقول ايكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيت قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لعوام المسلمين لغرضهم صدهم عن الايمان وقال آخرون بل ذكروه على وجه الهزء والكل محتمل ولا يمكن حمله على الكل لانه حكاية حال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال انه حصل للمؤمنين بسبب نزول هذه السورة امران وحصل للكافرين ايضا امران اما الذي حصل للمؤمنين فالاول انها تزيدهم ايمانا اذ لا بد عند نزولها من ان يقروا بها ويعترفوا بانها حق من عند الله والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول سورة الانفال بالاستقصاء والثاني ما يحصل لهم من الاستبشار فمنهم من حمله على ثواب الاخرة ومنهم من حمله على ما يحصل في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك التكاليف الزائدة من حيث انه يتوسل بها الى مزيد في الثواب ثم ذكر للمنافقين امرين مقابلين للامرين المذكورين في المؤمنين فقال واما الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس اما العقايد الباطلة او الاخلاق المذمومة فان كان الاول كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة له قبل ذلك والان صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر الى كفر وان كان الثاني كان المراد انهم كانوا في الحسد والعداوة واستنباط وجوه الكفر المكر والكيد والان ازدادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد للاستبشار الذي حصل في المؤمنين فهذه الحالة اشد وافظع من الحالة الاولى وذلك لان الحالة الاولى عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه واحتج اصحابنا بقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم الا انه تعالى يصد عن الايمان ويصرف عنه قالوا انه تعالى كان عالما بان سماع هذه الاية يورث حصول الحسد والحقد في قلوبهم وان حصول ذلك الحسد يورث مزيد الكفر في قلوبهم اجابوا فقالوا نزول تلك السورة لا يوجب ذلك الكفر الزايد بدليل ان الاخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا فثبت ان تلك الرجاسة هم فعلوها من قبل انفسهم قلنا لا ندعي ان استماع هذه السورة سبب مستقل بترجيح جانب الكفر على جانب الايمان بل نقول استماع هذه السورة للنفس المخصوصة الموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة يوجب الكفر والدليل عليه ان الانسان الحسود لو اراد ازالة خلق الحسد عن نفسه لا يمكنه ذلك بل يمكنه ان يترك الافعال المشعرة بالحسد اما الحالة القلبية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن نفسه وكذا القول في جميع الاخلاق فاصل القدرة غير والفعل غير والخلق غير فان اصل القدرة حاصل للكل اما الاخلاق فالناس فيها متفاوتون والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب الدنيا الموصوفة باستيلاء حب الله تعالى والاخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا للازدياد ورغبته في الاخرة ونفرته عن الدنيا واما النفس الحريصة على الدنيا المنهمكة على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله تعالى والاخرة اذا سمعت هذه السورة المشتملة على الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازداد كفره على كفره فثبت ان انزال هذه السورة في حق هذا الكافر موجب لان يزيد رجسا على رجس فكان انزالها سعيا في تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على ما ذكرنا انه تعالى يصد الانسان ويمنعه عن الايمان والرشد ويلقيه في الغي والكفر وفي الاية مباحث البحث الاول ما في قوله واذا ما انزلت صلة مؤكدة البحث الثاني الاستبشار استدعاء البشارة لانه كلما تذكر تلك النعمة حصلت البشارة بواسطة تجديد ذلك التوحيد يطلب تجدد البشارة البحث الثالث قوله واما الذين في قلوبهم مرض يدل على ان الروح لها مرض فمرضها الكفر والاخلاق الذميمة وصحتها العلم والاخلاق الفاضلة

قوله تعالى

أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون

اعلم انه تعالى لما بين ان الذين في قلوبهم مرض يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الاخرة ثم انهم لا يتخلصون في كل عام مرة او مرتين من عذاب الدنيا وفيه مسايل

المسئلة الاولى

قرا حمزة اولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء خبرا عن المنافقين فعلى قراءة المخاطبة كان المعنى ان المؤمنين نبهوا على اعراض المنافقين عن النظر والتدبر ومن قراه على المغايبة كان

المعنى

المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة للاعتبار

المسئلة الثانية

قال الواحدي رحمه الله قوله اولا يرون هذه الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل في قوله الم تر ان الله انزل من السما ما المعنى انه انزل الله من السماء ما فكان كذا وكذا

المسئلة الثالثة

ذكروا في هذه الفتنة وجوها الاول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك المرض كما يتعظ المومن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله تعالى ويزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان عند الله الثاني قال مجاهد يفتنون بالقحط والجوع والثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى يامر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في السنة الناس باللعن والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا انفسهم للقتل واموالهم للنهب فايده الرابع قال مقاتل يفضحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم باظهار نفاقهم وكفرهم قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر الرسول بالطعن فكان جبريل عليه السلم ينزل عليه ويخبره بما قالوا فيه فكان يذكر تلك الحالة لهم ويوبخهم عليها ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينزجرون

قوله تعالى

وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون

اعلم ان هذا نوع آخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح فضائحهم وسمعوها تاذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا مخصوصا دالا على الطعن في تلك السورة والاستهزا بها وتحقير شانها ويحتمل ان لا يكون ذلك مختصا بالسورة المشتملة على فضائح المنافقين بل كانوا يستحقرون القران فكلما سمعوا سورة استهزوا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزو ثم قال تعالى هل يراكم من احد وهذا فيه وجوه الاول ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا ان يرى احد من المسلمين ذلك النظر وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يراكم من احد اي لو رآكم احد على هذا النظر والشكل لضركم جدا والثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة تاذوا من سماعها وارادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يراكم من احد يعني ان رآكم فلا تخرجوا وان كان ما رآكم احد فاخرجوا من المسجد لتتخلصوا عن هذا الايذا والثالث هل يراكم من احد عليكم ان تقولوا ان مجيئه يوجب علينا الخروج من المسجد ثم قال تعالى ثم انصرفوا عن استماع القران الى الطعن فيه وان يثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الاية وبين الاية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا قلنا تلك الاية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزو وبطلان القران ثم قال تعالى صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون واحتج اصحابنا على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح فيه قال ابن عباس عن كل رشد وخير وهدى وقال الحسن صرف الله قلوبهم وطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله تعالى قالت المعتزلة لو كان تعالى هو الذي صرفهم عن الايمان فكيف قال اني يصرفون وكيف عابهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الاية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم ولا انصراف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يامر انبياءه باقامة الحدود يجوز ان يامرهم بصرف الناس عن الايمان وتجويز ذلك يودي الى ان لا يوثق بما جاء به الرسول عليه السلام ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تعالى صرف قلوبهم بما اورثهم من الغم والكيد الثاني صرفهم عن الالطاف التي يختص بها من امن واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي يشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وحصول ذلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل هو من الله تعالى فالعبد انما يعزم على الكفر اذا حصل في قلبه داعي الكفر وذلك الحصول من الله تعالى فاذا حصل ذلك الداعي انصرف القلب من جانب الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من صرف القلب وهو كلام مقرر برهان قطعي وهو منطبق على هذا النص فبلغ في الوضوح الى اعلا الغايات ومما بقي من مباحث الاية ما نقل عن محمد بن اسحق انه قال لا تقولوا انصرفنا من الصلوة فان قوما انصرفوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلوة وكان المقصود منه ترك هذه اللفظة الواردة في الخبر فانه تعالى قال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله

قوله تعالى

لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم

فيه مسايل

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما امر رسوله عليه السلم ان يبلغ في هذه السورة الى الخلق تكاليف شاقة شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه بوجوه التوفيق والكرامة ختم هذه السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول منكم فكل ما يحصل له من العز والشرف في الدنيا فهو عايد اليكم وايضا فانه بحال يشق عليه ضرركم وتعظم رغبته في ايصال خير الدنيا والاخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق والاب الرحيم في حقكم والطبيب المشفق ربما اقدم على علاجات صعبة يعسر تحملها والاب الرحيم ربما اقدم على تاديبات شاقة الا انه لما عرف ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المعالجات المولمة متحملة وصارت تلك التاديبات جارية مجرى الاحسان

فكذا مهما الماعز فثم انه رسول حق من عند الله فاقبلوا منه هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بكل خير ثم قال للرسول عليه السلم فان لم يقبلوها بل اعرضوا عنها وتولوا فاتركهم ولا تلتفت اليهم وعول على الله وارجع في جميع امورك الى الله وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وهذه الخاتمة لهذه السورة جاءت في نهاية الحسن والكمال **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى وصف الرسول في هذه الاية بخمسة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله من انفسكم وفي تفسيره وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم كقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقوله انما انا بشر مثلكم والمقصود انه لو كان من جنس الملائكة لصعب الامر بسببه على الناس على ما مر تقريره في سورة الانعام والثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا وقد ولدت للنبي عليه السلم الجدات مضريها وربيعيها ويمانيها والمضريون والربيعيون هم العدنانية واليمانيون هم القحطانية ونظيره قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم والمقصود ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والرفعة في الدنيا فهو سبب لعزكم ولفخركم لانه منكم ومن انفسكم والثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يخدمونهم ويقومون باصلاح مهماتهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه مجدين في خدمة اسلافه واباءه فلم تتكاسلون في خدمته مع انه لا نسبة له في الشرف والرفعة الى اسلافه والرابع ان المقصود من ذكر هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم تعرفونه بالصدق والامانة والعفاف والصيانة وتعرفون كونه حريصا على دفع الافات عنكم وايصال الخيرات اليكم وارسال من هذه حالته وصفته يكون من اعظم نعم الله تعالى عليكم وقرئ من انفسكم اي من اشرفكم وافضلكم وقيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة وعائشة رضي الله عنهما

الصفة الثانية قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم واعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة هي الغلبة والشدة فاذا وصلت مشقة الى الانسان عرف انه كان عاجزا عن دفعها اذ لو قدر على دفعها لما قصر في ذلك الدفع فحيث لم يدفعها علم انه كان عاجزا عن دفعها والحاكانت غالبة على الانسان فلهذا السبب اذا اشتد على الانسان شيء قال عز على هذا واما العنت فيقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة وشدة لا يمكنه الخروج منها ومنه قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقال الفراء ما في قوله ما عنتم في موضع رفع والمعنى عزيز عليه عنتكم اي يشق عليه مكروهكم واولى المكاره بالدفع مكروه عقاب الله تعالى وهو انما ارسل ليدفع هذا المكروه الصفة الثالثة قوله حريص عليكم والحريص يمتنع ان يكون متعلقا بذواتهم بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم في الدنيا والاخرة واعلم ان على هذا التقدير يكون قوله عزيز عليه ما عنتم معناه شديدة شفقته عن وصول شيء من افات الدنيا والاخرة اليكم وبهذا التقدير لا يحصل التكرار وقال الفراء الحريص الشحيح ومعناه انه شحيح عليكم ان تدخلوا النار وهذا بعيد لانه يوجب التكرار الكلام الخالي عن الفائدة الصفة الرابعة والخامسة قوله بالمؤمنين رؤف رحيم قال ابن عباس سماه الله تعالى باسمين من اسمائه بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول كيف يكون كذلك وقد كلفهم في هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة التي لا يقدر على تحملها الا الموفق من عند الله تعالى قلنا قد ضربنا لهذا المعنى مثلا الطبيب الحاذق والاب المشفق والمعنى انه انما فعل بهم ذلك ليتخلصوا من العقاب المؤبد ويفوزوا بالثواب المؤبد السؤال الثاني لما قال عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهذا النسق يوجب ان يقال رؤف رحيم بالمؤمنين فلم ترك هذا النسق وقال بالمؤمنين رؤف رحيم الجواب ان قوله بالمؤمنين رؤف رحيم يفيد الحصر بمعنى انه لا رأفة ولا رحمة له الا بالمؤمنين فاما الكافرون فليس له عليهم رأفة ورحمة وهذا كالمتمم لقدر ما اورده في هذه السورة من التغليظ كانه يقول اني وان بالغت في هذه السورة في التغليظ الا ان ذلك التغليظ على الكافرين والمنافقين واما رحمتي ورأفتي فمخصوصة بالمؤمنين فقط فلهذه الدقيقة عدل عن ذلك النسق ۵

قوله تعالى فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم

اما قوله فان تولوا فيريد المشركين والمنافقين ثم قيل تولوا اي اعرضوا عنك وقيل تولوا عن طاعة الله تعالى وتصديق الرسول عليه السلم وقيل تولوا عن قبول التكاليف الشاقة المذكورة في هذه السورة وقيل تولوا عن نصرتك في الجهاد واعلم ان المقصود من هذه الاية بيان ان الكفار لو اعرضوا ولم يقبلوا هذه التكاليف لم يدخل في قلب الرسول حزن ولا اسف لان الله تعالى حسبه وكافيه في نصره على الاعداء وفي ايصاله الى مقامات الالاء والنعماء لا اله الا هو واذا كان هو الذي ارسلني بهذا لا اله الا هو وحيث ان لا يكون لا بد لشيء من الممكنات ولا محدث لشيء من المحدثات الا هو واذا كان هو الذي ارسلني بهذه الرسالة وامرني بهذا التبليغ كانت النصرة عليه والمعونة مرتقبة منه ثم قال عليه توكلت وهو يفيد الحصر اي لا اتوكل الا عليه وهو رب العرش العظيم والسبب في تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الاثار اعظم واكرم كان ظهور جلالة المؤثر في العقل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام هو العرش كان المقصود من ذكره تعظيم جلال الله سبحانه

وتعالى فان قالوا العرش غير محسوس فلا نعرف وجوده الا بعد ثبوت الشريعة فكيف يمكن ذكره في معرض شرح عظمة الله تعالى قلنا وجود العرش امر مشهور والكفار سمعوه من اليهود والنصارى ولا يبعد ايضا انهم كانوا قد سمعوه من اسلافهم ومن الناس من قرا قوله العظيم بالرفع ليكون صفة للرب سبحانه قال ابو بكر الاصم وهذه القراءة اعجب الي لان جعل العظيم صفة لله تعالى اولى من جعله صفة للعرش وايضا فان جعلناه صفة للعرش كان المراد من كونه عظيما كبر جسمه وعظم حجمه واتساع جوانبه على ما هو مذكور في الاخبار وان جعلناه صفة لله سبحانه وتعالى كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقديس عن الجسمية والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان يتمثل في الاوهام او تصل اليه الافهام وقال الحسن هاتان الايتان احدث ما انزل الله تعالى من القران وما انزل بعدهما قران وقال ابي بن كعب اخر القران عهدا بالله هاتان الايتان وهو قول سعيد بن جبير ومنهم من يقول اخر ما نزل من القران قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ونقل عن حذيفة انه قال انتم تسمون هذه السورة بالتوبة وهي سورة العذاب ما تركت احدا الا نالت منه والله ما تقرون ربعها واعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان ذلك دليلا على تطرق الزيادة والنقصان الى القرآن وذلك يخرجه عن كونه حجة ولا خفاء ان القول به باطل والله سبحانه اعلم بمراده

سورة يونس عليه السلام مائة وتسع ايات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت ۵

عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هذه السورة مكية الا قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين فانها مدنية نزلت في اليهود **قوله تعالى** الر وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وعاصم الر بفتح الراء على التفخيم وقرا ابو عمرو وحمزة والكسائي ويحيى عن ابي بكر بكسر الراء على الامالة وروي عن نافع وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر واعلم ان كلها لغات صحيحة قال الواحدي الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات نحو ما ولا لان الفاتها ليست منقلبة عن الياء واما من امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة فقصد بذكر الامالة التنبيه على انها اسماء لا حروف **المسألة الثانية** اتفقوا على ان الر وحدها ليست اية واتفقوا على ان قوله طه وحدها اية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الاي التي بعده بخلاف قوله طه فانه يشاكل مقاطع الاي التي بعده **المسألة الثالثة** الكلام المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في اول سورة البقرة الا انا نذكرها هنا بعض ما قيل قال ابن عباس الر معناه انا الله ارى وقيل انا الرب لا رب غيري وقيل الر وحم ون اسم الرحمن **قوله تعالى** تلك ايات الكتاب الحكيم فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تلك يحتمل ان يكون اشارة الى ما في هذه السورة من الايات ويحتمل ان يكون اشارة الى ما تقدم هذه السورة من ايات القران وايضا الكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه هو القران ويحتمل ان يكون المراد منه غير القران وهو الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى الذي منه نسخ كل كتاب كما قال تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون وقال تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ وقال وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وقال يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واذا عرفت ما ذكرنا من الاحتمالات فنقول حصل هاهنا وجوه اربعة من الاحتمالات الاول ان يقال المراد من لفظة تلك الاشارة الى الايات الموجودة في هذه السورة فكان التقدير تلك الايات هي ايات الكتاب الحكيم الذي هو القران وذلك لانه تعالى وعد رسوله عليه السلم ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء ولا يغيره كرور الدهر فالتقدير ان تلك الايات الحاصلة في سورة الر هي ايات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحوه الماء الثاني ان يقال المراد ان تلك الايات الموجودة في هذه السورة هي ايات الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى واعلم ان على هذين القولين تكون الاشارة بقوله تلك الى ايات هذه السورة وفيه اشكال وهو ان تلك يشار بها الى الغائب وايات هذه السورة حاضرة فكيف يحسن ان يشار اليها بلفظ تلك واعلم ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق في تفسير قوله الم ذلك الكتاب الاحتمال الثالث والرابع ان يقال لفظ تلك اشارة الى ما تقدم هذه السورة من ايات القران والمراد انها هي ايات القران الحكيم والمراد انها هي ايات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى وفي الاية قولان اخران احدهما ان يكون المراد من الكتاب الحكيم التورية والانجيل والتقدير ان الايات المذكورة في هذه السورة هي الايات المذكورة في التورية والانجيل والمعنى ان القصص المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التورية والانجيل مع ان محمدا عليه السلم ما كان عالما بالتورية والانجيل فحصول هذه الموافقة لا يمكن الا اذا خصه الله تعالى بانزال الوحي عليه والثاني وهو قول ابي مسلم ان قوله الر اشارة الى حروف التهجي فقوله الر تلك ايات الكتاب يعني هذه الحروف هي الاشياء التي جعلت ايات وعلامات

لهذا الكتاب الذي به وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز والا لكان اختصاصه بهذا النظم دون سائر الناس القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا **المسئلة الثانية** في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه الاول ان الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة الثاني ان يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به قال الاعشى

وغريبة تأتي الملوك حكيمة ... قد قلتها ليقال من ذا قالها

الثالث قال الاكثرون الحكيم بمعنى الحاكم فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات ليتميز حقها عن باطلها وفي الافعال ليتميز صوابها عن خطئها وكالحاكم على ان محمدا صادق في دعوى النبوة لان المعجزة الكبرى لرسولنا عليه السلام ليست الا القرآن الرابع ان الحكيم بمعنى المحكم والاحكام معناه المنع من الفساد فيكون المراد منه انه لا تمحوه الماء ولا تحرقه النار ولا تغيره الدهور والمراد منه براءته عن الكذب والتناقض الخامس قال الحسن وصف الكتاب بالحكيم لانه تعالى حكم فيه بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وحكم فيه بالجنة لمن اطاعه وبالنار لمن عصاه فعلى هذا الحكيم يكون معناه المحكوم فيه السادس ان الحكيم في اصل اللغة عبارة عن الذي يفعل الحكمة والصواب فكان وصف القرآن به مجازا ووجه المجاز هو انه يدل على الحكمة والصواب فمن حيث انه يدل على هذه المعاني صار كانه هو الحكيم في نفسه

قوله تعالى أكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم الآية

في الآية مسائل **المسئلة الاولى** ان الكفار تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالرسالة والوحي فانكر الله تعالى عليهم ذلك التعجب اما بيان كون الكفار تعجبوا من هذا التخصيص فمن وجوه الاول قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على آلهتكم ان هذا لشيء يراد واذا بلغوا في الجهالة الى ان تعجبوا من كون الاله تعالى واحدا لم يبعد ايضا ان يتعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالوحي والرسالة والثاني ان اهل مكة كانوا يقولون ان الله تعالى ما وجد رسولا الى خلقه الا يتيم ابي طالب الثالث انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وبالجملة فهذا التعجب يحتمل وجهين احدهما ان يتعجبوا من ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكي عن الكفار انهم قالوا أبعث الله بشرا رسولا والثاني انهم ما تعجبوا من ذلك بل تعجبوا من تخصيص محمد عليه السلام بالوحي والنبوة مع كونه فقيرا يتيما فهذا بيان ان الكفار تعجبوا من ذلك واما بيان ان الله تعالى انكر عليهم هذا التعجب فهو قوله في هذه الآية أكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس فقوله أكان للناس عجبا لفظه لفظ الاستفهام ومعناه الانكار لئلا يكون ذلك عجبا وانما وجب انكار هذا التعجب لوجوه الاول انه تعالى مالك الخلق وملك لهم والمالك والملك هو الذي له الامر والنهي والاذن والمنع ولا بد من ايصال تلك التكاليف الى اولئك المكلفين بواسطة بعض العباد واذا كان الامر كذلك كان ارسال الرسول امرا غير ممتنع بل كان مجوزا في العقول الثاني انه تعالى خلق الخلق للاشتغال بالعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ثم انه تعالى اكمل عقولهم ومكنهم من الخير والشر ثم علم تعالى ان عباده لا يشتغلون بما كلفوا به الا اذا ارسل اليهم رسولا ومنبها فعند هذا يجب بحسب الفضل والكرم والرحمة ان يرسل اليهم ذلك الرسول واذا كان ذلك واجبا فكيف يتعجب منه الثالث ان ارسال الرسل امر ما اخلى الله تعالى شيئا من ازمنة وجود المكلفين منه كما قال وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فكيف يتعجب منه مع انه قد سبقه النظير ويؤكده قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه وسائر قصص الانبياء **الرابع** انه تعالى انما ارسل اليهم رجلا عرفوا نسبه وعرفوا كونه امينا بعيدا عن انواع التهم والاكاذيب ملازما للصدق والعفاف ثم انه امي لم يخالط اهل الاديان وما قرأ كتابا اصلا البتة ثم انه مع ذلك يتلوا عليهم اقاصيصهم ويخبرهم عن وقائعهم وذلك يدل على كونه صادقا مصدقا من عند الله ويزيل التعجب وهو المراد من قوله هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم وقال وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الخامس ان مثل هذا التعجب كان موجودا عند بعثة كل رسول كما في قوله والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السادس ان هذا التعجب اما ان يكون من ارسال الله تعالى رسولا من البشر او سلموا انه لا تعجب في ذلك وانما تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالوحي والرسالة اما الاول فبعيد لان العقل شاهد بان مع حصول التكليف لا بد من منبه ورسول يعرفهم تمام ما يحتاجون اليه في اديانهم كالعبادات وغيرها واذا ثبت هذا فنقول الاولى ان يبعث اليهم من كان من جنسهم ليكون سكونهم اليه اكمل والفهم به اقوى كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا واما الثاني فبعيد لان محمدا عليه السلام كان موصوفا بصفات الخير والتقوى والامانة وما كانوا يعيبونه الا بكونه يتيما فقيرا وهذا في غاية البعد لان الله تعالى غني عن العالمين فلا ينبغي ان يكون الفقر

سببا

سببا لنقصان الحال عنده ولا يكون الغنى سببا لكمال الحال عنده كما قال تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى فثبت ان تعجب الكفار من تخصيص الله تعالى محمدا بالوحي والرسالة كلام فاسد **المسئلة الثانية** الهمزة في قوله اكان لانكار التعجب ولاجل التعجيب من هذا التعجب وان اوحينا اسم كان وعجبا خبره وقرأ ابن مسعود عجب فجعله اسما وهو نكرة وان اوحينا خبره وهو معرفة كقوله يكون مزاجها عسل وماء والاجود ان يكون كان تامة وان اوحينا بدلا من عجب **المسئلة الثالثة** انه تعالى قال أكان للناس عجبا ولم يقل اكان عند الناس عجبا والفرق ان قوله اكان للناس عجبا معناه انهم جعلوه لانفسهم اعجوبة يتعجبون منها ونصبوه وعينوه لتوجيه الطعن والاستهزاء والتعجب اليه وليس في قوله اكان عند الناس عجبا هذا المعنى **المسئلة الرابعة** ان مع الفعل في قولنا ان اوحينا اليه في تقدير المصدر وهو اسم كان وخبره هو قوله عجبا وانما تقدم الخبر على المبتدأ ههنا لانهم يقدمون الاهم والمقصود بالانكار في هذه الآية انما هو تعجبهم واما ان في قوله ان انذر الناس فمفسرة لان الايحاء فيه معنى القول ويجوز ان تكون مخففة من الثقيلة واصله انه انذر الناس على معنى ان الشأن قولنا انذر الناس **المسئلة الخامسة** انه تعالى لما بين انه اوحى الى رسوله بين بعده تفصيل ما اوحى اليه وهو الانذار والتبشير اما الانذار فللكفار والفساق ليرتدعوا بسبب ذلك الانذار عن فعل ما لا ينبغي واما التبشير فلاهل الطاعة لتقوى رغبتهم فيها وانما قدم الانذار على التبشير لان التخلية مقدمة على التحلية وازالة ما لا ينبغي مقدم في الرتبة على فعل ما ينبغي **المسئلة السادسة** قوله قدم صدق وفيه اقوال لاهل اللغة واقوال للمفسرين اما اقوال اهل اللغة فقد نقل الواحدي في البسيط منها وجوها قال الليث القدم السابقة والمعنى انه قد سبق لهم عند الله خير قال ذو الرمة

وانت امرؤ من اهل بيت ذؤابة ... لهم قدم معروفة ومفاخر

وقال احمد بن يحيى القدم كل ما قدمت من خير وقال ابن الانباري القدم كناية عن العمل الذي يتقدم فيه ولا يقع فيه تأخر ولا ابطاء واعلم ان السبب في اطلاق لفظ القدم على هذه المعاني ان السعي والسبق لا يحصل الا بالقدم فسمي المسبب باسم السبب كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد فان قيل فما الفائدة في اضافة القدم الى الصدق في قوله قدم صدق قلنا الفائدة التنبيه على زيادة الفضل وانه من السوابق العظيمة وقال بعضهم المراد مقام صدق واما المفسرون فلهم اقوال فبعضهم حمل قدم صدق على الاعمال الصالحة وبعضهم حمله على الثواب ومنهم من حمله على شفاعة محمد عليه السلام واختار ابن الانباري هذا الثاني وانشد

صل لذي العرش واتخذ قدما ... ينجيك يوم العثار والزلل

المسئلة السابعة ان الكافرين لما جاءهم رسول منهم فانذرهم وبشرهم واتاهم من عند الله تعالى بما هو اللائق بحكمته وفضله قالوا متعجبين ان هذا لسحر مبين اي ان هذا الذي يدعي انه رسول هو ساحر والابتداء بقوله قال الكافرون على تقدير فلما انذرهم قال الكافرون هذا الشيء عجيب قال القفال واضمار هذا غير قليل في القرآن **المسئلة الثامنة** قرأ ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي ان هذا لساحر والمراد منه محمد والباقون لسحر والمراد به القرآن واعلم ان وصف الكفار القرآن بكونه سحرا يدل على عظم محل القرآن عندهم وكونه معجزا وانه تعذر عليهم في المعارضة فاحتاجوا الى هذا الكلام واعلم ان اقدامهم على وصف القرآن بكونه سحرا يحتمل ان يكون ذكروه في معرض الذم ويحتمل ان يكون ذكروه في معرض المدح فلهذا السبب اختلفوا فيه فقال بعضهم المراد به انه كلام مزخرف حسن الظاهر ولكنه باطل في الحقيقة ولا حاصل له وقال آخرون اراد به انه لكمال فصاحته وتعذر مثله جار مجرى السحر واعلم ان هذا الكلام لما كان في غاية الفساد لم يذكر جوابه وانما قلنا انه في غاية الفساد لانه صلى الله عليه وسلم كان منهم ونشأ بينهم وما غاب عنهم وما خالط احدا سواهم وما كانت مكة بلدة العلماء والاذكياء حتى يقال انه تعلم السحر او تعلم العلوم الكثيرة منهم فقدر على الاتيان بمثل هذا القرآن واذا كان الامر كذلك كان حمل القرآن على السحر كلاما في غاية الفساد فلهذا السبب ترك جوابه

قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش الآية

واعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم تعجبوا من الوحي والبعثة والرسالة ثم انه تعالى ازال ذلك التعجب بانه لا يبعد البتة في ان يبعث خالق الخلق اليهم رسولا يبشرهم على الاعمال الصالحة بالثواب وعلى الاعمال الباطلة الفاسدة بالعقاب كان هذا الجواب انما يتم ويكمل باثبات امرين احدهما اثبات ان لهذا العالم الها قاهرا قادرا نافذ الحكم بالامر والنهي والتكليف والثاني اثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة حتى يحصل الثواب والعقاب اللذان اخبر الانبياء عن حصولهما فلا جرم انه سبحانه ذكر في هذا الموضع ما يدل على تحقيق هذين المطلوبين واما الاول وهو اثبات الالهية فقوله تعالى ان ربكم الله

الذي خلق السموات والارض واما الثاني وهو اثبات المعاد والحشر والنشر فقوله اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا فثبت
ان هذا الترتيب في نهاية الحسن وغاية الكمال **المسألة الثانية** قد ذكرنا في هذا الكتاب وفي الكتب العقلية
ان الدليل الدال على وجود الصانع تعالى اما الامكان واما الحدوث وكلاهما اما في الذوات واما في الصفات فتكون
مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع اربعة وهي امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات
وهذه الاربعة معتبرة تارة في عالم العلوي وهو عالم السموات والكواكب وتارة في عالم السفلي والاغلب من الدلائل المذكورة
في الكتب الالهية التمسك بامكان الصفات وحدوثها تارة في احوال العالم العلوي وتارة في احوال العالم السفلي والمذكور في
هذا الموضع هو التمسك بامكان الاجرام العلوية في مقاديرها وصفاتها ونقرره من وجوه الاول ان اجرام الافلاك
لا شك انها مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى كان كذلك كانت لا محالة محتاجة الى الخالق والمقدر اما بيان المقام الاول
فهو ان اجرام الافلاك لا شك انها قابلة للقسمة الوهمية وقد دللنا في الكتب العقلية على ان كل ما كان قابلا للقسمة الوهمية
فانه يكون في نفسه مركبا من الاجزاء والابعاض ودللنا على ان الذي تقوله الفلاسفة من ان الجسم قابل للقسمة ولكنه يكون في نفسه
شيئا واحدا الا انه كلام فاسد باطل فثبت بما ذكرنا ان افلاك الاجرام مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واذا ثبت هذا وجب افتقارها
الى خالق ومقدر وذلك لانها لما تركبت فقد وقع بعض تلك الاجزاء في داخل ذلك الجرم وبعضها حصلت في سطحها وتلك
الاجزاء متساوية في الطبع والماهية والحقيقة والفلاسفة اقروا بصحة هذه المقدمة حيث قالوا انها بسائط
ويمنع كونها مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع واذا ثبت هذا فنقول حصول بعضها في الداخل وحصول بعضها في الخارج
امر ممكن الحصول جائز الثبوت يجوز ان ينقلب الظاهر باطنا والباطن ظاهرا واذا كان الامر كذلك وجب افتقار هذه
الاجزاء حال تركيبها الى مدبر وقاهر يخصص بعضها بالداخل وبعضها بالخارج فدل هذا على ان الافلاك مفتقرة في تركيبها
واشكالها وصفاتها الى مدبر قدير عليم حكيم الوجه الثاني في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله ان نقول
حركات هذه الافلاك لها بداية ومتى كان الامر كذلك افتقرت هذه الافلاك في حركاتها الى محرك ومدبر وقاهر اما المقام
الاول فالدليل على صحته ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال وهذه الماهية تقتضي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها
والازل ينافي المسبوقية بالغير فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا فثبت ان لحركات الافلاك اولا واذا ثبت هذا
وجب ان يقال هذه الاجرام الفلكية كانت معدومة في الازل وان كانت موجودة لكنها كانت واقفة وساكنة وما كانت متحركة
وعلى التقديرين فلحركاتها اول وبداية واما المقام الثاني وهو انه لما كان الامر كذلك وجب افتقارها الى مدبر قاهر
فالدليل عليه ان ابتداء هذه الاجرام بالحركة في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا بد وان يكون لتخصيص مخصص وترجيح مرجح وذلك
المرجح يمتنع ان يكون موجبا بالذات والا لحصلت تلك الحركة قبل ذلك الوقت لاجل ان موجب تلك الحركة كان حاصلا قبل ذلك
الوقت ولما بطل هذا ثبت ان ذلك المرجح قادر مختار وهو المطلوب الوجه الثالث في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله
المختار هو ان اجزاء الفلك حاصلا فيه لا في الفلك الآخر واجزاء الفلك الآخر حاصل فيه لا في الفلك الاول فاختصاص كل واحد منها
بتلك الاجزاء امر ممكن ولا بد له من مرجح ويعود التقرير الاول فيه فهذا تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية
وفي الاية سؤالات السؤال الاول ان كلمة الذي كلمة وضعت للاشارة الى شيء مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة
كما اذا قيل لك من زيد فتقول الذي ابوه منطلق فهذا التعريف انما يحسن لو كان ابوه منطلقا امرا معلوما عند السامع فههنا
لما قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام فهذا انما يحسن لو كان سبحانه وتعالى خالقا للسموات والارض
في ستة ايام امرا معلوما عند السامع والعرب لم يكونوا عالمين بذلك فكيف يحسن هذا التعريف وجوابه ان يقال
هذا الكلام مشهور عند اليهود والنصارى لانه مذكور في اول ما يزعمون انه هو التوراة ولما كان ذلك مشهورا عندهم والعرب
كانوا يخالطونهم فالظاهر انهم ايضا سمعوه فلهذا السبب حسن هذا التعريف السؤال الثاني ما الفائدة في بيان الايام
التي خلقها فيه والجواب انه تعالى قادر على خلق جميع العالم في اقل من لمح البصر والدليل عليه ان العالم مركب من
الاجزاء التي لا تتجزى والجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ايجاده الا دفعة لانا لو فرضنا ان ايجاده انما يحصل في زمان فذلك الزمان
منقسم لا محالة من آنات متعاقبة فهل حصل شيء من ذلك الايجاد في الآن الاول ام لم يحصل فان لم يحصل منه شيء في الآن الاول
فهو خارج عن مدة الايجاد وان حصل في ذلك الآن ايجاد شيء وحصل في الآن الثاني ايجاد شيء آخر فهما ان كانا جزئين من ذلك الجزء الذي
لا يتجزى فحينئذ يكون الجزء الذي لا يتجزى متجزيا وهو محال وان كان شيئا آخر فحينئذ يكون الجزء الذي لا يتجزى لا يمكن الا في آن واحد
دفعة واحدة وكذا القول في ايجاد جميع الاجزاء فثبت انه تعالى قادر على ايجاد جميع العالم دفعة واحدة ولا شك ايضا
انه تعالى قادر على ايجاده وتكوينه على التدريج واذا ثبت هذا فنقول ههنا مذهبان الاول قول اصحابنا
وهو انه يحسن منه كلما اراد ولا يعلل شيء من افعاله بشيء من الحكمة والمصالح وعلى هذا القول يسقط قول من يقول لم خلق

العالم

العالم في ستة ايام وما خلقه في لحظة واحدة لانا نقول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه فلا يعلل شيء من احكامه ولا شيء من
افعاله بعلة فسقط هذا السؤال الثاني قول المعتزلة وهو انهم يقولون يجب ان يكون افعاله تعالى مشتملة على المصلحة
والحكمة فعند هذا قال القاضي لا يبعد ان يكون خلق الله تعالى السموات والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار
في حق بعض المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم اجاب وقال اما المعتبر فهو انه لا بد
من مكلف او غير مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلقه للسموات والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار
في حق بعض المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم اجاب وقال اما المعتبر فهو انه لا بد
من مكلف او غير مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلقه السموات والارض او معهما والا لكان خلقهما عبثا فان قيل
فهلا جاز ان يخلقهما لاجل حيوان يخلقه من بعد قلنا انه تعالى لا يخاف الفوت فلا يجوز ان يقدم خلق ما لا ينتفع به احد لاجل
حيوان سيحدث بعد ذلك وانما يصح منا ذلك في مقدمات الامور لانا نخشى الفوت ونخاف العجز والقصور قال واذا
ثبت هذا فقد صح ما روي في الخبر ان خلق الملائكة والجن كان سابقا على خلق السموات والارض فان قيل اولئك الملائكة
لا بد لهم من مكان فقبل خلق السموات والارض لا مكان فكيف يمكن وجودهم بلا مكان قلنا الذي يقدر على تسكين
العرش والسموات والارض في امكنتها كيف يعجز عن تسكين اولئك الملائكة في احيازها بقدرته وحكمته واما وجه
الاعتبار في ذلك فهو انه لما حصل هناك معتبر لم يمتنع ان يكون اعتباره بما يشاهده حالا بعد حال اقوى والدليل عليه ان ما
حدث على هذا الوجه كانه يدل على انه صادر من فاعل حكيم واما المخلوق دفعة واحدة فانه لا يدل على ذلك والسؤال
الثالث فهل هذه الايام كايام الدنيا او كما روي عن ابن عباس انه قال انها ستة ايام من ايام الآخرة كل يوم منها الف
سنة مما تعدون والجواب قال القاضي الظاهر في ذلك انه تعريف لعباده مدة خلقه لها ولا يجوز ان يكون ذلك تعريفا
الا والمدة هذه الايام المعلومة ولقائل ان يقول لما وقع التعريف بالايام المذكورة في التوراة والانجيل وكان المذكور هناك
ايام الآخرة لا ايام الدنيا لم يكن ذلك قادحا في صحة التعريف السؤال الرابع هذه الايام انما تقدر بحسب طلوع الشمس وغروبها
وهذا المعنى مفقود قبل خلقها فكيف يعقل هذا التعريف والجواب التعريف يحصل بما انه لو وقع حدوث السموات
والارض في مدة لو حصل هناك افلاك دائرة وشمس وقمر لكانت تلك المدة مساوية لستة ايام ولقائل ان يقول فهذا يقتضي
حصول مدة قبل خلق العالم يحصل فيها حدوث العالم وذلك يوجب قدم المدة وجوابه ان تلك المدة غير موجودة بل هي
مفروضة موهومة والدليل عليه ان تلك المدة المعينة حادثة وحدوثها لا يحتاج الى مدة اخرى والا لزم اثبات ازمنة لا نهاية
لها وذلك محال فكل ما يقولونه في حدوث المدة فنحن نقول في حدوث العالم السؤال الخامس ان اليوم قد يراد به
اليوم مع ليلته وقد يراد به النهار وحده فالمراد بهذه الاية ايهما الجواب الغالب في اللغة انه يراد باليوم اليوم بليلته
المسألة الثانية اما قوله ثم استوى على العرش ففيه مباحث الاول ان هذا يوهم كونه
تعالى مستقرا على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في اول سورة طه ولكنا نكتفي ههنا بنكتة وجيزة فنقول هذه
الاية لا يمكن حملها على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول ان الاستواء على العرش معناه كونه معتمدا عليه مستقرا عليه
بحيث لولا العرش لسقط ونزل وذلك محال لان المسلمين اطبقوا على ان الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ ولا يقول
احد ان العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له والثاني ان قوله ثم استوى على العرش يدل على انه قبل ذلك ما كان مستويا
عليه وذلك يدل على انه تعالى يتغير من حال الى حال وكل من كان متغيرا كان محدثا وذلك بالاتفاق باطل الثالث انه لما حدث
الاستواء في هذا الوقت فهذا يقتضي انه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطربا متحركا وكل ذلك من صفات المحدثات
الرابع ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد ان خلق السموات والارض لان كلمة ثم تقتضي التراخي وذلك
يدل على انه تعالى كان قبل خلق العرش غنيا عن العرش فاذا خلق العرش امتنع ان ينقلب حقيقته وذاته من الاستغناء
الى الحاجة فوجب ان يبقى بعد خلق العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك امتنع ان يكون مستقرا على العرش فثبت بهذه الوجوه
ان هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في اثبات المكان والجهات
لله تعالى **المسألة الثالثة** اتفق المسلمون على ان فوق السموات جسما عظيما هو العرش اذا ثبت هذا
فنقول العرش المذكور في هذه الاية هل المراد منه ذلك العرش او غيره فيه قولان **القول الاول**
وهو الذي اختاره ابو مسلم الاصفهاني انه ليس المراد منه ذلك بل المراد من قوله ثم استوى على العرش انه لما خلق السموات والارض
سطحها ورفع سمكها فان كل بناء فانه يسمى عرشا وبانيه يسمى عارشا قال تعالى ومن الشجر ومما يعرشون
اي يبنون وقال في صفة القرية فهي خاوية على عروشها والمراد ان تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام
سقوفها وقال وكان عرشه على الماء اي بناؤه وانما ذكر الله تعالى ذلك لانه اعجب في القدرة فالباني يبني البناء متباعدا عن الماء

على الأرض الصلبة لئلا يتهدم والله تعالى بنى السموات والأرض على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلالته والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر والدليل عليه قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه قال أبو مسلم فثبت أن اللفظ محتمل لهذا الذي ذكرناه فنقول وجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء والدليل عليه هو أن الاستدلال على وجود الصانع تعالى وجب أن يحصل بشيء معلوم مشاهد والعرش الذي في السماء ليس كذلك وأما أجرام السموات والأرضين فهي مشاهدة محسوسة فكان الاستدلال بأحوالها على وجود الصانع الحكيم جائزا صوابا حسنا ثم قال ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى خلق السموات والأرض في ستة أيام إشارة إلى تخليق ذواتها وقوله ثم استوى على العرش يكون إشارة إلى تسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لمصالحها وعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله سبحانه وتعالى أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها فذكر أولا أنه بناها ثم ذكر ثانيا أنه رفع سمكها فسواها فكذلك ههنا ذكر بقوله خلق السموات والأرض أنه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله ثم استوى على العرش أنه قصد إلى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لها والقول الثاني وهو القول المشهور لجمهور المفسرين أن المراد من العرش المذكور فيها في هذه الآية الجسم العظيم الذي في السماء وهؤلاء قالوا إن قوله ثم استوى على العرش لا يمكن أن يكون معناه أنه تعالى خلق العرش بعد خلق السموات والأرضين بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى وكان عرشه على الماء وذلك يدل على أن تكوين العرش سابق على خلق السموات والأرضين بل يجب تفسير هذه الآية بوجه آخر وهو أن يكون المراد ثم يدبر الأمر وهو مستو على العرش والقول الثالث أن المراد من العرش الملك يقال فلان ثل عرشه إذا انتقض ملكه فقوله ثم استوى على العرش المراد أنه تعالى لما خلق السموات والأرض واستدارت الأفلاك والكواكب وجعل بسبب دورانها الفصول الأربعة والأحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات والحاصل أن العرش عبارة عن الملك وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته ووجود مخلوقاته إنما حصل بعد تخليق السموات والأرض لا جرم صح إدخال حرف ثم الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله أعلم بمراده **المسألة الرابعة** أما قوله يدبر الأمر فمعناه أنه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما يفعله المصيب في أفعاله الناظر في أدبار الأمور وعواقبها كيلا يدخل في الوجود ما لا ينبغي والمراد من الأمر الشأن يعني يدبر أحوال الخلق وأحوال ملكوت السموات والأرض فإن قيل ما موقع هذه الجملة قلنا قد دل بكونه خالقا للسموات والأرض في ستة أيام وبكونه مستويا على العرش على نهاية العظمة وغاية الجلالة ثم أتبعها بهذه الجملة ليدل على أنه لا يحدث في العالم العلوي ولا في العالم السفلي أمر من الأمور ولا حادث من الحوادث إلا بتدبيره وقضائه وحكمه فيصير ذلك دليلا على نهاية القدرة والحكمة والعلم والإحاطة والتدبير وأنه سبحانه مبدأ جميع الممكنات وإليه منتهى الحاجات وأما قوله تعالى ما من شفيع إلا من بعد إذنه ففيه قولان الأول وهو المشهور أن المراد منه أن تدبيره للأشياء وصنعه لها لا يكون بشفاعة شفيع وتدبير مدبر ولا يستجرئ أحد أن يشفع إليه في شيء إلا بعد إذنه لأنه تعالى أعلم بموضع الحكمة والصواب فلا يجوز لهم أن يسألوه ما لا يعلمون أنه صلاح وصواب فإن قيل كيف يليق ذكر الشفيع بصفة مبدأ الخلق وإنما يليق ذكره بأحوال القيامة والجواب من وجوه الأول ما ذكره الزجاج وهو أن الكفار الذين كانوا مخاطبين بهذه الآية كانوا يقولون إن الأصنام شفعاؤنا عند الله فالمراد منه الرد عليهم في هذا القول وهو كقوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا والوجه الثاني وهو يمكن أن يقال إنه تعالى لما بين كونه إلها للعالم مستقلا بالتصرف فيه من غير شريك ولا منازع بين أمر المبدأ بقوله يدبر الأمر وبين حال المعاد بقوله ما من شفيع إلا من بعد إذنه والوجه الثالث يمكن أيضا أن يقال إنه تعالى وضع تدبير الأمور في أول خلق العالم على أحسن الوجوه وأتقنها من رعاية المصالح مع أنه ما كان هناك شفيع يشفع في تحصيل المصالح فدل هذا على أن إله العالم ناظر لعباده محسن إليهم مريد للخير والراحة بهم ولا حاجة في كونه سبحانه كذلك إلى حضور شفيع يشفع فيه والقول الثاني في تفسير هذا الشفيع ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني فقال الشفيع ههنا هو الثاني وهو مأخوذ من الشفع الذي يخالف الوتر كما يقال الزوج والفرد فمعنى الآية خلق السموات والأرض وحده ولا حي معه ولا شريك يعينه ثم خلق الملائكة والجن والبشر وهو المراد من قوله إلا من بعد إذنه أي لم يحدث أحد ولم يدخل في الوجود إلا من بعد أن قال له كن حتى كان وحصل واعلم أنه تعالى لما بين هذه الدلائل وشرح هذه الأحوال ختمها بعد ذلك بقوله ذلكم الله ربكم فاعبدوه مبينا بذلك أن العبادة لا تصلح إلا له ومنبها على أنه سبحانه هو المستحق لجميع العبادات لأجل أنه هو المنعم بجميع النعم التي ذكرها ووصفها ثم قال بعده أفلا تذكرون دالا بذلك على وجوب التفكر في تلك الدلائل القاهرة الباهرة وذلك يدل على أن التفكر في مخلوقات الله والاستدلال بها على جلالته وعزته وعظمته أعلى المراتب وأكمل الدرجات **قوله تعالى إليه مرجعكم جميعا** اعلم أنه سبحانه

وتعالى لما ذكر الدلائل الدالة على إثبات المبدأ والمعاد أردفه بما يدل على صحة القول بالمعاد وفيه مسائل **المسألة الأولى** في إنكار الحشر والنشر ليس من العلوم البديهية بإلزام من الناس وهم جمهور أرباب الملل والأديان وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف فيه الثاني أنا إذا رجعنا إلى عقولنا السليمة وعرضنا عليها أن الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليها أيضا هذه القضية لم نجد هذه القضية في قوة الامتناع مثل القضية الأولى الثالث أنا إما أن نقول بثبوت النفس الناطقة أو لا نقول به فإن قلنا به فقد زال الإشكال بالكلية فإنه كما لا يمتنع تعلق هذه النفس بالبدن في المرة الأولى لم يمتنع تعلقها بالبدن مرة أخرى وإن أنكرنا القول بالنفس فالاحتمال أيضا قائم لأنه لا يبعد أن يقال إنه سبحانه يركب تلك الأجزاء المتفرقة تركيبا ثانيا ويخلق الإنسان الأول مرة أخرى والرابع أنه سبحانه ذكر أمثلة كثيرة دالة على إمكان الحشر والنشر ونحن نجمعها ههنا فالمثال الأول أنا نرى الأرض خاشعة وقت الخريف ونرى اليبس مستوليا عليها بسبب شدة الحر في الصيف ثم إنه تعالى ينزل المطر عليها وقت الربيع فتصير بعد ذلك متحلية بالأزهار العجيبة والأنوار الغريبة كما قال تعالى الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور وثانيها قوله تعالى وترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إلى قوله ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وثالثها قوله تعالى ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب والمراد كونه منبها على أمر المعاد ورابعها قوله ثم أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره كلا لما يقض ما أمره فلينظر الإنسان إلى طعامه وقال عليه السلام إذا رأيتم الربيع فأكثروا ذكر النشور ولم تحصل المشابهة بين الربيع وبين النشور إلا من الوجه الذي ذكرناه السؤال الثاني ما يجده كل واحد منا من نفسه من الزيادة والنمو بسبب السمن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال ثم إنه قد يعود إلى حالته الأولى بالسمن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال ثم إنه تعالى يعود إلى حالته الأولى بالسمن وإذا ثبت هذا فنقول ما جاز تكون بعضه لم يمتنع أيضا تكون كله ولما ثبت ذلك ظهر أن الإعادة غير ممتنعة وإليه الإشارة بقوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون يعني أنه سبحانه لما كان قادرا على إنشاء ذواتكم أولا ثم على إنشاء أجزائكم حال حياتكم ثانيا شيئا فشيئا من غير أن تكونوا عالمين بوقت حدوثه وبوقت نقصانه فوجب القطع أيضا بأنه لا يمتنع عليه سبحانه إعادتكم بعد البلى في القبور لحشر يوم القيامة المثال الثالث أنه تعالى لما كان قادرا على أن يخلقنا ابتداء من غير مثال سبق فلأن يكون قادرا على إيجادنا مرة أخرى مع سبق الإيجاد الأول كان أولى وهذا الكلام قرره تعالى في آيات كثيرة منها في هذه الآية وهو قوله إنه يبدأ الخلق ثم يعيده وثانيها قوله في سورة يس قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وثالثها قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ورابعها قوله تعالى أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد وخامسها قوله تعالى أيحسب الإنسان أن يترك سدى ألم يك نطفة من مني يمنى إلى قوله أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى وسادسها قوله تعالى يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب إلى قوله ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور فاستشهد تعالى في هذه الآية على صحة الحشر بأمور الأول أنه استدل بالخلق الأول على إمكان الخلق الثاني وهو قوله إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب كأنه تعالى يقول لما حصل الخلق الأول بانتقال هذه الأجسام من أحوال إلى أحوال أخرى فلم لا يجوز أن يحصل الخلق الثاني بعد تغيرات كثيرة واختلافات متعاقبة والثاني أنه تعالى شبهها بإحياء الأرض الميتة والثالث أنه تعالى هو الحق وإنما يكون كذلك لو كان كامل القدرة تام العلم والحكمة فهذه هي الوجوه المستنبطة من هذه الآية على إمكان صحة الحشر والنشر والآية السابعة في هذا الباب قوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديدا أو خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة المثال الرابع أنه تعالى لما قدر على تخليق ما هو أعظم من أبدان الناس فكيف يقال إنه لا يقدر على إعادتها فإن من كان العمل الأصعب عليه سهلا كان فلأن يكون العمل السهل الحقير عليه سهلا كان أولى وهذا المعنى مذكور في آيات كثيرة منها قوله تعالى أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم وثانيها قوله تعالى أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى ومنها قوله أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها المثال الخامس الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم على جواز الحشر والنشر فإن النوم أخو الموت واليقظة شبيهة بالحياة بعد الموت قال تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم ذكر عقيبه أمر الموت والبعث فقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق وقال في آية أخرى يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها إلى قوله إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمراد منه الاستدلال بحصول

هذه الاحوال على صحة البعث والحشر والنشر المناسب السادس ان الاحيا بعد الموت لا يستنكر الا من حيث انه تحصيل للضد بعد حصول الضد الان ذلك غير مستنكر في قدرة الله تعالى لانه لما جاز حصول الموت عقيب الحياة فكيف يستبعد حصول الحياة مرة اخرى بعد الموت فان حكم الضدين واحد وقال تعالى مقررا لهذا المعنى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين وايضا نجد النار مع حرها ويبسها يتولد من الشجر الاخضر مع برده ورطوبته فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فكذا ههنا فهذا جملة الكلام في بيان القول بالمعاد وحصول الحشر والنشر غير مستبعد في العقول **المسئلة الثانية** في اقامة الدلالة على ان المعاد حق واجب اعلم ان الامة فريقان منهم من يقول يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن الايلام والاضرار الا لمنافع اجل واعظم منها ومنهم من ينكر هذه القاعدة ويقول لا يجب على الله تعالى شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اما الفريق الاول فقد احتجوا على وجود المعاد من وجوه **الحجة الاولى** انه تعالى خلق الخلق واعطاهم عقولا بها يميزون بين الحسن والقبيح واعطاهم قدرا بها يقدرون على الخير والشر واذا ثبت هذا فمن الواجب في حكمة الله تعالى وعدله ان يمنع الخلق عن شتم الله وذكره بالسوء وان يمنعهم عن الجهل والكذب وايذاء انبيائه واوليائه والصالحين من خلقه ومن الواجب في حكمته ان يرغبهم في الطاعات والخيرات والحسنات فانه لو لم يمنع عن تلك القبائح ولم يرغب في هذه الخيرات قدح ذلك في كونه محسنا عادلا ناظرا لعباده ومن المعلوم ان الترغيب في الطاعات لا يمكن الا بربط الثواب بفعلها والزجر عن القبائح لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها وذلك الثواب المرغب فيه والعقاب المهدد به غير حاصل في دار الدنيا فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذا الثواب وهذا العقاب وهو المطلوب والا لزم كونه كاذبا وانه باطل وهذا هو المراد من الاية التي نحن فيها وهي قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في الترغيب في فعل الخيرات وفي الردع عن المنكرات ما اودع الله في العقول من تحسين الخيرات وتقبيح المنكرات ولا حاجة مع ذلك الى الوعد والوعيد سلمنا انه لا بد من الوعد والوعيد فلم لا يجوز ان يقال الغرض منه مجرد الترغيب والترهيب ليحصل به نظام العالم كما قال تعالى ذلك الذي يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون فاما ان يفعل تعالى ذلك فما الدليل عليه قوله لو لم يفعل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد لصار كلامه كذبا فنقول السم مخصصون انه عمومات القران لقيام الدلالة على جواز ذلك التخصيص فان كان هذا كذبا وجب فيما خصوه به من تلك التخصيصات ان يكون كذبا سلمنا انه لا بد وان يفعل الله تعالى ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الثواب والعقاب عبارة عما يصل الى الانسان من انواع الراحات واللذات ومن انواع الالام والاسقام واقسام الهموم والغموم والجواب عن السؤال الاول ان العقل وان كان يدعو الى فعل الخير وترك الشر الا ان الهوى والنفس يدعوانه الى الانهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الجسدانية واذا حصل هذا التعارض فلا بد من مرجح قوي ومعاضد كامل وما ذاك الا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل والترك والجواب عن السؤال الثاني انه اذا جوز الانسان حصول الكذب على الله تعالى فحينئذ لا يحصل من الوعد رغبة ولا من الوعيد رهبة لان السامع يجوز كونه كذبا والجواب عن السؤال الثالث ان العبد ما دام في حيوته في الدنيا فهو كالاجير المشتغل بالعمل والاجير حال اشتغاله بالعمل لا يجوز دفع الاجرة بتمامها اليه لانه اذا اخذها فانه لا يجتهد في العمل واما اذا كان محل اخذ الاجرة هو الدار الاخرة كان الاجتهاد في العمل اشد واكمل وايضا نرى في هذه الدنيا ان ازهد الناس واعلمهم مبتلى بانواع الغموم والهموم والاحزان واجهلهم وافسقهم في اعظم اللذات والمسرات فعلمنا ان دار الجزا يمتنع ان تكون هذه الدار فلا بد من دار اخرى ومن حيوة اخرى ليحصل فيها الجزاء **الحجة الثانية** ان صريح العقل يوجب في حكمة الحكيم ان يفرق بين المحسن وبين المسيء وان لا يجعل من كفر به وجحده بمنزلة من اطاعه ولما وجب اظهار هذه التفرقة فحصول هذه التفرقة اما ان يكون في دار الدنيا او في دار الاخرة والاول باطل لانا نرى الكفار والفساق في الدنيا في اعظم الراحات ونرى العلماء والزهاد بالضد منه ولهذا المعنى قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فثبت انه لا بد بعد هذه الدار من دار اخرى وهو المراد من الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط وهو المراد ايضا بقوله تعالى في سورة طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وبقوله تعالى في سورة ص ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار فان قيل ما انكرتم ان يقال انه تعالى لا يفصل بين المحسن وبين المسيء في الثواب والعقاب كما لم يفصل بينهما في حسن الصورة وفي كثرة المال والجواب ان هذا الذي ذكرتم مما يقوي دليلنا وانه ثبت في صريح العقل وجوب التفرقة وذل الحس على انه لم تحصل هذه التفرقة في الدنيا بل كان الامر على الضد منه فانا نرى العالم الزاهد في اشد البلاء ونرى الكافر والفاسق في اعظم النعم فعلمنا انه لا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا التفاوت وايضا لا يبعد ان يقال انه تعالى علم ان هذا الزاهد العابد لو اعطاه ما دفع الى الكافر الفاسق لطغى وبغى واثر الحيوة الدنيا وان ذلك الكافر الفاسق لو زاد عليه في التضييق لزاد في الشر واليه الاشارة بقوله تعالى

ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض **الحجة الثالثة** انه تعالى كلف عبيده بالعبودية فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلا بد وان يجعله فارغ البال منتظم الاحوال حتى يمكنه الاشتغال باداء تلك التكاليف والناس جبلوا على طلب اللذات وتحصيل الراحات لانفسهم فلو لم يكن لهم زاجر من خوف المعاد لكثر الهرج والمرج ولعظمت الفتن وحينئذ لا يتفرغ المكلف للاشتغال باداء العبادات فوجب القطع بحصول دار الثواب والعقاب لينتظم احوال العالم حتى يقدر المكلف على الاشتغال باداء العبودية فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في بقاء العالم مهابة الملوك وسياساتهم وايضا فالاوباش يعلمون انهم لو حكموا بحسن الهرج والمرج لانقلب الامر عليهم ولقدر غيرهم على قتلهم ومن اخذ اموالهم فلهذا المعنى يحترزون عن اثارة الفتن والجواب ان مجرد مهابة السلاطين لا يكفي في ذلك لان السلطان اما ان يكون قد بلغ في القدرة والقوة الى حيث لا يخاف من الرعية واما ان يكون خائفا منهم فان كان لا يخاف الرعية مع انه لا خوف له من العقاب فحينئذ يقدم على الظلم والايذاء على اقبح الوجوه لان الداعية النفسانية قائمة ولا رادع له في الدنيا ولا في الاخرة واما ان كان يخاف الرعية فحينئذ الرعية لا يخافون منه خوفا شديدا فلا يصير ذلك زاجرا لهم عن القبائح والظلم فثبت ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بالرغبة في المعاد والرهبة عنه **الحجة الرابعة** ان السلطان القاهر اذا كان له جمع من العبيد وكان بعضهم اقوياء وبعضهم ضعفاء وجب على ذلك السلطان ان كان رحيما ناظرا مشفقا عليهم ان ينصف المظلوم الضعيف من الظالم القادر القوي فان لم يفعل ذلك كان راضيا بذلك الظلم والرضا بالظلم لا يليق بالرحيم الناظر المحسن اذا ثبت هذا فنقول انه سبحانه سلطان قاهر قادر حكيم منزه عن الظلم والعبث فوجب ان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين وهذا الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لان المظلوم قد يبقى في غاية الذلة والمهانة والظالم يبقى في غاية العزة والقدرة فلا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا العدل وهذا الانصاف وهذه الحجة يصلح جعلها تفسيرا لهذه الاية التي نحن في تفسيرها فان قالوا انه تعالى لما اقدر الظالم على الظلم في هذه الدار ولم يعجزه عنه دل على كونه راضيا بذلك الظلم قلنا الاقدار على الظلم عين الاقدار على العدل والطاعة فلو لم يقدره تعالى على الظلم لكان قد اعجزه عن فعل الخيرات والطاعات وذلك لا يليق بالحكيم فوجب في العقل اقداره على الظلم والعدل ثم انه تعالى ينتقم للمظلوم من الظالم **الحجة الخامسة** انه تعالى خلق العالم وخلق كل من فيه من الناس فاما ان يقال انه تعالى خلقهم لا لمنفعة ولا لمصلحة او يقال انه تعالى خلقهم لمصلحة ومنفعة والاول لا يليق بالرحيم الكريم والثاني هو ان يقال انه خلقهم لمقصود ومصلحة وخير فذلك الخير والمصلحة اما ان يحصل في هذه الدنيا او في دار اخرى والاول باطل من وجهين الاول ان لذات هذا العالم جسمانية واللذات الجسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالم وازالة الالم امر عدمي وهذا العدم كان حاصلا حال كون كل واحد من الخلائق معدوما وحينئذ لا يبقى للتخليق فائدة والثاني ان لذات هذا العالم ممزوجة بالالام والمحن بل الدنيا طافحة بالشرور والافات والمحن والبليات واللذة فيها كالقطرة في البحر فعلمنا ان الدار التي تحصل فيها الى الخلق تلك الراحات المقصودة دار اخرى سوى دار الدنيا فان قالوا اليس انه تعالى يؤلم اهل النار باشد العذاب لا لاجل مصلحة وحكمة فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق الخلق في هذا العالم لا لمصلحة ولا لحكمة قلنا الفرق ان ذلك الضرر ضرر مستحق على اعمالهم الخبيثة واما الضرر الحاصل في الدنيا فغير مستحق فوجب ان يعقبه خيرات عظيمة ومنافع جابرة لتلك المضار السالفة والا لزم ان يكون الفاعل شريرا موذيا وذلك بنافي كونه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين **الحجة السادسة** لو لم يحصل للانسان معاد لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مضار الانسان في الدنيا اكثر من مضار جميع الحيوانات فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الالام والاسقام يكون فارغة البال طيبة النفس لانه ليس لها فكر وتامل اما الانسان فانه بسبب ما يحصل له من العقل يتفكر ابدا في الاحوال الماضية والاحوال المستقبلة فيحصل له بسبب اكثر الاحوال الماضية انواع من الحزن والاسف ويحصل بسبب اكثر الاحوال الاتية انواع من الخوف لانه لا يدري انه كيف تحدث الاحوال فثبت ان حصول العقل للانسان سبب لحصول المضار العظيمة في الدنيا والالام النفسانية الشديدة القوية واما اللذات الجسمانية فهي مشتركة بين الناس وبين سائر الحيوانات لان السرقين في مذاق الجعل طيب كما ان اللوزينج في مذاق الانسان طيب اذا ثبت هذا فنقول لو لم يحصل للانسان معاد به يكمل حالته وتظهر سعادته لوجب ان يكون كمال العقل سببا لمزيد الهموم والغموم والاحزان من غير جابر يجبره ومعلوم ان كل ما كان كذلك فانه يكون سببا لمزيد الخسة والدناءة والشقا والتعب الخالية عن المنفعة فثبت انه لولا حصول السعادة الاخروية لكان الانسان اخس الحيوانات حتى الخنافس والديدان ولما كان حصول السعادة الاخروية ذلك باطلا قطعا علمنا انه لا بد من الدار الاخرة وان الانسان خلق للاخرة لا للدنيا وانه بعقله يكتسب موجبات السعادات الاخروية فلهذا السبب كان العقل شريفا **الحجة السابعة** انه تعالى قادر على ايصال النعم الى عبيده على وجه لا يكون مع احد منها ان تكون النعم مشوبة بالافات والاحزان تكون خالصة عنها فلما انعم الله تعالى علينا في الدنيا بالمرتبة

نبه

الثانية في دار اخرى اطها وانكار القدرة والرحمة والحكمة فظنك بنعم كل المطيعين وتعفو عن المذنبين وتزيل الغموم والهموم والشهوات
والشبهات والذي يقوي ذلك وتقرير هذا الكلام ان الانسان حين كان جنينا في بطن امه كان في اضيق المواضع واشدها عفونة
وصار اذا تم واخرج من بطن امه كانت الحالة الثانية اطيب وانزه من الحالة الاولى ثم انه عند ذلك يوضع في المهد ويشد شدا
وثيقا ثم بعد حين يخرج من المهد ويعدو ويمشي وينتقل من تناول اللبن الى تناول الاطعمة الطيبة وهذه الحالة الثالثة لا شك
انها اطيب من الحالة الثانية ثم انه بعد حين يصير اميرا نافذ الحكم على الخلق وعالما مشرفا على حقائق الاشياء ولا شك ان هذه
الحالة الرابعة اطيب وانزه من الحالة الثالثة واذا ثبت هذا وجب بحكم هذا الاستقراء ان يقال ان الحالة الحاصلة بعد الموت
تكون اعلى واشرف وابهج من اللذات الجسمانية والخيرات الجسمانية **الحجة الثامنة** طريقة الاحتياط فانا اذا امنا بالمعاد وتاهبنا
له فان كان هذا المذهب حقا فقد نجونا وهلك المنكر وان كان باطلا لم يضرنا هذا الاعتقاد غاية ما في الباب انه يفوتنا
هذه اللذات الجسمانية الا انا نقول يجب علينا ان لا نبالي بفوتها لامرين احدهما … كانت خسيسة …
بها بين الحيوانات الخسيسة من الديدان والكلاب والثاني انها منقطعة سريعة الزوال فثبت ان الاحتياط ليس الا في الايمان
بالمعاد ولهذا قال الشاعر

قال المنجم والطبيب كلاهما … لا تحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر … او صح قولي فالخسار عليكما

الحجة التاسعة اعلم ان الحيوان ما دام يكون حيوانا فانه ان قطع منه شيء مثل ظفر او ظلف او شعر فانه يعود ذلك الشيء الذي جرح
اندمل ويكون الدم جاريا في عروقه واعضائه جريان الماء في الشجر واغصانه ثم اذا مات انقلبت هذه الاحوال فان قطع منه
شيء من شعره او ظفره لم ينبت وان جرح لم يندمل ولم يلتحم ورايت الدم يجمد … ثم لا تمر به ساعة الا وهو بالي …
ثم انا نظرنا الى الارض وجدنا لها شبيها بهذه الصفة فانا نراها في زمان الربيع تنمو وتهتز … يجذب الماء الى الاغصان
الاشجار … والماء في الارض بمنزلة الدم الجاري في بدن الحيوان ثم تخرج ازهارها وانوارها وثمارها كما قال تعالى
فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج ثم … ولو قطعنا غصنا
من اغصان الاشجار اخلف وان خرج الثمار وهذه الاحوال شبيهة بالاحوال التي ذكرناها للحيوان ثم اذا جاء الشتاء واشتد
البرد تماوتت عيونها وجفت رطوباتها وفسدت بقولها ولو قطعنا غصنا من شجرة ما اخلف فكانت هذه الاحوال شبيهة بالموت
بعد الحيوة ثم انا نرى الارض في الربيع الثاني تعود الى تلك الحيوة فاذا اعقلنا هذه المعاني في احدى الصورتين فلم لا نعقل مثله
في الصورة الثانية بل نقول لا شك ان الانسان اشرف من سائر الحيوانات والحيوان اشرف من النبات وهو اشرف من الجمادات
فاذا حصلت هذه الاحوال في الارض فلم لا يجوز حصولها في الانسان فان قالوا ان اجساد الحيوانات تتفرق وتتمزق بالموت واما
الارض فليست كذلك فالجواب ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة وهو جوهر باق او لم يقل بهذا المذهب فهو عبارة عن اجزاء
اصلية باقية من اول ان يكون الجنين الى اخر العمر وهي جارية في البدن وتلك الاجزاء باقية فزال هذا السؤال **الحجة
العاشرة** لا شك ان بدن الحيوان انما تولد من النطفة وهذه النطفة انما اجتمع من جميع البدن بدليل ان عند
انفصال النطفة يحصل الضعف والفتور في جميع البدن ثم ان مادة تلك النطفة انما تولدت من الاغذية المالوفة وتلك
الاغذية انما تولدت من الاجزاء العنصرية وتلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها واتفق ان اجتمعت
فتولد منها حيوان او نبات فاكله انسان فتولد منه دم فتوزع ذلك الدم على اعضائه فتولد منها اجزاء لطيفة ثم عند
استيلاء الشهوة سال من تلك الرطوبات مقدار معين وهو النطفة فانصب الى فم الرحم فتولد منه هذا الانسان كانت
متفرقة في البحار والجبال واوج الهوى ثم انها اجتمعت بالطريق المذكور فتولد منها هذا البدن فاذا مات تفرقت تلك
الاجزاء على مثال التفرق الاول واذا ثبت هذا فنقول وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع ان يجتمع مرة اخرى على مثال الاجتماع
الاول ايضا فذلك المني لما وقع في رحم الام فقد كان قطرة صغيرة ثم تولد منه بدن الانسان وتعلقت الروح به حال ما
كان ذلك البدن في غاية الصغر ثم ان ذلك البدن لا شك انه في غاية الرطوبة ولا شك انه يتحلل منه اجزاء كثيرة بسبب عمل
الحرارة الغريزية فيها وايضا فتلك الاجزاء البدنية الباقية ابدا في طول العمر يكون في التحلل ولولا ذلك لما حصل الجوع
ولما حصل الحاجة الى الغذاء مع انا نقطع بان هذا الانسان الشيخ هو بعينه ذلك الانسان الذي كان في بطن امه ثم انفصل وكان طفلا
ثم شابا فثبت ان الاجزاء البدنية دائمة التحلل وان الانسان هو هو بعينه فوجب القطع بان الانسان اما ان يكون جوهرا
مفارقا مجردا او كان جسما نورانيا لطيفا باقيا مع تحلل هذا البدن واذا كان الامر كذلك فعلى التقدير لا يمتنع عوده الى الحيوة
مرة اخرى ويكون هذا الانسان العائد عين الانسان الاول فثبت ان القول بالمعاد صدق **الحجة الحادية عشر** ما ذكره
الله تعالى في قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين واعلم ان قوله سبحانه خلقناه من نطفة اشارة

الى ما ذكرناه في الحجة العاشرة من ان تلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها فجمعها الله تعالى وخلق من تركيبها
هذا الحيوان والذي يقويه قوله سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين فان تفسير هذه
الاية انما يصح بالوجه الذي ذكرناه وهو ان السلالة من الطين يتكون منها نبات ثم ان ذلك النبات ياكله الانسان فيتولد منه
الدم ثم الدم ينقلب نطفة فبهذا الطريق ينتظم ظاهر الاية ثم انه سبحانه بعد ان ذكر هذا المعنى حكى كلام المنكر وهو قوله قال
من يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى بين امكان هذا المذهب واعلم ان اثبات امكان الشيء لا يعقل الا بطريقين احدهما
ان يقال ان مثله ممكن فوجب ان يكون هذا ايضا ممكنا والثاني ان يقال ان ما هو اعظم منه واكمل حالا منه ممكن فهو ايضا ممكن
فهو انه تعالى ذكر الطريق الاول فقال قل يحييها الذي انشاها اول مرة ثم فيه دقيقة وهي ان قوله يحييها اشارة الى كمال القدرة
وهو بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم ومنكرو العلم الحشر والنشر لا ينكرونه الا لجهلهم بهذين الاصلين لانهم تارة يقولون
انه تعالى موجب بالذات لا يصح منه القصد الى التكوين وتارة يقولون انه يمتنع كونه عالما بالجزئيات فيمتنع منه تمييز اجزاء بدن
زيد عن اجزاء بدن عمرو ولما كانت شبه الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله تعالى مسئلة المعاد اذ قد ينفرد
هذين الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعده الطريق الثاني وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى وتقريره من وجهين الاول ان
الحيوة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد يابس فحصلت المضادة بينهما الا انا نقول الحرارة النارية اقوى في صفة
الحرارة من الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية من الشجر الاخضر مع كمال ما بينهما من المضادة فكيف يمتنع حدوث
الحرارة الغريزية في جرم التراب الثاني قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم يعني انه لما
سلمتم ان الله تعالى هو الخالق لاجرام الافلاك والكواكب فكيف يمكنكم الامتناع من كونه قادرا على الحشر والنشر ثم انه تعالى
حسم مادة الشبهات بقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد ان تخليقه وتكوينه لا يتوقف على حصول الالات
والادوات ونطفة الاب ورحم الام والدليل عليه انه خلق الاب الاول لا عن اب سابق عليه فدل ذلك على كونه سبحانه غنيا في الخلق
والايجاد والتكوين عن الوسائط والالات ثم قال سبحانه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون اي سبحان من لا
يعبد ثم يهمل امر المظلومين ولا ينتصف للعاجزين من الظالمين وهو المعنى المذكور في هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله
سبحانه ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط **الحجة الثانية عشر** دلت الدلائل على ان العالم محدث ولا بد له من محدث
قادر ويجب ان يكون عالما لان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا من العالم ويجب ان يكون غنيا عنها والا لكان قد خلقها في الازل وهو
محال فثبت ان لهذا العالم اله قادر عالم غني ثم لما تاملنا فقلنا هل يجوز في حق هذا الحكيم الغني عن الكل ان يهمل عبيده ويتركهم
سدى ويجوز لهم ان يكذبوا عليه ويبيح لهم ان يكذبوا عليه ويشتموه ويجحدوا ربوبيته وياكلوا نعمته ويعبدوا الجبت والطاغوت
ويجعلون له اندادا وينكرون امره ونهيه ووعده ووعيده فها هنا حكمت بديهة العقل بان هذه المعاني لا يليق
الا بالسفيه الجاهل البعيد عن الحكمة القريب من العبث فحكمنا لاجل هذه المقدمة ان له امرا ونهيا ثم تاملنا فقلنا هل يجوز
ان يكون له امر ونهي مع انه لا يكون له وعد ووعيد فحكم صريح العقل بان ذلك غير جائز لانه ان لم يقترن الامر بالوعد بالثواب ولم
يقترن النهي بالوعيد بالعقاب لم يتاكد الامر والنهي ولم يحصل المقصود فثبت انه لا بد من وعد ووعيد ثم تاملنا فقلنا يجوز
ان يكون له وعد ووعيد ثم لا يفي بوعده لاهل الثواب ولا بوعيده لاهل العقاب فقلنا ان ذلك لا يجوز لانه لو جاز ذلك لما حصل
الوثوق بوعده ولا بوعيده وهذا يوجب ان لا يبقى فائدة في الوعد والوعيد فعلمنا انه لا بد من تحقيق الثواب والعقاب
ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالحشر والبعث وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهذه مقدمات يتعلق بعضها بالبعض
كالسلسلة متى صح بعضها صح كلها ومتى فسد بعضها فسد كلها فدل ادبار هذه التغيرات على حدوث العالم ودل حدوث
العالم على وجود الصانع الحكيم الغني ودل ذلك على وجود الامر والنهي ودل ذلك على وجود الثواب والعقاب ودل ذلك على
وجوب الحشر فان لم يثبت الحشر ادى ذلك الى بطلان جميع المقدمات المذكورة ولزم انكار العلوم البديهية او انكار
العلوم النظرية القطعية فثبت انه لا بد لهذه الاجساد البالية والعظام النخرة والاجزاء المتفرقة المتمزقة من البعث
بعد الموت ليصل المحسن الى ثوابه والمسيء الى عقابه فان لم يحصل هذه الحالة لم يحصل الوعد والوعيد وان لم يحصلا لم يحصل الامر
والنهي وان لم يحصلا لم يحصل الالهية وان لم يحصل الالهية لم يحصل هذه التغيرات في العالم وهذه الحجة هي المراد من الاية التي نحن
في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط هذا كله تقرير امر المعاد بناء على ان لهذا العالم الها رحيما
ناظرا محسنا الى العباد **اما الفريق الثاني** وهم الذين لا يعللون افعال الله تعالى برعاية المصالح فطريقهم الى اثبات المعاد ان
قالوا المعاد امر جائز الوجود والانبياء عليهم السلام اخبروا عنه فوجب القطع بصحته اما اثبات الامكان فهو مبني على مقدمات
ثلاثة اولها البحث عن حال القائل فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن البدن فان كان عبارة عن النفس فهو
القول الحق فنقول لما كان تعلق النفس بالبدن في المرة الاولى جائزا كان تعلقها بالبدن في المرة الثانية وجب ان يكون جائزا

ومهذا الكلام لا يختلف سواء قلنا النفس عبارة عن جوهر مجرد او قلنا انه جسم لطيف مشابك لهذا البدن باق في جميع احوال البدن مصون عن التحلل والتبدل واما ان كان الانسان عبارة عن البدن وهذا القول ابعد الاقاويل فنقول ان تألف تلك الاجزاء على الوجه المخصوص في المرة الاولى كان ممكنا فوجب ايضا ان يكون في المرة الثانية ممكنا فثبت ان عود الحياة الى هذا البدن مرة اخرى امر ممكن في نفسه واما المقدمة الثانية فهي في بيان ان اله العالم قادر مختار لا علة موجبة وان هذا القادر قادر على كل الممكنات واما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان اله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا جرم اجزاء بدن زيد وان اختلطت بالتراب والبحار الا انه تعالى لما كان عالما بالجزئيات امكنه تمييزها بعضها عن بعض ومتى ثبتت هذه المقدمات الثلاثة لزم القطع بان الحشر والنشر امر ممكن في نفسه واذا ثبت هذا الامكان فنقول دل الدليل على صدق الانبياء وهم قطعوا بوقوع هذا الممكن فوجب القطع بوقوعه والا لزمنا تكذيبهم وذلك باطل بالدلائل الدالة على صدقهم فهذا خلاصة ما وصل اليه عقلنا في تقرير امر المعاد ٥

المسئلة الثانية في الجواب عن شبهات المنكرين للحشر والنشر الشبهة الاولى قالوا لو بدلت هذه الدار بدار اخرى لكانت تلك الدار اما ان تكون مثل هذه الدار او شرا منها او خيرا منها فان كان الاول كان التبديل عبثا وان كان شرا منها كان هذا التبديل سفها وان كان خيرا منها ففي اول الامر هل كان قادرا على خلق ذلك الاجود او ما كان قادرا عليه فان قدر عليه ثم تركه وفعل الارذى كان ذلك سفها وان قلنا انه ما كان قادرا ثم صار قادرا عليه فقد انتقل من العجز الى القدرة او من الجهل الى الحكمة وان ذلك على خالق العالم محال والجواب لم لا يجوز ان يقال تقدم هذه الدار على تلك الدار هو المصلحة لان الكمالات النفسانية الموجبة للسعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا في هذه الدار ثم عند حصول هذه الكمالات كان البقاء في هذه الدار سببا للفساد والحرمان عن الخيرات الشبهة الثانية قالوا حركات الافلاك مستديرة والمستدير لا ضد له وما لا ضد له لا يقبل الفساد والجواب انا ابطلنا هذه الشبهة في الكتب العقلية فلا حاجة الى الاعادة والاصل في ابطال امثال هذه الشبهات ان يتم الدلالة على ان اجرام الافلاك مخلوقة ومتى ثبت ذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتفرق والتمزق ولهذا السر انه تعالى في هذه السورة بدأ بالدلائل الدالة على حدوث الافلاك ثم اردفها بما يدل على صحة القول بالمعاد الشبهة الثالثة الانسان عبارة عن هذا البدن وهو ليس عبارة عن هذه الاجزاء كيف كانت لان هذه الاجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الانسان مع انا نعلم بالضرورة ان هذا الانسان ما كان موجودا وايضا اذا احرق هذا الجسد فانه يبقى تلك الاجزاء البسيطة ومعلوم ان مجموع تلك الاجزاء البسيطة من الارض والماء والهواء والنار ما كان عبارة عن هذا الانسان العاقل الناطق فثبت ان تلك الاجزاء انما تكون هذا الانسان بشرط وقوعها على تأليف مخصوص ومزاج مخصوص وصورة مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرقت اجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والاعراض وعود المعدوم محال وعلى هذا التقدير فانه يمتنع عود بعض الاجزاء المعتبرة في حصول هذا الانسان فوجب ان يمتنع عوده بعينه مرة اخرى والجواب لا نسلم ان هذا الانسان المعين عبارة عن هذا الجسد المشاهد بل هو عبارة عن النفس سواء فسرنا النفس بانه جوهر مفارق مجرد او قلنا انه جسم مخصوص لطيف مشابك لهذا الجسد مصون عن التغير والله اعلم ٥ الشبهة الرابعة اذا قتل انسان واغتذى به انسان آخر فيلزم ان يقال تلك الاجزاء في بدن كل واحد من الشخصين وذلك محال والجواب هذه الشبهة ايضا مبنية على ان الانسان المعين عبارة عن مجموع هذا البدن وقد بينا انه باطل بل الحق انه عبارة عن النفس سواء قلنا النفس جوهر مجرد او اجسام لطيفة باقية سارية في الجسد وهي سماها المتكلمون بالاجزاء الاصلية وهذا آخر البحث العقلي عن مسئلة المعاد **المسئلة الرابعة** قوله تعالى اليه مرجعكم جميعا فيه ابحاث البحث الاول ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهره يقتضي ان يكون الله سبحانه مختصا بحيز وجهة حتى يصح ان يقال اليه مرجع الخلق والجواب عنه من وجوه الاول انا اذا قلنا النفس جوهر مجرد فالسؤال زائل الثاني ان يكون المراد منه ان يكون مرجعهم الى حيث لا حاكم سواه الثالث ان يكون المراد ان مرجعهم الى حيث حصل الوعد فيه بالمجازاة البحث الثاني ظاهر الايات الكثيرة يدل على ان الانسان عبارة عن النفس لا عن البدن ويدل ايضا على ان النفس كانت موجودة اما الانسان فبقي عند موت البدن فلقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء والعلم الضروري حاصل بان بدن المقتول ميت والنص دل على انه حي فوجب ان يكون حقيقته شيئا مغايرا لهذا البدن الميت وايضا قال الله تعالى في صفة نزع روح الكفار اخرجوا انفسكم واما ان النفس كانت موجودة قبل البدن فلان قوله تعالى في هذه الاية اليه مرجعكم يدل على ان ما قلنا لان الرجوع الى الموضع انما يحصل لو كان ذلك الشيء قد كان هناك قبل ذلك ونظيره قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وقوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق البحث الثالث المرجع بمعنى الرجوع وجميعا نصب على الحال اي ذلك الرجوع يحصل حال الاجتماع وهذا يدل على انه ليس المراد من هذا المرجع الموت وانما المراد منه القيامة البحث الرابع قوله تعالى اليه مرجعكم يفيد الحصر وانه لا رجوع الا الى الله ولا حكم الا حكمه ولا نافذ الا امره واما قوله وعد الله حقا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله وعد الله منصوب على معنى وعد الله وعدا لان قوله اليه مرجعكم معناه الوعد

بالرجوع

بالرجوع فعلى هذا التقدير يكون قوله وعد الله مصدرا مؤكدا لقوله اليه مرجعكم وقوله حقا مصدرا مؤكدا لقوله وعد الله فهذه التأكيدات قد اجتمعت في هذا الحكم **المسئلة الثانية** قرئ وعد الله على لفظ الفعل واعلم انه تعالى لما اخبر عن وقوع الحشر والنشر ذكر بعده ما يدل على كونه في نفسه ممكن الوجود ثم ذكر بعده ما يدل على وقوعه اما ما يدل على امكانه في نفسه فهو قوله سبحانه انه يبدأ الخلق ثم يعيده وفيه مسائل **المسئلة الاولى** تقرير هذا الدليل انه تعالى بين بالدليل كونه خالقا للافلاك والارضين ويدخل فيه ايضا كونه خالقا لكل ما في هذا العالم من الجمادات والمعادن والنبات والحيوان والانسان وقد ثبت في العقل ان كل من كان قادرا على شيء وكانت قدرته باقية ممتنعة الزوال وكان عالما بجميع المعلومات فانه يمكنه اعادته بعينه فدل هذا الدليل على انه تعالى قادر على اعادة الانسان بعد موته **المسئلة الثانية** اتفق المسلمون على انه تعالى قادر على اعدام اجسام العالم واختلفوا في انه تعالى هل يعدمها ام لا فقال قوم انه تعالى يعدمها واحتجوا بهذه الاية وذلك لانه تعالى حكم على جميع المخلوقات بانه يعيدها فوجب ان يعيد الاجسام ايضا واعادتها لا يمكن الا بعد اعدامها والا لزم ايجاد الموجود وهو محال ونظيره قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده حكم بان الاعادة تكون مثل الابتداء ثم ثبت بالدليل انه تعالى انما خلقها في الابتداء من العدم فوجب ان يقال انه تعالى يعيدها ايضا من العدم **المسئلة الثالثة** في هذه الاية اضمار كأنه قيل انه يبدأ الخلق ليأمرهم بالعبادة ثم يميتهم ثم يعيدهم كما قال في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الا انه تعالى حذف ذكر الامر بالعبادة ههنا لاجل انه تعالى قال قبل هذه الاية ذلكم الله ربكم فاعبدوه وحذف ذكر الاماتة لان ذكر الاعادة يدل عليها **المسئلة الرابعة** قرأ بعضهم انه يبدأ الخلق بالكسر وبعضهم بالفتح قال الزجاج من كسر الهمزة من انه فعلى الاستئناف وفي الفتح وجهان الاول ان يكون التقدير اليه مرجعكم جميعا لانه يبدأ الخلق ثم يعيده والثاني ان يكون التقدير وعد الله وعدا بدأه الخلق ثم اعادته وقرئ يبدئ من ابدأ وقرئ حق انه يبدأ الخلق كقولك حق ان زيدا منطلق اما قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فاعلم ان المقصود منه اقامة الدلالة على انه لا بد من حصول الحشر والنشر حتى يحصل الفرق بين المحسن وبين المسيء وحتى يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي وقد سبق الاستقصاء في تقرير هذا الدليل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الكعبي اللام في قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا يدل على انه تعالى خلق العباد للثواب والرحمة وايضا فانه ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب فما ادخل فيه لام التعليل بل قال والذين كفروا لهم شراب من حميم وذلك يدل على انه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب وذلك يدل على انه ما اراد منهم الكفر وما خلق فيهم الكفر البتة والجواب ان لام التعليل في افعال الله تعالى محال لانه تعالى لو فعل فعلا لعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان كانت حادثة لزم التسلسل وهو محال **المسئلة الثانية** قال الكعبي ايضا هذه الاية تدل على انه لا يجوز من الله تعالى ان يبدأ خلقهم في الجنة لانه لو حسن ايصال تلك النعم اليهم من غير واسطة خلقهم وهذا العالم ومن غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم وتكليفهم معللا بايصال تلك النعم اليهم وظاهر الاية يدل على ذلك والجواب هذا بناء على تعليل احكام الله تعالى وهو باطل سلمنا صحته الا ان كلامه انما يصح لو عللنا ابتداء الخلق واعادته بهذا المعنى وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه يبدأ الخلق لمحض التفضل ثم انه تعالى يعيدهم لغرض ايصال نعم الجنة اليهم وعلى هذا التقدير سقط كلامه اما قوله تعالى بالقسط ففيه وجهان الاول بالقسط بالعدل وهو يتعلق بقوله ليجزي والمعنى ليجزيهم بقسطه وفيه سؤالان السؤال الاول ان القسط اذا كان مفسرا بالعدل فالعدل هو الذي يكون لا زائدا ولا ناقصا وذلك يقتضي انه تعالى لا يزيدهم على ما يستحقونه باعمالهم ولا يعطيهم شيئا على سبيل التفضل ابتداء والجواب عندنا الثواب ايضا محض التفضل وايضا فبتقدير ان يساعد على حصول الاستحقاق الا ان لفظ القسط يدل على توفية الاجر فاما المنع من الزيادة فلفظ القسط لا يدل عليه السؤال الثاني لم خص المؤمنين بالقسط مع انه تعالى يجازي الكافرين ايضا بالقسط والجواب ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد العناية في حقهم وكونهم مخصوصين بمزيد هذا الاحتياط الوجه الثاني في تفسير الاية ان يكون المعنى ليجزي الذين آمنوا بقسطهم وبما اقسطوا وعدلوا ولم يظلموا انفسهم حين آمنوا وعملوا الصالحات لان الشرك ظلم قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والعصاة ايضا قد ظلموا انفسهم قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه وهذا الوجه اقوى لانه في مقابلة قوله بما كانوا يكفرون واما قوله والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي الحميم الذي قد اسخن بالنار حتى انتهى حره يقال حممت الماء اي سخنته فهو حميم ومنه الحمام **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا وبين ان يكون كافرا لانه تعالى اقتصر في هذه الاية على ذكر هذين القسمين واجاب القاضي عنه بان ذكر هذين القسمين لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه قوله تعالى والله خالق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع ولم يدل ذلك

على نفي القسم الرابع بل يقول انه مثل ذلك ربما ذكر المقصود او الاكثر ويترك ذكر ما عداه اذا كان تدبر في موضع اخر وقد بين الله تعالى القسم الثالث في سائر الايات والجواب ان يقال انه تعالى ذكر القسم الثالث الذي يجري مجرى الفناء ومعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعات وكيف يجوز ترك ذكرهم في هذا الباب [illegible] ذكر القسم الرابع والخامس [illegible] الاطناب بخلاف [illegible] فانه ليس [illegible] الا القسم الثالث وهو الفاسق الذي [illegible]

قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل

المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على الالهية [illegible] واعلم ان الدلائل المتقدمة في اثبات التوحيد والالهية هي التمسك بخلق السموات والارض وهذا النوع الاخر اشارة الى التمسك باحوال الشمس والقمر وفي هذا الدليل [illegible] الدليل الدال على صحة الحشر والنشر بناء على انه لابد من ايصال الثواب الى اهل الطاعة وايصال العقاب الى اهل الكفر وانه يجب في الحكمة تمييز المحسن عن المسيء ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية انه جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ليتوصل المكلف بذلك الى معرفة السنين والحساب فيمكنه ترتيب مهمات معاشه من الزراعة والحراثة واعداد مهمات الشتاء والصيف فكانه تعالى يقول تمييز المحسن عن المسيء والمطيع عن العاصي اوجب في الحكمة من تعليم احوال السنين والشهور فلما اقتضت الحكمة والرحمة خلق الشمس والقمر لهذا المهم الذي لا ينتفع به الا في الدنيا فبان تقتضي الحكمة والرحمة تمييز المحسن عن المسيء بعد الموت مع انه يقتضي النفع الابدي والسعادة السرمدية كان ذلك اولى فلما كان الاستدلال باحوال الشمس والقمر من الوجه المذكور في هذه الاية مما يدل على التوحيد من وجه وعلى صحة القول بالمعاد من الوجه الذي ذكرناه لا جرم ذكر الله هذا الدليل بعد ذكر الدليل على صحة المعاد

المسألة الثانية الاستدلال باحوال الشمس والقمر على وجود الصانع المقدر هو ان يقال الاجسام في ذواتها متماثلة وفي ماهياتها متساوية ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بضوئه الباهر وشعاعه القاهر واختصاص جسم القمر بنوره المخصوص لاجل الفاعل الحكيم اما بيان ان الاجسام متماثلة في ذواتها وماهياتها فالدليل عليه ان الاجسام لا شك انها متساوية في الجسمية والحجمية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة في امر وراء الجسمية والحجمية ضرورة ان ما به المخالفة غير ما به المشاركة واذا كان كذلك فنقول ان ما به حصلت المخالفة من الاجسام ان يكون صفة لها او موصوفا بها او لا صفة لها ولا موصوفا بها والكل باطل اما القسم الاول فلان ما به حصلت المخالفة لو كانت صفات قائمة بتلك الذوات فتكون الذوات في انفسها مع قطع النظر عن تلك الصفات متساوية في تمام الماهية واذا كان الامر كذلك فكل ما يصح على جسم وجب ان يصح على كل جسم وذلك هو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الذي به خالف بعض الاجسام بعضا امور موصوفة بالجسمية والتحيز والمقدار فنقول هذا ايضا باطل لان ذلك الموصوف اما ان يكون حجما ومتحيزا او لا يكون والاول باطل والا لزم افتقاره الى محل اخر ويلزم ذلك الى غير نهاية وايضا فعلى هذا التقدير يكون المحل مماثلا للحال وان لم يكن كون احدهما محلا والاخر حالا اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما محلا للاخر وحالا فيه وذلك محال واما ان كان ذلك المحل غير متحيز ولا حجم فنقول مثل هذا الشيء لا يكون له اختصاص بحيز ولا تعلق بجهة والجسم مختص بالحيز وحاصل في الجهة والشيء الذي يكون واجب الحصول في الحيز والجهة ممتنع ان يكون حالا في الشيء الذي يمتنع ان يكون حالا في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة واما القسم الثالث وهو ان يقال ما به خالف جسم جسما لا حال في الجسم ولا محل له فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون ذلك الشيء شيئا مباينا عن الجسم لا تعلق له به فحينئذ تكون ذوات الاجسام من حيث انها متساوية في تمام الماهية وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول الاشياء المتساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول تكون متساوية في جميع لوازم الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فلما صح على جرم الشمس اختصاصه بالضياء القاهر الباهر وجب ان يصح مثل ذلك الضوء القاهر على جرم القمر ايضا وبالعكس واذا كان كذلك وجب ان يكون اختصاص جرم الشمس بضوئه القاهر واختصاص القمر بنوره الضعيف بتخصيص مخصص وايجاد موجد وتقدير مقدر وذلك هو المطلوب فثبت ان اختصاص الشمس بذلك الضوء بجعل جاعل واختصاص القمر بذلك النوع من النور بجعل جاعل فثبت بالدليل القاطع صحة قوله سبحانه وتعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو المطلوب

المسألة الثالثة قال ابو علي الفارسي ضياء لا يخلو من احد امرين اما ان يكون جمع ضوء كسوط وسياط وحوض وحياض او مصدر ضاء يضوء ضياء كقولك قام قياما وصام صياما وعلى اي الوجهين حملته فالمضاف محذوف والمعنى جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور ويجوز ان يكون ذلك لانه لما عظم الضوء والنور فيهما جعلا نفس الضياء والنور كما يقال للرجل الكريم انه كرم وجود

المسألة الرابعة قال الواحدي روي عن ابن كثير من طريق قنبل ضئاء بهمزتين والقراء الناس على تغليطه فيه لان ياء ضياء منقلبة من واو مثل ياء قيام وصيام فلا وجه للهمزة فيها ثم قال وعلى البعد يجوز ان يقال قدم اللام التي هي الهمزة الى موضع العين واخر العين التي هي واو الى موضع اللام فلما وقعت طرفا بعد الف زائدة انقلبت همزة كما انقلبت في سقاء وبابه

المسألة الخامسة اعلم ان النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح اضعف من النور الحاصل في اول النهار قبل طلوع الشمس وهو اضعف من النور الحاصل في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من النور الساطع من الشمس على الجدار وهو اضعف من الضوء القائم بجرم الشمس فكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء ما يحس به في جرم الشمس وهل في الامكان وجود مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة بالشمس فهو من مواقف العقول واختلف الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض والحق انه عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه عرض فهل حدوثه في هذا العالم بتأثير قرص الشمس او لان الله تعالى اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة فهي مباحث عميقة وانما يليق الاستقصاء فيها بعلوم المعقولات واذا عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية اذا كانت كاملة تامة قوية والدليل عليه انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر وقال في موضع اخر وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وقال في اية اخرى وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا وفي اية اخرى وجعلنا سراجا وهاجا

المسألة السادسة قوله وقدره منازل نظيره قوله تعالى في يس والقمر قدرناه منازل وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وقدر مسيره منازل والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل

المسألة السابعة الضمير في قوله وقدره فيه وجهان الاول انه انما وحد الضمير للايجاز والا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم لان عدد السنين انما يعرف بسير الشمس والقمر ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه والثاني ان يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان بسير القمر تعرف الشهور وذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله

المسألة الثامنة اعلم ان انتفاع الخلق بضوء الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول الاربعة وبالفصول الاربعة تنتظم مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف احوال رطوبات هذا العالم وبسبب الحركة اليومية يحصل النهار والليل والنهار يكون زمانا للتكسب والطلب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في منافع الشمس والقمر في تفسير الايات اللائقة بها فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله على الخلق وعظم عنايته بهم وانا قد دللنا على ان الاجسام متساوية ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جسم بشكله المعين وحيزه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير مدبر حكيم رحيم قادر قاهر وذلك يدل على ان جميع المنافع الحاصلة في هذا العالم بسبب حركات الافلاك ومسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر المقدر الرحيم الحكيم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل الدالة ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه على وفق الحكمة ومطابقة المصلحة ونظيره قوله تعالى في ال عمران ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك وقال في سورة اخرى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وفيه مسائل

المسألة الاولى قال القاضي هذه الاية تدل على بطلان الجبر لانه تعالى لو كان مريدا لكل ظلم وخالقا لكل قبيح ومريدا للاضلال من ضل لما صح ان يصف نفسه بانه ما خلق ذلك الا بالحق

المسألة الثانية قال حكماء اهل الاسلام وهذا يدل على انه سبحانه اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة باعتبارها تنتظم مصالح هذا العالم السفلي اذ لو لم يكن لها اثار وفوائد في هذا العالم لكان خلقها عبثا وباطلا وغير مفيد وهل النصوص تنافي ذلك والله اعلم ثم بين انه يفصل الايات ومعنى التفصيل هو ذكر هذه الدلائل الباهرة واحدا عقيب الاخرى فصلا فصلا مع الشرح والبيان وفي قوله يفصل قراءتان قرا ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون بالنون ثم قال لقوم يعلمون وفيه قولان الاول المراد منه العقل الذي يعم الكل والثاني ان المراد منه من تفكر وعلم فوائد مخلوقاته واثار احسانه ووجه القول الاول عموم اللفظ ووجه القول الثاني انه لا يمتنع ان يخص الله تعالى العلماء بهذا الذكر لانهم هم الذين انتفعوا بهذه الاية لا بل كما قال في قوله انما انت منذر من يخشاها مع انه عليه السلام كان منذرا للكل

قوله تعالى ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون

اعلم انه تعالى استدل على التوحيد والالهيات اولا بخلق السموات والارض وثانيا باحوال السموات الشمس والقمر وثالثا في هذه الاية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله ان في خلق السموات والارض ورابعا بكل ما خلق الله في السموات والارض وهي اقسام الحوادث الحادثة في هذا العالم وهي محصورة في اربعة اقسام

احدها الاحوال الحادثة في العناصر الاربعة ويدخل فيها احوال الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج ويدخل فيها ايضا احوال البحار واحوال المد والجزر واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النبات ورابعها اختلاف احوال الحيوانات وجملة هذه الاقسام الاربعة داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال مما لا يمكن في الف مجلد بل كلما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا العالم فهو جزء مختصر في هذا الباب ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الدلائل قال لايات لقوم يتقون فخصها بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لشقا الناس فيها وان خالقها وخالقهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلابد من امر ونهي ثم من ثواب وعقاب ليتميز المحسن عن المسيء فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على صحة القول باثبات المبدا واثبات المعاد

قوله تعالى ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحيوة الدنيا

اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة القول باثبات الاله الرحيم الحكيم وعلى صحة القول بالمعاد والحشر والنشر شرع في شرح احوال من يكفر بها وشرح احوال من يؤمن بها فاما شرح احوال الكافرين فهو المذكور في هذه الاية واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اربعة الصفة الاولى قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير هذا الرجا قولان الاول وهو قول ابن عباس ومقاتل والكلبي معناه لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير الرجا ههنا بالخوف قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وقوله من الساعة مشفقون وتفسير الرجا بالخوف جائز كما في قوله ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال الهذلي اذا لسعته النحل لم يرج لسعها والقول الثاني تفسير الرجا بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا اي لا يطمعون في ثوابنا فيكون هذا الرجا هو الذي ضده الياس كما قال قد يئسوا من الاخرة واعلم ان حمل الرجا على الخوف بعيد لان تفسير الضد بالضد غير جائز ولا مانع ههنا من حمل الرجا على ظاهره البتة والدليل عليه ان لقاء الله اما ان يكون المراد منه تجلي جلال الله تعالى للعبد واشراق نور كبريائه في روحه واما ان يكون المراد منه الوصول الى ثواب الله تعالى والى رحمته فان كان الاول فهو اعظم الدرجات واشرف السعادات واكمل الخيرات فالعاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه وان كان الثاني فكذلك لان كل احد يرجو من الله تعالى ان يوصله الى ثوابه ومقامات رحمته واذا كان كذلك فكل من امن بالله فهو يرجو ثوابه وكل من لم يؤمن بالله ولا بالمعاد فقد ابطل على نفسه هذا الرجا فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجا كناية عن عدم الايمان بالله واليوم الاخر ٥ **المسئلة الثانية** اللقا هو الوصول الى الشيء وهذا في حق الله تعالى محال لكونه منزها عن الحد والنهاية فوجب ان يجعل مجازا عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر فانه يقال لقيت فلانا اذا رايته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الاضمار وهو خلاف الدليل واعلم انه ثبت بالدلائل اليقينية ان سعادة النفس بعد الموت في ان يتجلى فيها معرفة الله تعالى ويكمل اشراقها ويقوى لمعانها وذلك هو الرؤية وهي من اعظم السعادات فمن كان غافلا عن طلبها معرضا عنها مكتفيا بعد الموت بوجدان اللذات الحسية من الاكل والشرب والوقاع كان من الضالين الصفة الثانية من صفات هؤلاء الكفار قوله تعالى ورضوا بالحيوة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلب اللذات الجسمانية واكتفائه بها واستغراقه في طلبها والصفة الثالثة قوله تعالى واطمانوا بها وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** صفة السعداء ان يحصل لهم عند ذكر الله نوع من الوجل والخوف كما قال الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ثم اذا قويت هذه الحالة حصلت الطمانينة في ذكر الله كما قال تعالى وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وصفة الاشقياء ان يحصل لهم الطمانينة في حب الدنيا وفي الاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الاية واطمانوا بها فحقيقة الطمانينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا الانذار والتخويف لم توجل قلوبهم وصارت كالميتة عند ذكر الله تعالى **المسئلة الثانية** مقتضى اللغة ان يقال واطمانوا اليها الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب قال واطمانوا بها والصفة الرابعة قوله تعالى والذين هم عن اياتنا غافلون والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا يخطر بباله طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربعة دالة على شدة بعده عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية وعلى شدة استغراقه في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادات الدنيوية واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الاربعة قال اولئك ماويهم النار بما كانوا يكسبون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** النيران على اقسام النار التي هي جسم محسوس مضيء محرق صاعد بالطبع والاقرار به واجب لاجل انه ثبت بالدلائل المذكورة ان الاقرار بالجنة والنار حق القسم الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئا حبا شديدا ثم ضاع عنه ذلك الشيء بحيث لا يمكنه الوصول اليه فانه يحترق قلبه وباطنه وكل عاقل يقول ان فلانا محترق القلب محترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب والم هذه النار اقوى بكثير من الم النار المحسوسة اذا عرفت هذا فنقول ان الارواح

التي كانت مستغرقة في حب الجسمانيات وكانت غافلة عن حب عالم الروحانيات فاذا مات ذلك الانسان وقعت الفرقة بين تلك الروح وبين معشوقاته ومحبوباته وهي احوال هذا العالم وليس له معرفة بذلك العالم ولا الف مع اهل ذلك العالم فيكون مثاله مثال من اخرج من مجالسة معشوقه والقي في بير ظلمانية لا الف له بها ولا معرفة له باحوالها فهذا الانسان يكون في غاية الوحشة والم الروح فكذا ههنا اما لو كان نفورا عن هذه الجسمانيات عارفا بمعايبها ومقابحها وكان شديد الرغبة في اعلاق العروة الوثقى عظيم الحب لله كان مثاله مثال من كان محبوسا في سجن مظلم عفن مملو من الحشرات الموذية والافات المهلكة ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج منه واحضر في مجلس السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فهذا هو الاشارة الى تعريف النار الروحانية والجنة الروحانية **المسئلة الثانية** البا في قوله بما كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال السابقة هي المؤثرة في حصول هذا العذاب ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد

قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم

واعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الاية المتقدمة ذكر في هذه الاية احوال المؤمنين المحقين واعلم انه تعالى ذكر صفاتهم اولا ثم ذكر ما لهم من الاحوال والدرجات الرفيعة ثانيا اما احوالهم وصفاتهم فهي قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في معرفة الاشيا ورئيس المعارف وسلطانها معرفة الله والقوة العملية وكمالها في فعل الخيرات والطاعات ورئيس الاعمال الصالحة وسلطانها خدمة الله فقوله ان الذين امنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى كمال القوة العملية بخدمة الله ولما كانت النظرية مقدمة على العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب تقديمها في الذكر الوجه الثاني في تفسير هذه الاية قال القفال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اي صدقوا بقلوبهم ثم حققوا التصديق بالعمل الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب من عند الله الثالث ان الذين امنوا اي شغلوا قلوبهم وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا الصالحات اي شغلوا جوارحهم بالخدمة فعيونهم مشغولة بالاعتبار كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار واذانهم مشغولة بسماع كلام الله كما قال واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله وجوارحهم مشغولة بنور طاعة الله كما قال الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات واعلم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم وهي اربعة المرتبة الاولى قوله يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير قوله يهديهم ربهم بايمانهم وجوه الاول انه تعالى يهديهم الى الجنة ثوابا لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه اولها قوله تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وثانيها ما روي انه عليه السلم قال ان المؤمن اذا خرج من قبره صور له عمله صورة حسنة فيقول له انا عملك فيكون له نورا وقائدا الى الجنة والكافر اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول له انا عملك فينطلق به حتى يدخله النار وثالثها قال مجاهد المؤمنون يكون لهم نور يمشي بهم الى الجنة ورابعها وهو الوجه العقلي ان الايمان عبارة عن نور اتصل به من عالم القدس وذلك النور كالخط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس فان حصل هذا الخط النوري قدر العبد على ان يتصعد بذلك النور ويرجع الى عالم القدس فاما اذا لم يوجد هذا الحبل النوراني تاه في ظلمات عالم الضلالات نعوذ بالله منه والتاويل الثاني قال ابن الانباري ان ايمانهم يهديهم الى خصائص في المعرفة ومزايا في الالطاف ولوامع من النور تستنير بها قلوبهم وتزول بواسطتها الشكوك والشبهات عنهم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وهذه الزوايد والفوايد والمزايا يجوز حصولها في الدنيا قبل الموت ويجوز حصولها في الاخرة بعد الموت قال القفال واذا حملنا الاية على هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم الا انه حذف الواو وجعل قوله تجري خبرا مستانفا منقطعا عما قبله والتاويل الثالث ان الكلام في تفسير هذه الاية يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى ان العلم نور والجهل ظلمة وصريح العقل يشهد بان الامر كذلك ومما يقرره ان الذكيين اذا بحثا مسئلة جليلة شريفة على التحقيق واتفق ان فهمها احدهما وما فهمها الاخر فانك ترى وجه الفاهم متهللا مشرقا مضيئا ووجه من لم يفهم عبوسا مظلما منقبضا ولهذا السبب جرت عادة القران بالتعبير عن العلم والايمان بالنور وعن الجهل والكفر بالظلمات والمقدمة الثانية ان الروح كاللوح والعلوم والمعارف كالنقوش المنقوشة في ذلك اللوح ثم ههنا دقيقة وهي ان اللوح الجسماني اذا ارتسمت فيه نقوش جسمانية لحصول بعض النقوش في ذلك اللوح مانع من حصول سائر النقوش فيه فاما لوح الروح فحاله على الضد من ذلك فان الروح اذا كانت خالية من نقوش المعارف والعلوم فانه يصعب عليه تحصيل المعارف والعلوم فاذا

احتمال وحصل شيئاً منها كان حصول ما حصل منها معيناً له على سهولة تحصيل البواقي وكلما كان الحاصل أكثر كان تحصيل البقية أسهل فالنقوش الجسمانية بعضها يكون مانعاً من حصول الباقي والنقوش الروحانية يكون بعضها معيناً على حصول البقية وذلك يدل على أن أحوال العالم الروحاني بالضد من أحوال العالم الجسماني المقدمة الثالثة أن الأعمال الصالحة عبارة عن الأعمال المذمومة التي تحمل النفس على ترك الدنيا وطلب الآخرة والأعمال المذمومة ما يكون بالضد من ذلك إذا عرفت هذه المقدمات فنقول الإنسان إذا آمن بالله فقد أشرق روحه بنور هذه المعرفة ثم إذا واظب على الأعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة في التوجه إلى الآخرة وفي الإعراض عن الدنيا وكلما كانت هذه الأحوال أكمل كان استعداد النفس لتحصيل سائر المعارف أشد وكلما كان الاستعداد أقوى وأكمل كانت معارج المعارف أكثر وإشراقها ولمعانها أقوى ولما كان لا نهاية لمراتب المعارف والأنوار العقلية لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية المشار إليها بقوله تعالى يهديهم ربهم بإيمانهم **المسألة الثانية** قوله تعالى تجري من تحتهم الأنهار المراد منه أنهم يكونون جالسين على سرر مرفوعة في البساتين والأنهار تجري من بين أيديهم ونظيره قوله تعالى قد جعل ربك تحتك سريا فهي ما كانت قاعدة عليها ولكن المعنى بين يديك وكذا قوله وهذه الأنهار تجري من تحتي المعنى بين يدي فكذا هاهنا **المسألة الثالثة** الإيمان هو المعرفة والهداية المترتبة عليها أيضاً من جنس المعارف ثم إنه تعالى لم يقل يهديهم إيمانهم بل قال يهديهم ربهم بإيمانهم وذلك يدل على أن العلم بالمقدمات لا يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالمقدمات سبب لحصول الاستعداد التام لقبول النفس للنتيجة ثم إذا حصل هذا الاستعداد كان التكوين من الحق سبحانه وتعالى وهذا معنى قول الحكماء إن الفياض المطلق والجواد الحق ليس إلا الله سبحانه وتعالى المرتبة الثانية من مراتب سعاداتهم ودرجات كمالاتهم قوله تعالى دعواهم فيها سبحانك اللهم وفيه مسائل **المسألة الأولى** في دعواهم وجوه الأول أن الدعوى هاهنا بمعنى الدعاء يقال دعا يدعو دعوة ودعوى كما يقال شكا يشكو شكاية وشكوى قال بعض المفسرين دعواهم أي دعاؤهم وقال تعالى في أهل الجنة لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون وقال في آية أخرى يدعون فيها بكل فاكهة آمنين ومما يقوي أن المراد من الدعوى هاهنا الدعاء هو أنهم قالوا اللهم وهذا نداء لله سبحانه ومعنى قولهم اللهم إنا نسبحك كقول القانت اللهم إياك نعبد الثاني أن يراد بالدعاء العبادة ونظيره قوله وأعتزلكم وما تدعون من دون الله أي وما تعبدون فيكون معنى الآية أنه لا عبادة لأهل الجنة إلا أن يسبحوا الله ويحمدوه ويكون اشتغالهم بذلك الذكر لا على سبيل التكليف بل على سبيل الابتهاج بذكر الله الثالث قال بعضهم لا يبعد أن يكون المراد من الدعوى نفس الدعوى التي تكون للخصم على الخصم والمعنى أن أهل الجنة يدعون في الدنيا وفي الآخرة تنزيه الله تعالى عن كل المعايب والإقرار له بالإلهية قال القفال أصل ذلك أيضاً من الدعاء لأن الخصم يدعو خصمه إلى أن يحكم بينهما الرابع قال أبو مسلم دعواهم أي قولهم وإقرارهم ونداؤهم وذلك هو قولهم سبحانك اللهم الخامس قال القاضي المراد من قوله دعواهم أي طريقتهم في تمجيد الله تعالى وتقديسه وشأنهم وسبيلهم والدليل على أن المراد ذلك أن قولهم سبحانك اللهم ليس بدعاء ولا بدعوى إلا أن المدعي للشيء يكون مواظباً على ذكره لا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فأهل الجنة لما كانوا مواظبين على هذا الذكر لا جرم أطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال في قولهم ما يدعون لما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت على أي تمن وقال ابن جريج أخبرت أن قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم هو أنه إذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيأتيهم الملك بذلك المشتهى فقد خرج تأويل الآية من هذا الوجه على أنهم إذا اشتهوا الشيء قالوا سبحانك اللهم فكان المراد من دعواهم ما حصل في قلوبهم من التمني وفي هذا التفسير وجه آخر هو أفضل وأشرف مما تقدم وهو أن يكون المعنى أن تمنيهم في الجنة أن يسبحوا الله أي تمنيهم لما يتمنونه ليس إلا في تسبيح الله وتقديسه وتنزيهه السابع قال القفال أيضاً ويحتمل أن يكون المعنى في الدعوى ما كانوا يداعونه في الدنيا في أوقات حروبهم ممن يسكنون إليه ويستنصرونه كقولهم يا آل فلان فأخبر الله تعالى أن أنسهم في الجنة بذكر الله وسكونهم بتحميد الله ولذتهم بتمجيد الله **المسألة الثانية** في قوله سبحانك اللهم وجهان الأول قول من يقول إن أهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب المشتهيات قال ابن جريج إذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيأتونهم به فإذا نالوا منه شهوتهم قالوا الحمد لله رب العالمين وقال الكلبي قوله سبحانك اللهم علم بين أهل الجنة والخدام فإذا سمعوا ذلك من قولهم أتوهم بما يشتهون واعلم أن هذا القول عندي ضعيف جداً وبيانه من وجوه أحدها أن حاصل هذا الكلام يرجع إلى أن أهل الجنة جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب المأكول والمشروب والمنكوح وهذا في غاية الخساسة وثانيها أنه تعالى قال في صفة أهل الجنة ولهم ما يشتهون فإذا اشتهوا أكل ذلك الطير فلا حاجة بهم إلى الطلب وإذا لم يكن لهم حاجة إلى الطلب فقد سقط هذا الكلام وثالثها أن هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره الشريف العالي إلى محمل خسيس لا إشعار للفظ به وهذا باطل الوجه الثاني في تأويل هذه الآية أن نقول المراد اشتغال أهل الجنة بتقديس الله سبحانه وتمجيده والثناء عليه لأجل أن سعادتهم في هذا الذكر وابتهاجهم به وسرورهم به وكمال حالهم لا يحصل إلا منه وهذا القول هو الصحيح الذي لا محيد عنه ثم على هذا التقدير في الآية وجوه أحدها قال القاضي إنه

تعالى وعد المتقين بالثواب العظيم كما ذكر في أول هذه السورة من قوله ليجزي الذين أحسنوا بالحسنى فإذا دخل أهل الجنة الجنة ووجدوا تلك النعم العظيمة عرفوا أن الله تعالى كان صادقاً في وعده إياهم بتلك النعم فعندها قالوا سبحانك اللهم أي سبحانك عن الخلف في الوعد والكذب في القول وثانيها أن نقول غاية سعادة السعداء ونهاية درجات الأنبياء والأولياء استغراقهم في معارف الجلال واعلم أن معرفة ذات الله تعالى والاطلاع على كنه حقيقته مما لا سبيل للخلق إليه بل الغاية القصوى معرفة صفاته السلبية أو صفاته الإضافية أما الصفات السلبية فهي المسماة بصفات الجلال وأما الصفات الإضافية فهي المسماة بصفات الإكرام فلذلك كان كمال الذكر العالي مقصوراً عليهما كما قال سبحانه وتعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام وكان صلى الله عليه وسلم يقول ألظوا بياذا الجلال والإكرام ولما كانت السلوب مقدمة بالرتبة على الإضافات لا جرم كان ذكر الجلال مقدماً على ذكر الإكرام في اللفظ وإذا ثبت أن نهاية سعادة السعداء ليست إلا في هذين المقامين لا جرم ذكر الله سبحانه كونهم مواظبين على هذا الذكر العالي المقدس ولما كان لا نهاية لمعارج جلال الله ولا غاية لمدارج الهيبة وإكرامه وإحسانه فكذلك لا نهاية لدرجات ترقي الأرواح المقدسة في هذه المقامات العالية الإلهية وثالثها أن الملائكة المقربين كانوا قبل تخليق آدم عليه السلام مشتغلين بهذا الذكر ألا ترى أنهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فالحق سبحانه ألهم السعداء من أولاد آدم حتى أتوا بهذا التسبيح والتمجيد ليدل ذلك على أن الذي أتى به الملائكة المقربون قبل خلق العالم من الذكر العالي فهو بعينه أتى به السعداء من أولاد آدم عليه السلام بعد انقراض العالم ولما كان هذا الذكر مشتملاً على الشرف العالي لا جرم جاءت الرواية بقراءته في أول الصلاة فإن المصلي إذا كبر قال سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك المرتبة الثالثة من مراتب سعادات أهل الجنة قوله تعالى وتحيتهم فيها سلام قال المفسرون تحية بعضهم لبعض تكون بالسلام وتحية الملائكة لهم بالسلام كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وتحية الله تعالى أيضاً بالسلام كما قال سلام قولاً من رب رحيم قال الواحدي وعلى هذا التقدير تكون إضافة المصدر إلى المفعول وعندي فيه وجه آخر وهو أن مواظبتهم على ذكر هذه الكلمة مشعرة بأنهم كانوا في الدنيا في منزلة الآفات ومعرض المخافات فإذا خرجوا من الدنيا ووصلوا إلى كرامة الله فقد صاروا سالمين من الآفات آمنين عن المخافات والنقصانات وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يذكرون هذا المعنى في قوله وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب والمرتبة الرابعة من مراتب سعاداتهم قوله سبحانه وتعالى وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قد ذكرنا أن جماعة من المفسرين حملوا هذه الكلمات العالية المقدسة على أحوال أهل الجنة بسبب الأكل والشرب وقالوا إن أهل الجنة إذا اشتهوا شيئاً قالوا سبحانك اللهم وبحمدك وإذا أكلوا وفرغوا قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا القائل قد نظر في دنياه وآخرته عن المأكول والمشروب وحقيق بمثل هذا الإنسان أن يعد في زمرة البهائم وأما المحققون فقد تركوا ذلك ولهم فيه أقوال روى الحسن البصري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إن أهل الجنة يلهمون الحمد والتسبيح كما يلهمون أنفاسكم وقال الزجاج أعلم الله تعالى أن أهل الجنة يفتتحون بتعظيم الله تعالى وتنزيهه ويختمون بشكره والثناء عليه وأقول عندي في هذا الباب وجوه أخر فأحدها أن أهل الجنة لما استسعدوا بذكر سبحانك اللهم وبحمدك وعاينوا ما هم فيه من السلامة عن الآفات والمخافات علموا أن كل هذه الأحوال السنية والمقامات القدسية إنما تيسرت بإحسان الحق وأفضاله وإنعامه فلا جرم اشتغلوا بالحمد والثناء فقالوا الحمد لله رب العالمين وإنما وقع الختم على هذا الكلام لأن اشتغالهم بتسبيح الله تعالى وتمجيده من أعظم نعم الله تعالى عليهم والاشتغال بشكر النعمة متأخر عن رؤية تلك النعمة فلهذا السبب وقع الختم على هذه الكلمة وثانيها أن لكل إنسان بحسب قوته معراجاً فتارة ينزل من ذلك المعراج وتارة يصعد إليه ومعراج العارفين الصادقين معرفة الله تعالى وتسبيح الله وتحميده فإذا قالوا سبحانك اللهم فهم في عين المعراج وإذا نزلوا منه إلى عالم المخلوقات كان الحاصل عند ذلك النزول إفاضة الخير على جميع المحتاجين وإليه الإشارة بقوله وتحيتهم فيها سلام ثم إنه مرة أخرى يصعد إلى معراجه وعند الصعود يقول الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات العالية إشارة إلى اختلاف أحوال العبد بسبب النزول والعروج وثالثها أن نقول إن قولنا الله اسم لذات الحق سبحانه فتارة ينظر العبد إلى صفات الجلال وهي المشار إليها بقوله سبحانك ثم يحاول الترقي منها إلى حضرة جلال الذات ترقياً يليق بالطاقة البشرية وهي المشار إليها بقوله اللهم فإذا عجز عن ذلك المطار واحترق في أوائل تلك الأنوار رجع إلى عالم الإكرام وهو المشار إليه بقوله الحمد لله رب العالمين فهذه كلمات خطرت بالبال ودارت في الخيال فإذا أحسنت فالتوفيق من الله تعالى وإن لم تكن كذلك فالتكلان على رحمة الله تعالى **المسألة الثانية** قال الواحدي إن قوله أن الحمد لله هي المخففة من الشديدة فلذلك لم يعمل وهما بالتخفيف عن شبه الفعل كقوله أن هالك كل من يحفى وينتعل على معنى أنه هالك وقال صاحب النظم أن هاهنا زائدة والتقدير وآخر دعواهم الحمد لله رب العالمين وهذا القول ليس بشيء وقرأ بعضهم أن الحمد لله بالتشديد

وَنصب الحمد **قوله تعالى ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم الآية** فيه مسائل **المسئلة الاولى** الذي يغلب على ظني ان ابتداء هذه السورة في ذكر شبهات المنكرين للنبوة مع الجواب عنها فالشبهة الاولى ان القوم تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالنبوة فازال الله ذلك التعجب بقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد وحاصل الجواب انه يقول انى ما جئتكم الا بالتوحيد والاقرار بالمعاد وقد دللت على صحتها فلم يبق للتعجب من نبوتي معنى والشبهة الثانية للقوم انهم كانوا ابدا يقولون اللهم ان كان محمد محقا في ادعاء الرسالة فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بما ذكره في هذه الآية فهذا هو الكلام في كيفية النظم ومن الناس من ذكر فيه وجوها اخرى فالاول قال القاضي لما بين فيما تقدم الوعد والوعيد اتبعه بما دل على ان من حقهما ان يتاخرا عن هذه الحيوة الدنيوية لان حصولهما في الدنيا كالمانع من بقاء التكليف والثاني ما ذكره القفال وهو انه تعالى لما وصف الكفار بانهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها وكانوا عن آيات الله غافلين بين ان من غفلتهم ان الرسول متى انذرهم استعجلوا العذاب جهلا منهم وسفها **المسئلة الثانية** انه تعالى اخبر في آيات كثيرة ان هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب في الدنيا استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال تعالى سال سائل بعذاب واقع الآية ثم انهم لما توعدوا بعذاب الآخرة في هذه الآية وهو قوله اولئك ماواهم النار بما كانوا يكسبون استعجلوا ذلك العذاب وقالوا متى يحصل ذلك كما قال يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها وقال في هذه السورة بعد هذه الآية متى هذا الوعد ان كنتم صادقين الى قوله الآن وقد كنتم به تستعجلون وقال في سورة الرعد ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات فبين الله تعالى انه لا مصلحة في تعجيل ايصال الشر اليهم لانه تعالى لو اوصل ذلك العقاب اليهم لماتوا وهلكوا [illegible] في الدنيا لا يحصل ذلك ولا صلاح في اماتتهم فربما امنوا بعد ذلك وربما خرج من صلبهم من كان مؤمنا وذلك يقتضي ان لا يعاجلهم بايصال ذلك الشر اليهم **المسئلة الثالثة** في لفظ الآية اشكال وهو ان يقال كيف قابل التعجيل بالاستعجال وكان الواجب ان يقابل التعجيل بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال والجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب الكشاف اصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم بالخير الا انه وضع استعجالهم بالخير موضع تعجيله لهم بالخير اشعارا بسرعة اجابته واسعافه بطلبتهم حتى كان استعجالهم بالخير تعجيل لهم الثاني قال بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت عجلته وكذلك عجلت الامر اذا اتيت به عاجلا كانك طلبت فيه العجلة والاستعجال اشهر واظهر في هذا المعنى وعلى هذا الوجه يصير معنى الآية لو اراد الله عجلة الشر للناس كما ارادوا عجلة الخير لهم لقضي اليهم اجلهم قال صاحب الكشاف هذا الوجه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى العدول عن ظاهر الآية الثالث ان كل من عجل شيئا فقد طلب تعجيله واذا كان كذلك فكل من كان معجلا كان مستعجلا فيصير التقدير ولو استعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير الا انه تعالى وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها لان اللائق به تعالى هو التكوين واللائق بهم هو الطلب **المسئلة الرابعة** انه تعالى سمى العذاب شرا في هذه الآية لانه اذى في حق المعاقب ومكروه عنده كما انه سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وفي قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها **المسئلة الخامسة** قرأ ابن عامر لقضى بفتح القاف اجلهم بالنصب يعني لقضى الله وينصره قراءة عبد الله لقضينا اليهم اجلهم والباقون بالضم للقاف وكسر الضاد وفتح الياء اجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله **المسئلة السادسة** المراد من استعجال هؤلاء المشركين الخير هو انهم كانوا عند نزول الشدائد يدعون الله بكشفها وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك في آيات كثيرة كقوله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون وقوله واذا مس الانسان ضر دعانا **المسئلة السابعة** لسائل ان يسال فيقول كيف اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا بما قبله وما معناه وجوابه ان قوله ولو يعجل الله متضمن معنى نفي التعجيل كانه قيل ولا نعجل لهم الشر ولا نقضي اليهم اجلهم فنذرهم في طغيانهم اي فنمهلهم مع طغيانهم الزاما للحجة **المسئلة الثامنة** قال اصحابنا انه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان والعمه امتنع ان لا يكونوا كذلك والا لزم ان ينقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وحكمه باطلا وكل ذلك محال ثم انه مع هذا كلفهم وذلك يكون جاريا مجرى التكليف بالجمع بين الضدين

قوله تعالى واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه الآية فيه مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى بين في الآية الاولى انه لو انزل العذاب على العبد في الدنيا لهلك ولقضي عليه وبين في هذه الآية ما يدل على غاية ضعفه ونهاية عجزه ليكون ذلك مؤكدا لما ذكر من انه لو انزل عليه العذاب لمات الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يستعجلون في نزول العقاب ثم بين في هذه الآية انهم كاذبون في ذلك الطلب والاستعجال لانه لو نزل بالانسان ادنى شيء يكرهه ويؤذيه فانه يتضرع الى الله في ازالته عنه وفي دفعه عنه وذلك يدل على انه ليس صادقا في هذا الطلب **المسئلة**

الثانية

الثانية المقصود من هذه الآية بيان ان الانسان قليل الصبر عند نزول البلاء قليل الشكر عند وجدان النعماء والآلاء فاذا مسه الضر اقبل على التضرع والدعاء مضطجعا او قاعدا او قائما مجتهدا في ذلك الدعاء طالبا من الله تعالى ازالة تلك المحنة وتبديلها بالنعمة والمنحة فاذا كشف تعالى عنه ذلك بالعافية اعرض عن الشكر ولم يتذكر ذلك الضر ولا يعرف قدر الانعام وصار بمنزلة من لم يدع الله لكشف ضره وذلك يدل على ضعف طبيعة الانسان وشدة استيلاء الغفلة والشهوة عليه وانما ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على ان هذه الطريقة مذمومة بل الواجب على الانسان العاقل ان يكون صابرا عند نزول البلاء شاكرا عند الفوز بالنعماء ومن شانه ان يكون كثير الدعاء والتضرع في اوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعوة في وقت المحنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سره ان يستجاب له عند الكرب والشدائد فليكثر الدعاء عند الرخاء واعلم ان المؤمن اذا ابتلي ببلية ومحنة وجب عليه رعاية امور فاولها ان يكون راضيا بقضاء الله تعالى غير معترض بالقلب واللسان عليه وانما وجب عليه ذلك لانه تعالى مالك على الاطلاق وملك بالاستحقاق فله ان يفعل في ملكه وملكه ما شاء كما شاء ولانه تعالى حكيم على الاطلاق وهو منزه عن فعل الباطل والعبث فكل ما يفعله فهو حكمة وصواب واذا كان كذلك فحينئذ يعلم انه تعالى ان ابقى عليه تلك المحنة فهو عدل وان ازالها عنه فهو فضل وحينئذ يجب عليه الصبر والسكوت وترك القلق والاضطراب وثانيها انه في ذلك الوقت ان اشتغل بذكر الله تعالى والثناء عليه بدلا عن الدعاء كان افضل لقوله عليه السلام حكاية عن رب العزة من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين ولان الاشتغال بالذكر اشتغال بالحق والاشتغال بالدعاء اشتغال بطلب حظ النفس ولا شك ان الاول افضل ثم ان اشتغل بالدعاء وجب ان يشترط فيه ان يكون ازالته صلاحا في الدين وبالجملة فانه يجب ان يكون الدين راجحا عنده على الدنيا وثالثها انه سبحانه اذا ازال عنه تلك البلية فانه يجب عليه ان يبالغ في الشكر وان لا يخلو عن ذلك الشكر في السراء والضراء واحوال الشدة والرخاء فهذا هو الطريق الصحيح عند نزول البلاء وههنا مقام آخر اعلى وافضل مما ذكرناه وهو ان اهل التحقيق قالوا من كان في وقت وجدان النعمة مشغولا بالنعمة لا بالمنعم كان عند البلية مشغولا بالبلاء لا بالمبلي ومثل هذا الشخص يكون ابدا في البلاء اما في وقت البلاء فلا شك انه يكون في البلاء واما في وقت حصول النعماء فان خوفه من زواله يكون اشد انواع البلاء فان النعمة كلما كانت اكمل والذ واقوى وافضل كان خوف زوالها اشد ايذاء واقوى ايحاشا فثبت ان من كان مشغولا بالنعمة كان ابدا في لجة البلية اما من كان في وقت النعمة مشغولا بالمنعم لزم ان يكون في وقت البلاء مشغولا بالمبلي واذا كان المنعم والمبلي واحدا كان نظره ابدا على مطلوب واحد وكان مطلوبه منزها عن التغير مقدسا عن التبدل ومن كان كذلك كان في وقت البلاء وفي وقت النعماء غرقا في بحر السعادات واصلا الى اقصى الكمالات وهذا النوع من البيان بحر لا ساحل له ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الانسان في قوله واذا مس الانسان ضر فقال بعضهم هو الكافر ومنهم من بالغ وقال كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الانسان فالمراد هو الكافر وهذا باطل لان قوله يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه فاما من اوتي كتابه بيمينه لا شبهة في ان المؤمن داخل فيه وكذلك قوله هل اتى على الانسان حين من الدهر وقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه فالذي قالوه بعيد بل الحق ان يقول اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام حكمه انه ان حصل هناك معهود سابق انصرف اليه وان لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق صونا له عن الاجمال والتعطيل ولفظ الانسان لائق بالكفار لان العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة **المسئلة الرابعة** في قوله دعانا لجنبه او قاعدا او قائما وجهان الاول ان المراد منه ذكر احوال الدعاء فقوله لجنبه في موضع الحال بدليل عطف الحالين عليه والتقدير دعانا مضطجعا او قاعدا او قائما فان قالوا فما فائدة ذكر هذه الاحوال قلنا معناه ان المضرور لا يزال داعيا لا يفتر عن الدعاء الى ان يزول عنه الضر سواء كان مضطجعا او قاعدا او قائما والوجه الثاني ان يكون هذه الاحوال الثلثة تعديدا لاحوال الضر والتقدير واذا مس الانسان الضر لجنبه او قاعدا او قائما دعانا وهو قول الزجاج والاول اصح لان ذكر الدعاء اقرب الى هذه الاحوال من ذكر الضر ولان القول بان هذه الاحوال احوال الدعاء يقتضي مبالغة الانسان في الدعاء ثم انه اذا ترك الدعاء بالكلية واعرض عنها كان ذلك اعجب **المسئلة الخامسة** في قوله مر وجوه الاول المراد منه انه مضى على طريقته الاولى قبل مس الضر ونسي حال الجهد الثاني مر عن موقف الابتهال والتضرع ولا يرجع اليه كانه لا عهد له به **المسئلة السادسة** قوله كان لم يدعنا الى ضر مسه تقديره كانه قال لم يدعنا ثم اسقط الضمير عنه على سبيل التخفيف ونظيره قوله تعالى كان لم يلبثوا قال الحسن نسي ما دعا الله فيه وما صنع الله به في ازالة ذلك البلاء عنه **المسئلة السابعة** قال صاحب النظم قوله واذا مس الانسان اذا موضعه للمستقبل ثم قال فلما كشفنا عنه وهذا للماضي فهذا النظم يدل على ان

معنى الآية أنه هكذا كان فيما مضى وهكذا يكون في المستقبل فدل ما في الآية من الفعل المستقبل على ما فيه من المعنى المستقبل وما فيه من الماضي على الماضي وأقول البرهان العقلي ساعد على هذا المعنى وذلك لأن الإنسان جبل على الضعف والعجز وقلة الصبر وجبل أيضاً على الغرور والبطر والنسيان والتمرد والعتو فإذا نزل به البلاء حمله ضعفه وعجزه على كثرة الدعاء والتضرع وإظهار الخضوع والانقياد وإذا زال البلاء ووقع في الراحة استولى عليه النسيان فنسي إحسان الله تعالى إليه ووقع في البغي والطغيان والجحود والكفران فهذه الأحوال من نتائج طبيعته ولوازم خلقته وبالجملة فهؤلاء المساكين معذورون ولا عذر لهم **المسألة الثامنة** في قوله تعالى كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون فيه أبحاث البحث الأول أن هذا المزين هو الله تعالى أو النفس أو الشيطان فرع على مسألة الجبر والقدر وهو معلوم البحث الثاني في بيان السبب الذي لأجله سمى الله سبحانه الكافر مسرفاً وفيه وجوه الأول قال أبو بكر الأصم الكافر مسرف في نفسه وفي ماله ومضيع لهما أما في النفس فلأنه جعلها عبداً للوثن وأما في المال فلأنهم كانوا يضيعون أموالهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام الثاني قال القاضي إن من كانت عادته أن يكون عند نزول البلاء معرضاً عن ذكر الله متغافلاً عنه غير متشغل بشكره كان مسرفاً في أمر دينه متجاوزاً للحد في الغفلة عنه ولا شبهة في أن المرء كما يكون مسرفاً في الإنفاق فكذا يكون مسرفاً فيما يتركه من واجب أو يقدم عليه من قبيح إذا تجاوز الحد فيه الوجه الثالث وهو الذي خطر بالبال في هذا الوقت أن المسرف هو الذي ينفق المال الكثير لأجل الغرض الخسيس ومعلوم أن لذات الدنيا وطيباتها خسيسة جداً في مقابلة سعادات الدار الآخرة والله تعالى أعطى الحواس والعقل والفهم والقدرة لاكتساب تلك السعادات العظيمة فمن بذل هذه الآلات الشريفة لأجل أن يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان قد أنفق أشياء عظيمة كثيرة لأجل أن يفوز بأشياء حقيرة خسيسة فوجب أن يكون من المسرفين البحث الثالث الكاف في قوله تعالى كذلك للتشبيه والمعنى كما زين لهذا الكافر هذا العمل القبيح المنكر زين للمسرفين ما كانوا يعملون من الإعراض عن الذكر ومتابعة الشهوات

قوله تعالى ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا الآية في الآية مسائل **المسألة الأولى** في بيان كيفية النظم واعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم كانوا يقولون اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ثم أجاب عنه بأن ذكر أنه لا صلاح في إجابة دعائهم ثم بين أنهم كاذبون في هذا الطلب لأنه لو نزلت بهم آفة أخذوا في التضرع إلى الله تعالى في إزالتها والكشف عنها بين في هذه الآية ما يجري مجرى التهديد وهو أنه تعالى قد ينزل بهم عذاب الاستئصال ولا يزيله عنهم والغرض منه أن يكون ذلك رادعاً لهم عن قولهم اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء لأنهم متى سمعوا أن الله تعالى قد يجيب دعاءهم وينزل عليهم عذاب الاستئصال ثم سمعوا من اليهود والنصارى أن ذلك قد وقع مراراً كثيرة صار ذلك رادعاً لهم وزاجراً عن ذكر ذلك الكلام فهذا وجه حسن مقبول في كيفية النظم **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف لما ظرف لأهلكنا والواو في وجاءتهم للحال أي ظلموا بالتكذيب وقد جاءتهم رسلهم بالدلائل والشواهد على صدقهم وهي المعجزات وقوله وما كانوا ليؤمنوا يجوز أن يكون عطفاً على ظلموا وأن يكون اعتراضاً واللام لتأكيد النفي وأن الله قد علم منهم أنهم مصرون على الكفر وهذا يدل على أنه تعالى إنما أهلكهم لأجل تكذيبهم الرسل فكذلك نجزي كل مجرم وهو وعيد لأهل مكة على تكذيبهم رسول الله وقرئ يجزي بالياء ثم جعلناكم خلائف الخطاب للذين بعث إليهم محمد عليه السلام أي استخلفناكم في الأرض بعد القرون التي أهلكناهم لننظر كيف تعملون خيراً أو شراً فنعاملكم على حسب عملكم بقي في الآية سؤالان السؤال الأول كيف جاز النظر إلى الله تعالى وفيه معنى المقابلة والجواب أنه استعير لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي لا يتطرق إليه شك وشبه هذا العلم بنظر الناظر وعيان المعاين السؤال الثاني قوله ثم جعلناكم خلائف في الأرض لننظر كيف تعملون مشعر بأن الله تعالى ما كان عالماً بأحوالهم قبل وجودهم والجواب المراد منه أنه تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه كقوله ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وقد مر نظائر هذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الدنيا خضرة حلوة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفاء إلا لينظر إلى أعمالنا فأروا الله من أعمالكم خيراً بالليل والنهار **المسألة الثالثة** قال الزجاج موضع كيف نصب بقوله تعملون لأنها حرف الاستفهام والاستفهام لا يعمل فيه ما قبله ولو قلت لننظر خيراً تعملون أم شراً كان العامل في خير وشر تعملون

قوله تعالى وإذا تتلى عليهم آياتنا الآية فيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن هذا الكلام هو النوع الثالث من شبهاتهم وكلماتهم التي ذكروها في الطعن في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حكاها الله تعالى في كتابه وأجاب عنها واعلم أن من وقف على هذا الترتيب الذي نذكره علم أن القرآن مرتب على أحسن الوجوه **المسألة الثانية** روي عن ابن عباس أن خمسة من الكفار كانوا يستهزئون بالرسول

عليه

عليه السلام وبالقرآن الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والأسود بن المطلب والأسود بن عبد يغوث والحرث بن حنظلة فقتل الله كل رجل منهم بطريق آخر كما قال إنا كفيناك المستهزئين فذكر الله تعالى أنه كلما تتلى عليهم آيات القرآن قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله وفيه أبحاث البحث الأول أن وصفهم بأنهم لا يرجون لقاء الله أريد به كونهم مكذبين بالحشر والنشر منكرين للبعث والقيامة ثم في تقرير حسن هذه الاستعارة وجوه الأول قال الأصم لا يرجون لقاءنا أي لا يرجون في لقائنا خيراً على طاعة فهم من السيئات أبعد أي لا يخافونها الثاني قال القاضي الرجاء لا يستعمل إلا في المنافع لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه لأن من لا يرجو لقاء ما وعد ربه من الثواب وهو المقصد بالتكليف لا يخاف ما وعد به من العقاب فصار ذلك كناية عن جحدهم للبعث والنشور واعلم أن كلام القاضي قريب من كلام الأصم الثالث أن البيان التام أن يقال كل من كان مؤمناً بالبعث والنشور فإنه لا بد وأن يكون راجياً ثواب الله وخائفاً من عقابه وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فلزم من نفي الرجاء نفي الإيمان بالبعث فهذا هو الوجه في حسن هذه الاستعارة البحث الثاني أنهم طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أمرين على البدل فالأول أن يأتيهم بقرآن غير هذا القرآن والثاني أن يبدل هذا القرآن وفيه إشكال لأنه إذا بدل هذا القرآن بغيره فقد أتى بقرآن غير هذا القرآن وإذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيئاً واحداً ومما يدل على أن كل واحد منهما هو عين الآخر أنه عليه السلام اقتصر في الجواب على نفي أحدهما وهو قوله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي وإذا ثبت أن كل واحد من هذين الأمرين هو نفس الآخر كان إلقاء اللفظ على الترديد والتخيير فيه باطلاً والجواب أن أحد الأمرين غير الآخر فالإتيان بكتاب آخر لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه يكون إتياناً بقرآن آخر وأما إذا أتى بهذا القرآن إلا أنه وضع مكان ذم بعض الأشياء مدحها ومكان آية رحمة آية عذاب كان هذا تبديلاً ونقول الإتيان بقرآن غير هذا هو أن يأتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقياً بحاله والتبديل هو أن يغير هذا الكتاب وأما قوله إنه اكتفى في الجواب على نفي أحد القسمين قلنا الجواب المذكور عن أحد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثاني وإذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر أحدهما عن ذكر الثاني وإنما قلنا الجواب عن أحد القسمين عين الجواب عن الثاني لوجهين الأول أنه عليه السلام لما بين أنه لا يجوز أن يبدله من تلقاء نفسه لأنه وارد من الله تعالى ولا يقدر على مثله كما لا يقدر سائر العرب على مثله فكان ذلك متقرراً في نفوسهم بسبب ما تقدم من تحديه لهم بمثل هذا القرآن فقد دلهم بذلك على أنه لا يتمكن من قرآن غير هذا والثاني أن التبديل أقرب إلى الإمكان من المجيء بقرآن غير هذا القرآن فجوابه عن الأسهل يكون جواباً عن الأصعب ومن الناس من قال لا فرق بين الإتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن وجعل قوله ما يكون لي أن أبدله جواباً عن الأمرين إلا أنه ضعيف على ما بيناه **المسألة الثالثة** اعلم أن إقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين أحدهما أنهم ذكروا ذلك على سبيل السخرية والاستهزاء مثل أن يقولوا إنك لو جئتنا بقرآن غير هذا القرآن أو بدلته لآمنا بك وغرضهم من هذا الكلام السخرية والتطير والثاني أن يكونوا قالوه على سبيل الجد وذلك أيضاً يحتمل وجوهاً أحدها أن يكونوا قالوا ذلك على سبيل التجربة والامتحان حتى إنه إن فعل ذلك علموا أنه كان كاذباً في قوله إن هذا القرآن نزل عليه من عند الله وثانيها أن يكون المقصود من هذا الالتماس أن هذا القرآن مشتمل على ذم آلهتهم والطعن في طريقتهم وهم كانوا يتأذون منها فالتمسوا كتاباً آخر ليس فيه ذلك وثالثها أن يتقدر أن يكونوا قد جوزوا كون هذا القرآن من عند الله التمسوا منه أن يلتمس من الله نسخ هذا القرآن وتبديله بقرآن آخر وهذا الوجه أبعد الوجوه واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك أمره الله تعالى أن يقول إن هذا التبديل غير جائز مني إن أتبع إلا ما يوحى إلي ثم لما بين تعالى أنه بمنزلة غيره في أنه متوعد بالعذاب العظيم إن عصى ويتفرع على هذه الآية فروع الفرع الأول أن قوله إن أتبع إلا ما يوحى إلي معناه لا أتبع إلا ما يوحى إلي فهذا يدل على أنه عليه السلام ما حكم إلا بالوحي وهذا يدل على أنه لم يحكم قط بالاجتهاد الفرع الثاني تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا دل هذا النص على أنه عليه السلام ما حكم إلا بالنص فوجب أن يجب على جميع الأمة أن لا يحكموا إلا بمقتضى النص لقوله تعالى واتبعوه الفرع الثالث نقل عن ابن عباس أنه قال إن ذلك منسوخ بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وهذا بعيد لأن النسخ إنما يدخل في الأحكام والتعبدات لا في ترتيب العقاب على المعصية الفرع الرابع قالت المعتزلة إن قوله إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم مشروط بما يكون واقعاً بلا توبة ولا طاعة أعظم منها ونحن نقول فيه تخصيص ثالث وهو أن لا يعفو عنه ابتداء لأن عندنا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن أصحاب الكبائر

قوله تعالى قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون فيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنا بينا فيما سلف أن القوم إنما التمسوا منه ذلك الالتماس لأجل أنهم اتهموه بأنه هو الذي يأتي بهذا الكتاب من عند نفسه على سبيل الاختلاق والافتعال لا على سبيل كونه وحياً من عند الله فلهذا

المعنى احتج النبي صلى الله عليه وسلم على فساد هذا الوهم بما ذكره الله تعالى في هذه الآية وتقريره أن أولئك الكفار كانوا قد شاهدوا رسول الله من أول عمره إلى ذلك الوقت وكانوا عالمين بأحواله وأنه ما طالع كتابا وما تلمذ لأستاذ ولا تعلم من أحد ثم بعد انقراض أربعين سنة على هذا الوجه جاءهم بهذا الكتاب العظيم المشتمل على نفائس علم الأصول ودقائق علم الأحكام ولطائف علم الأخلاق وأسرار قصص الأولين وعجز عن معارضته العلماء والفصحاء والبلغاء وكل من له عقل سليم فإنه يعرف أن مثل هذا لا يحصل إلا بالوحي والإلهام من الله تعالى فقوله لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به حكم منه عليه السلام بأن هذا القرآن وحي من الله تعالى لا من اختلاقي وافترائي وقوله فقد لبثت فيكم عمرا من قبله إشارة إلى الدليل الذي قررناه وقوله أفلا تعقلون يعني أن مثل هذا الكتاب العظيم على من لم يتعلم ولم يتلمذ ولم يطالع كتابا ولم يمارس مجادلة يعلم بالضرورة أنه لا يكون إلا على سبيل الوحي والتنزيل وإنكار العلوم الضرورية يقدح في صحة العقل فلهذا السبب قال أفلا تعقلون

المسألة الثانية ولا أدراكم به من الدراية بمعنى العلم قال سيبويه يقال دريته ودريت به قال والأكثر هو الاستعمال بالباء والدليل عليه قوله تعالى ولا أدراكم به ولو كان على اللغة الأخرى لقال ولا أدراكموه إذا عرفت هذا فنقول ولا أدراكم به أي ولا أعلمكم الله به ولا أخبركم به قال صاحب الكشاف قرأ الحسن ولا أدرأتكم به على لغة من يقول أعطأته وأرضأته في معنى أعطيته وأرضيته ويعضده قراءة ابن عباس ولا أنذرتكم به ورواه الفراء ولا أدرأتكم به بالهمز والوجه فيه أن يكون من أدرأته إذا دفعته وأدرأته إذا جعلته دارئا والمعنى ولا أجعلكم بتلاوته خصماء تدرؤونني بالجدال وتكذبونني وقرأ ابن كثير ولأدراكم بلام الابتداء لإثبات الإدراء وأما قوله لبثت فيكم عمرا فقراءة المشهور بضم الميم وقرئ عمرا بسكون الميم

قوله تعالى فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون

واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر وذلك لأنهم التمسوا منه قرآنا يذكره من عند نفسه ونسبوه إلى أنه إنما يأتي بهذا القرآن من عند نفسه ثم إنه أقام البرهان القاهر الظاهر على أن ذلك باطل وأن هذا القرآن ليس إلا بوحي الله تعالى وتنزيله فعند هذا قال فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا والمراد أن هذا القرآن لو لم يكن من عند الله لما كان في الدنيا أحد أظلم على نفسه مني حيث افتريته على الله ولما أقمت الدلالة على أنه ليس الأمر كذلك بل هو وحي من الله وجب أن يقال إنه ليس في الدنيا أحد أجهل ولا أظلم على نفسه منكم لأنه لما ظهر بالبرهان المذكور كونه من عند الله فإذا أنكرتموه فقد كذبتم بآيات الله فوجب أن تكونوا أظلم الناس والحاصل أن قوله ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا المقصود منه نفي الكذب عن نفسه وقوله أو كذب بآياته المقصود منه إلحاق الوعيد الشديد بهم حيث أنكروا دلائل الله وكذبوا بآيات الله وقوله إنه لا يفلح المجرمون تقرير لما سبق من هذين الكلامين والله أعلم

قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم الآية

اعلم أنا ذكرنا أن القوم التمسوا من الرسول عليه السلام قرآنا غير هذا القرآن أو تبديل هذا القرآن لأن هذا القرآن مشتمل على شتم الأصنام التي جعلوها آلهة لأنفسهم فلهذا السبب ذكر الله تعالى في هذا الموضع ما يدل على قبح عبادة الأصنام ليبين أن تحقيرها والاستخفاف بها أمر حق وطريق متيقن واعلم أنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما أنهم كانوا يعبدون الأصنام والثاني أنهم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله أما الأول فقد نبه الله تعالى على فساده بقوله لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره من وجوه الأول قال الزجاج لا يضرهم إن لم يعبدوه ولا ينفعهم إن عبدوه الثاني أن المعبود لا بد وأن يكون أكمل قدرة من العابد وهذه الأصنام لا تنفع ولا تضر البتة وأما هؤلاء الكفار فهم قادرون على التصرف في هذه الأصنام تارة بالإصلاح وأخرى بالإفساد وإذا كان العابد أكمل حالا من المعبود كانت العبادة باطلة الثالث أن العبادة أعظم أنواع التعظيم فهي لا تليق إلا بمن صدر عنه أعظم أنواع الإنعام وذلك ليس إلا الحياة والعقل والقدرة ومصالح المعاش والمعاد فإذا كانت المنافع والمضار كلها من الله سبحانه وجب أن لا تليق العبادة إلا بالله سبحانه وأما النوع الثاني مما حكاه الله تعالى عنهم في هذه الآية وهو قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فاعلم أن من الناس من قال إن أولئك الكفار توهموا أن عبادة الأصنام أشد في تعظيم الله من عبادة الله سبحانه وتعالى فقالوا ليست لنا أهلية أن نشتغل بعبادة الله بل نحن نشتغل بعبادة هذه الأصنام وأنها تكون شفعاء لنا عند الله تعالى ثم اختلفوا في أنهم كيف قالوا في الأصنام إنها شفعاؤنا عند الله وذكروا فيه أقوالا كثيرة فأحدها أنهم اعتقدوا أن المتولي لكل إقليم من أقاليم العالم روح معين من أرواح عالم الأفلاك فعينوا لذلك الروح صنما معينا واشتغلوا بعبادة ذلك الصنم ومقصودهم عبادة ذلك الروح ثم اعتقدوا أن ذلك الروح يكون عبدا للإله الأعظم ومشتغلا بعبوديته وثانيها أنهم كانوا يعبدون الكواكب وزعموا أن الكواكب هي التي لها أهلية عبودية الله تعالى ثم لما رأوا أن الكواكب تطلع وتغرب وضعوا لها أصناما معينة واشتغلوا بعبادتها ومقصودهم توجيه العبادة إلى الكواكب وثالثها أنهم وضعوا طلسمات معينة على تلك الأصنام والأوثان ثم تقربوا إليها كما يفعله أصحاب الطلسمات ورابعها أنهم وضعوا هذه الأصنام والأوثان على صور أنبيائهم وأكابرهم وزعموا أنهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فإن أولئك الأكابر تكون شفعاء لهم عند الله ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم

فإنهم يكونون شفعاء لهم عند الله وخامسها أنهم اعتقدوا أن الإله نور عظيم وأن الملائكة أنوار فوضعوا على صورة الإله الأكبر الصنم الأكبر وعلى صور الملائكة صورا أخرى وسادسها لعل القوم حلولية وجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام العالية الشريفة واعلم أن كل هذه الوجوه باطلة بالدليل الذي ذكره الله تعالى وهو قوله ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة

قوله تعالى قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات والأرض

قال المفسرون فالمفسرون ذكروا وجها واحدا وهو أن المراد منه نفي علم الله تعالى بذلك لتقرير نفيه في نفسه وبيان أنه لا وجود له البتة وذلك لأنه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى وحيث لا يكون معلوما لله تعالى وجب أن لا يكون موجودا ومثل هذا الكلام مشهور في العرف فإن الإنسان إذا أراد نفي شيء عن نفسه يقول ما علم الله هذا مني ومقصوده أنه ما حصل ذلك قط وقرئ أتنبئون بالتخفيف أما قوله سبحانه وتعالى عما يشركون فالمقصود تنزيه الله تعالى نفسه عن ذلك الشرك قرأ حمزة والكسائي تشركون بالتاء ومثله في أول النحل في موضعين وفي الروم كلها بالتاء على الخطاب قال صاحب الكشاف ما موصولة أو مصدرية أي عن الشركاء الذين يشركونهم به أو عن إشراكهم قال الواحدي من قرأ بالياء فلقوله أتنبئون الله ومن قرأ بالتاء فكأنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم قل أنت سبحانه وتعالى عما يشركون ويجوز أن يكون الله سبحانه هو الذي نزه نفسه عما قالوه فقال سبحانه وتعالى عما يشركون

قوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة الآية

اعلم أنه تعالى لما أقام الدلالة القاهرة على فساد القول بعبادة الأصنام بين السبب في كيفية حدوث هذا المذهب الفاسد والمقالة الباطلة فقال وما كان الناس إلا أمة واحدة واعلم أن ظاهر قوله وما كان الناس إلا أمة واحدة لا يدل على أنهم كانوا أمة واحدة في ماذا وفيه أقوال القول الأول أنهم كانوا جميعا على الدين الحق وهو دين الإسلام واحتجوا عليه بوجوه الأول أن المقصود من هذه الآيات بيان كون الكفر باطلا وتزييف طريقة عبادة الأصنام وتقرير أن الإسلام هو الدين الفاضل فوجب أن يكون المراد من قوله كان الناس أمة واحدة أنهم كانوا أمة واحدة إما في الإسلام وإما في الكفر ولا يجوز أن يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر لوجوه فبقي أنهم كانوا أمة واحدة في الإسلام إنما قلنا إنه لا يجوز أن يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر لوجوه الأول قوله تعالى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وشهيد الله لا بد وأن يكون مؤمنا عدلا فثبت أنه ما خلت أمة من الأمم إلا وفيهم مؤمن الثاني أن الأحاديث وردت بأن الأرض لا تخلو عمن يعبد الله تعالى وعن أقوام بهم يمطر أهل الأرض وبهم يرزقون الثالث أنه لما كانت الحكمة الأصلية في الخلق هو العبودية فيبعد خلو أهل الأرض بالكلية عن هذا المقصود وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقية من أهل الكتاب وهذا يدل على قوم تمسكوا بالإيمان قبل مجيء الرسول عليه السلام فكيف يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر إذا ثبت أن الناس كانوا أمة واحدة إما في الكفر وإما في الإيمان وثبت أنهم ما كانوا أمة واحدة في الكفر ثبت أنهم كانوا أمة واحدة في الإيمان ثم اختلف القائلون بهذا القول أنهم كانوا كذلك فقال ابن عباس ومجاهد كانوا على دين الإسلام في عهد آدم وفي عهد ولده واختلفوا عند قتل أحد ابنيه الابن الثاني وقال قوم إنهم بقوا على دين الإسلام إلى زمن نوح وكانوا عشرة قرون ثم اختلفوا على عهد نوح فبعث الله تعالى إليهم نوحا وقال آخرون كانوا على دين الإسلام من زمن نوح بعد الغرق إلى أن ظهر الكفر فيهم وقال آخرون كانوا على دين الإسلام من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن غيره عمرو بن لحي وهذا القائل قال المراد من الناس في قوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة العرب خاصة إذا عرفت هذا فنقول إنه تعالى لما بين فيما قبل فساد القول بعبادة الأصنام بالدليل الذي قررناه بين في هذه الآية أن هذا المذهب ليس مذهبا للعرب من أول الأمر بل كانوا على دين الإسلام وفي نفي عبادة الأصنام ثم حدث هذا المذهب الفاسد فيهم والغرض منه أن العرب إذا علموا أن هذا المذهب ما كان أصليا فيهم وأنه إنما حدث بعد أن لم يكن لم يتعصبوا لنصرته ولم يتأذوا من تزييف هذا المذهب ولم تنفر طباعهم من إبطاله ومما يقوي هذا القول وجهان الأول أنه تعالى قال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بالغ في إبطاله بالدليل ثم قال عقيبه وما كان الناس إلا أمة واحدة فلو كان المراد منه بيان أن هذا الكفر كان حاصلا فيهم من الزمان القديم لم يصح جعل هذا الكلام دليلا على إبطال تلك المقالة أما لو حملناه على أن الناس في أول الأمر كانوا مسلمين وهذا الكفر إنما حدث فيهم من زمان أمكن التوسل به إلى تحقير اعتقاد الكفار في هذه المقالة وفي تقبيح صورتها عندهم فوجب حمل اللفظ عليه تحصيلا لهذا الغرض الثاني أنه تعالى قال كان الناس أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم ولا شك أن هذا وعيد وصرف هذا الوعيد إلى أقرب الأشياء المذكورة أولى والأقرب هو ذكر الاختلاف فوجب صرف هذا الوعيد إلى هذا الاختلاف لا إلى ما سبق من كون الناس أمة واحدة وإذا كان كذلك وجب أن يقال كانوا أمة واحدة في الإسلام لا في الكفر لأنهم لو كانوا أمة واحدة في الكفر لكان اختلافهم بسبب الإيمان ولا يجوز أن يكون الاختلاف الحاصل بسبب الإيمان سببا لحصول الوعيد أما لو كانوا أمة واحدة في الإيمان لكان اختلافهم بسبب الكفر وحينئذ يصح جعل ذلك الاختلاف سببا للوعيد القول الثاني قول من يقول المراد كانوا أمة واحدة في الكفر وهذا القول منقول عن طائفة من المفسرين قالوا وعلى هذا التقدير ففائدة هذا الكلام في هذا المقام هي أنه تعالى بين للرسول عليه السلام أنه لا تطمع أن يصير كل من تدعوه إلى الدين مجيبا لك قابلا لدينك فإن الناس كلهم كانوا على الكفر وإنما حدث الإسلام في بعضهم بعد ذلك فكيف تطمع

في اتفاق الكل على الايمان العقول الثالث قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في الخير خلقوا لفطرة الاسلام ثم اختلفوا في الاديان
واليه الاشارة بقوله كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومنهم من يقول المراد كانوا امة واحدة في الشرايع
العقلية وحاصلها يرجع الى امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله واليه الاشارة بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة
سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله وقوله وبالوالدين احسانا واعلم ان هذه المسلة قد استقصيناها في سورة البقرة فلنكتف بهذا
القدر ههنا اما قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما هم فيه يختلفون فاعلم انه ليس في الاية ما يدل على ان
تلك الكلمة ما هي وذكروا فيه وجوها الاول ان يقال لولا انه تعالى اخبر بانه يبقي التكليف على عباده وان كانوا به كافرين
لقضي بينهم بتعجيل الحساب والعقاب لكفرهم لكن لما كان ذلك سببا لزوال التكليف وموجب الالجا وكان ابقا التكليف
اصوب واصلح لا جرم انه تعالى اخر هذا العقاب الى الاخرة ثم قال هذا القايل وفي ذلك تصبير المؤمنين على احتمال
المكاره من قبل الكافرين والظالمين الثاني لولا كلمة سبقت من ربك في انه لا يعاجل العصاة بالعقوبة انعاما عليهم
لقضي بينهم في اختلافهم بما يمتاز المحق من المبطل والمصيب من المخطي الثالث ان تلك الكلمة هي قوله سبقت رحمتي غضبي
فلما كانت رحمته غالبة اقتضت تلك الرحمة الغالبة اسباب الستر على الجاهل الضال وامهاله الى وقت الوجدان

قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه الاية اعلم ان هذا الكلام هو
النوع الرابع من شبهات القوم في انكارهم نبوته وذلك انهم قالوا ان القران الذي جيتنا به كتاب مشتمل على انواع من الكلام
والخطاب لا يكون معجزا الا ترى ان كتاب موسى وعيسى ما كان معجزا لهما بل كان لهما انواع من المعجزات دلت على نبوته سوى الكتاب
وايضا فقد كان فيهم من يدعي امكان المعارضة كما اخبر الله تعالى عنهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا واذا كان الامر كذلك
لا جرم طلبوا منه شيئا اخر سوى القران ليكون معجزة فحكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه فامر الله
تعالى رسوله عليه السلم ان يقول عند هذا السوال انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين واعلم ان الوجه في تقرير هذا
الجواب ان يقال اقام الدلالة القاهرة على ان ظهور القران معجزة قاهرة ظاهرة لانه عليه السلم بين انه نشأ فيما بينهم وتربى عندهم
وعلموا انه لم يطالع كتابا ولم يتلمذ لاستاذ بل كان مدة اربعين سنة معهم ومخالطا لهم وما كان مشتغلا بالفكر والتعلم قط ثم انه
دفعة واحدة ظهر هذا القران العظيم عليه وظهور مثل هذا الكتاب الشريف العالي على مثل ذلك الانسان الذي لم يتفق له شي من
الاسباب المعتادة لا يكون الا بالوحي فهذا برهان قاهر على ان القران معجز قاهر ظاهر واذا ثبت هذا كان طلب اية اخرى سوى القران
من الاقتراحات التي لا حاجة اليها في اثبات نبوته عليه السلم وتقرير رسالته ومثل هذا يكون مفوضا الى مشية الله تعالى فان شاء اظهرها
وان شاء لم يظهرها وكان ذلك من باب الغيب فوجب على كل احد ان ينتظره هل يفعله الله ام لا ولكن سواء فعل او لم يفعل فقد ثبتت
النبوة وظهر صدقه في ادعاء الرسالة ولا يختلف بهذا المقصود بحصول تلك الزيادة وبعدمها فظهر ان هذا الجواب جواب ظاهر
في تقرير هذا المطلوب

قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر الاية
في الاية مسايل

المسلة الاولى اعلم ان القوم لما طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اية اخرى سوى القران واجاب
الجواب الذي قررناه وهو قوله انما الغيب لله ذكر جوابا اخر وهو المذكور في هذه الاية وتقريره من وجهين الاول انه تعالى بين في هذه
الاية ان عادة هولاء الاقوام المكر واللجاج والعناد وعدم الانصاف واذا كانوا كذلك فبتقدير ان يعطوا ما سالوا من انزال معجزات
اخرى فانهم لا يؤمنون بل يبقون على كفرهم وجهلهم فنفتقر ههنا الى بيان امرين الى بيان ان عادة هولاء الاقوام المكر واللجاج والعناد
ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يكن في اظهار ساير المعجزات فايدة اما المقام الاول فتقريره انه روي ان الله تعالى سلط القحط
على اهل مكة سبع سنين ثم رحمهم وانزل الامطار النافعة على اراضيهم ثم انهم اضافوا تلك المنافع الجليلة الى الاصنام والانواء
وعلى التقديرين فهو مقابلة النعمة بالكفران فقوله واذا اذقنا الانسان رحمة المراد منه تلك الامطار النافعة وقوله من بعد
ضراء مستهم المراد منه ذلك القحط الشديد وقوله اذا لهم مكر في اياتنا والمراد منه اضافتهم تلك المنافع الجليلة الى الانواء
والكواكب او الى الاصنام واعلم انه تعالى ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم من هذه السورة وهو قوله واذا مس الانسان الضر
دعانا لجنبه او قاعدا او قايما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن في تفسيرها
دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وتلك الدقيقة هي انهم يمكرون عند وجدان النعمة ويطلبون الغوايل وفي الاية المتقدمة
ما كانت هذه الدقيقة مذكورة فثبت بما ذكرنا ان عادة هولاء الاقوام اللجاج والعناد والمكر وطلب الغوايل واما المقام الثاني
وهو بيان انه متى كان الامر كذلك فلا فايدة في اظهار ساير الايات لانه تعالى لو اظهر لهم جميع ما طلبوه من المعجزات الظاهرة فانهم لا يقبلونها
لانه ليس غرضهم من هذه الاقتراحات التشدد في طلب الدين وانما غرضهم الدفع والمنع والمبالغة في صون مناصبهم الدنيوية والامتناع
من المتابعة للغير والدليل عليه انه تعالى لما شدد الامر عليهم وسلط البلاء عليهم ثم ازالها عنهم وابدل تلك البليات بالخيرات
فهم مع ذلك استمروا على التكذيب والجحود فدل ذلك على انه تعالى لو انزل عليهم الايات التي طلبوها لم يلتفتوا اليها فظهر

ذكرنا ان هذا الكلام جواب قاطع عن السوال المتقدم الوجه الثاني في تقرير هذا الجواب ان اهل مكة قد حصل لهم اسباب الرفاهية
وطيب العيش ومن كان كذلك تمرد وتكبر كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وقرر تعالى هذا المعنى بالمثال المذكور
فاقدامهم على طلب الايات الزايدة والاقتراحات الفاسدة انما كان لاجل ما هم فيه من النعم الكثيرة والخيرات المتوالية وقوله قل
الله اسرع مكرا كالتنبيه على انه تعالى يزيل عنهم تلك النعم ويجعلهم منقادين للرسول مطيعين له تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة
والله اعلم

المسلة الثانية قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة كلام ورد على سبيل المبالغة والمراد منه ايصال
الرحمة اليهم واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم وانما تذاق بالعقل وذلك يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية
حق

المسلة الثالثة قال الزجاج اذا في قوله واذا اذقنا الناس رحمة للشرط واذا في قوله اذا لهم مكر
جواب الشرط وهو كقوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون والمعنى اذا اذقنا الناس رحمة مكروا وان تصبهم سيئة
قنطوا واعلم ان اذا في قوله اذا لهم مكر تفيد المفاجاة معناه انهم في الحال اقدموا على المكر وسارعوا اليه

المسلة الرابعة سمى تكذيبهم بايات الله مكرا لان المكر عبارة عن صرف الشي عن وجهه الظاهر بطريق الحيلة وهولاء يحتالون في دفع
ايات الله بكل ما يقدرون عليه من القاء شبهة او تخليط في مناظرة او غير ذلك من الامور الفاسدة قال مقاتل المراد من هذا
المكر ان هولاء لا يقولون هذا رزق الله بل يقولون سقينا بنوء كذا اما قوله تعالى قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون
فالمعنى ان هولاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر فالله سبحانه قابل مكرهم بمكر اشد من ذلك وهو من وجهين الاول ما اعد لهم يوم القيمة
من العذاب الشديد وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال والثاني ان رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه ويعرض عليهم ما في
بواطنهم الخبيثة يوم القيامة ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال نعوذ بالله تعالى منه

قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر الاية اعلم انه تعالى لما قال واذا اذقنا الناس رحمة من بعد
ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا كان هذا الكلام كلاما كليا لا ينكشف معناه تمام الانكشاف الا بذكر مثال كامل فذكر الله تعالى لنقل
الانسان من الضر الشديد الى الرحمة مثالا ولمكر الانسان مثالا حتى تكون هذه الاية كالمفسرة للاية التي قبلها وذلك لان المعنى الكلي
لا يصل الى افهام السامعين الا بذكر مثال جلي واضح يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي واعلم ان الانسان اذا ركب السفينة ووجد
الريح الطيبة الموافقة للمقصود حصل له الفرح التام والمسرة القوية ثم قد تظهر علامات الهلاك دفعة واحدة فاولها ان تجيئهم
الرياح العاصفة الشديدة وثانيها ان ياتيهم الامواج العظيمة من كل جانب وثالثها ان يغلب على ظنونهم ان
الهلاك واقع وان النجاة ليست متوقعة فلا شك ان الانتقال من تلك الاحوال الطيبة الموافقة الى هذه الاحوال القاهرة
الشديدة يوجب الخوف العظيم والرعب الشديد وايضا مشاهدة هذه الاحوال والاهوال في البحر مختصة بايجاب مزيد
الرعب والخوف ثم ان الانسان في هذه الحالة لا يطمع الا في فضل الله ورحمته ويصير منقطع الطمع عن جميع الخلق ويصير بقلبه
وروحه وجميع اجزائه متضرعا الى الله ثم اذا نجاه الله من هذه البلية العظيمة ونقله من هذه المضرة القوية الى الخلاص
والنجاة ففي الحال ينسى تلك النعمة ويرجع الى ما الفه واعتاده من العقايد الباطلة والاخلاق الذميمة فظهر انه لا يمكن
تقرير ذلك المعنى الكلي المذكور في الاية المتقدمة بمثال احسن واكمل من المثال المذكور في هذه الاية

المسلة الثانية حكي ان واحدا قال لجعفر الصادق اذكر لي دليلا على اثبات الصانع فقال اخبرني عن حرفتك فقال انا رجل اتجر
في البحر فقال صف لي كيفية حالك فقال ركبت البحر فانكسرت السفينة وبقيت على لوح واحد من الواحها وجاءت الرياح العاصفة
فقال جعفر هل وجدت في قلبك تضرعا ودعاء فقال نعم فقال جعفر فالهك هو الذي تضرعت اليه في ذلك الوقت

المسلة الثالثة قرأ ابن عامر ينشركم من النشر الذي هو خلاف الطي كانه اخذه من قوله تعالى فانتشروا في الارض والباقون قرءوا
يسيركم من التسيير

المسلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد يجب ان يكون خلقا لله تعالى قالوا دلت
هذه الاية على ان سير العباد من الله تعالى ودل قوله تعالى قل سيروا في الارض على ان سيرهم منهم وهذا يدل على ان سيرهم
منهم ومن الله فيكون سيرا لهم وخلقا لله ونظيره قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك وقال في اية اخرى اذ اخرجه الذين كفروا وقال
في اية اخرى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ثم قال وانه هو اضحك وابكى وقال في اية اخرى وما رميت اذ رميت قال الجبائي
اما كونه تعالى مسيرا لهم في البحر على الحقيقة فالامر كذلك واما سيرهم في البر فانما اضيف الى الله تعالى على التوسع فما كان منه طاعة
فبامره وتسهيله وما كان منه معصية فلانه تعالى هو الذي اقدره عليه وزاد القاضي فيه فجوز ان يضاف ذلك اليه تعالى من حيث
انه تعالى سخر لهم المراكب في البر وسخر لهم الارض التي يتصرفون عليها بامساكه لها لانه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليه السير وقال
القفال هو الذي يسيركم في البر والبحر اي الله هو الهادي لكم الى السير في البر والبحر طلبا للمعاش وهو المسير لكم لاجل انه هيا لكم اسباب ذلك
السير هذا جملة ما قيل في الجواب عنه ونحن نقول لا شك ان المسير في البحر هو الله تعالى لان الله تعالى هو المحدث لتلك الحركات
في اجزاء السفينة ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل هو الحقيقة فعلى هذا وجب ايضا ان يكون مسيرا لهم في البر بهذا التفسير اذ لو كان

مسيرالهم في البر معنى اعطاء الالات والادوات لكان مجازا فهذا الوجه فيلزم كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا دفعة واحدة وذلك باطل واعلم ان مذهب الجبائي انه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد واما ابو هاشم فانه يقول ان ذلك ممتنع الا انه يقول لا يبعد ان يقال انه تعالى تكلم به مرتين واعلم ان قول الجبائي قد ابطلناه في اصول الفقه وقول ابي هاشم انه تعالى تكلم به مرتين ايضا بعيد لان هذا القول لم يقل به احد من الامة ممن كانوا قبله فكان هذا على خلاف الاجماع فيكون باطلا واعلم انه بقي في هذه الاية سؤالات السؤال الاول كيف جعل الكون في الفلك غاية للتسيير في البحر مع ان الكون في الفلك متقدم لا محالة على السير في البحر والجواب لم يجعل الكون في الفلك غاية للتسيير بل تقدير الكلام كانه قيل هو الذي يسيركم حتى اذا وقع في جملة تلك التسييرات الحصول في الفلك كان كذا وكذا السؤال الثاني ما جواب اذا في قوله حتى اذا كنتم في الفلك الجواب ان جوابها هو قوله جاءتها ريح عاصف ثم قال صاحب الكشاف واما قوله دعوا الله فهو بدل من ظنوا لان دعاءهم من لوازم ظنهم الهلاك وقال بعض الافاضل لو حمل قوله دعوا الله على الاستئناف كان اوضح كانه لما قيل جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم قال قائل فما صنعوا فقيل دعوا الله السؤال الثالث ما الفائدة في صرف الكلام من الخطاب الى الغيبة الجواب فيه وجوه الاول قال صاحب الكشاف المقصود هو المبالغة كانه تعالى يذكر حالهم لغيرهم لتعجيبهم ويستدعي منهم مزيد الانكار والتقبيح الثاني قال ابو علي الجبائي ان مخاطبته تعالى لعباده هي على لسان الرسول عليه السلم فهو بمنزلة الخبر عن الغائب وكل من اقام الغائب مقام المخاطب حسن منه ان يرده مرة اخرى الى الغائب الثالث وهو الذي خطر بالبال في الحال ان الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة الى لفظ الحضور يدل على مزيد التقرب والاكرام واما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور الى لفظ الغيبة فانه يدل على المقت والتبعيد اما الاول فهو كما في سورة الفاتحة فان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم كله خطاب الغيبة ثم انتقل منها الى قوله اياك نعبد واياك نستعين وهذا يدل على ان العبد كانه انتقل من مقام الغيبة الى مقام الحضور وهو يوجب علو الدرجة وكمال القرب من خدمة رب العالمين واما الثاني فكما في هذه الاية لان قوله حتى اذا كنتم في الفلك خطاب الحضور وقوله وجرين بهم خطاب الغيبة فههنا انتقل من خطاب الحضور الى خطاب الغيبة وذلك يدل على المقت والتبعيد والطرد وهو اللائق بحال هؤلاء لان من كان صفته انه يقابل احسان الله تعالى اليه بالكفران كان اللائق به ما ذكرناه السؤال الرابع كم القيود المعتبرة في الشرط والقيود المعتبرة في الجزاء الجواب اما القيود المعتبرة في الشرط فثلثة اولها الكون في الفلك وثانيها جري الفلك بالريح الطيبة وثالثها فرحهم بها واما القيود المذكورة في الجزاء فثلثة ايضا اولها قوله جاءتها ريح عاصف وفيه سؤالان السؤال الاول الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك وهو ضمير الواحد والضمير في قوله وجرين بهم عائد الى الفلك وهو ضمير الجمع فما السبب فيه الجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم ان الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك بل نقول انه عائد الى الريح الطيبة المذكورة في قوله وجرين بهم بريح طيبة الثاني لو سلمنا ما ذكرتم الا ان لفظ الفلك يصلح للواحد والجمع فحسن الضميران السؤال الثاني ما العاصف الجواب قال الفراء والزجاج يقال ريح عاصف وعاصفة وقد عصفت عصوفا واعصفت فهي معصف ومعصفة قال الفراء والالف لغة بني اسد ومعنى عصفت الريح اشتدت واصلها من العصف وهو التبن فقالوا قد عاصف وعصوف سريعة وانما قيل ريح عاصف لانه يريد ذات عصوف كما قيل لابن وتامر او لاجل ان لفظ الريح مذكر اما القيد الثاني فهو قوله وجاءهم الموج من كل مكان والموج ما ارتفع من الماء فوق البحر واما القيد الثالث فهو قوله وظنوا انهم احيط بهم والمراد انهم ظنوا القرب من الهلاك واصله ان العدو اذا احاط بقوم او بلد فقد دنوا من الهلاك السؤال الخامس ما المراد من الاخلاص في قوله دعوا الله مخلصين له الدين والجواب قال ابن عباس يريد تركوا الشرك ولم يشركوا به من الهتهم شيئا واقروا لله بالربوبية والوحدانية قال الحسن دعوا الله مخلصين لا اخلاص الايمان لكن لاجل العلم بانه لا ينجيهم من ذلك الا الله فيكون جاريا مجرى الايمان الاضطراري وقال ابن زيد هؤلاء المشركون يدعون مع الله ما يدعون فاذا جاء الضر والبلاء لم يدعوا الا الله وعن ابي عبيدة ان المراد من ذلك الدعاء قولهم اهيا شراهيا تفسيره يا حي يا قيوم السؤال السادس ما الشيء المشار اليه بقوله هذه في قوله لئن انجيتنا من هذه والجواب المراد لئن انجيتنا من هذه الريح العاصفة وقيل المراد لئن انجيتنا من هذه الامواج او من هذه الشدائد وهذه الالفاظ وان لم يسبق ذكرها الا انه سبق ذكر ما يدل عليها السؤال السابع هل يحتاج في هذه الاية الى اضمار الجواب نعم والتقدير دعوا الله مخلصين له الدين مريدين ان يقولوا لئن انجيتنا من هذه ويمكن ان يقال لا حاجة الى الاضمار لان قوله دعوا الله مخلصين له الدين معناه قوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فهو في الحقيقة ما قالوا الا هذا القول واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا التضرع الكامل بين انهم بعد الخلاص عن تلك البلية والمحنة اقدموا في الحال على البغي في الارض بغير الحق قال ابن عباس يريد به الفساد والتكذيب والجراءة على الله تعالى ومعنى البغي قصد الاستعلاء بالظلم قال الزجاج البغي الترقي في الفساد قال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا ترقى الى فساد وبغت المراة اذا فجرت قال الواحدي اصل هذا اللفظ من الطلب فان قيل فما معنى قوله بغير الحق والبغي لا يكون

بحق

بحق قلنا البغي قد يكون بالحق وهو استيلاء المسلمين على ارض الكفرة وهدم دورهم واحراق زروعهم وقلع اشجارهم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة ثم انه تعالى بين ان هذا البغي امر باطل يجب على العاقل ان يحترز منه فقال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الاكثرون متاع برفع العين وقرأ حفص عن عاصم متاع بنصب العين اما الرفع ففيه وجهان الاول ان يكون قوله بغيكم مبتدا وقوله متاع الحيوة الدنيا خبرا والمراد من قوله بغيكم على انفسكم بغي بعضكم على بعض كما في قوله تعالى فاقتلوا انفسكم ومعنى الكلام ان بغي بعضكم على بعض منفعة الحيوة الدنيا ولا بقاء لها والثاني ان قوله بغيكم مبتدا وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا خبر مبتدا محذوف والتقدير هو متاع الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب فوجهها ان نقول ان قوله بغيكم مبتدا وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير تتمتعون متاع الحيوة الدنيا **المسئلة الثانية** البغي من منكرات المعاصي قال عليه السلم اسرع الخير ثوابا صلة الرحم واعجل الشر عقابا البغي واليمين الفاجرة وروي ثنتان يعجلهما الله في الدنيا البغي وعقوق الوالدين وعن ابن عباس لو بغى جبل على جبل لاندك الباغي وكان المامون يتمثل بهذين البيتين في اخيه

يا صاحب البغي ان البغي مصرعة ... فاربع فخير فعال المرء اعدله

فلو بغى جبل يوما على جبل ... لاندك منه اعاليه واسفله

وعن محمد بن كعب ثلاث من كن فيه كن عليه البغي والنكث والمكر قال تعالى انما بغيكم على انفسكم **المسئلة الثالثة** حاصل الكلام في قوله تعالى انما بغيكم على انفسكم اي لا يتهيأ لكم بغي بعضكم على بعض الا اياما قليلة وهي مدة حياتكم مع قصرها وسرعة انقضائها ثم الينا اي ما وعدنا من المجازاة على اعمالكم مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون في الدنيا والانباء هو الاخبار وهو في هذا الموضع وعيد بالعذاب كقول الرجل لغيره ساخبرك بما فعلت **قوله تعالى**

انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض الاية في الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا اتبعه بهذا المثل العجيب الذي ضربه لمن يبغي في الارض ويغتر بالدنيا ويشتد تمسكه بها ويقوى اعراضه عن امر الاخرة والتاهب لها فقال انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى فاختلط نبات الارض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لانه اذا نزل المطر ينبت بسببه انواع كثيرة من النبات وتكون تلك الانواع مختلطة وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر والثاني ان يكون المراد منه الذي نبت لكنه لم يترعرع ولم يهتز وانما هو في اول بروزه من الارض ومبدا حدوثه فاذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر اي اتصل كل واحد منهما بالاخر اهتز ذلك النبات وربا وحسن وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة وهو المراد من قوله تعالى حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وذلك لان الزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء فجعلت الارض اخذة زخرفها على التشبيه بالعروس اذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون وتزينت بجميع الالوان الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية وبياض ولا شك انه متى صار البستان على هذا الوجه وبهذه الصفة فانه يفرح به المالك ويعظم رجاؤه في الانتفاع به ويصير قلبه مستغرقا فيه ثم انه تعالى يرسل على هذا البستان العجيب افة عظيمة دفعة واحدة في ليل او نهار من برد او ريح او سيل فصارت تلك الاشجار والزروع باطلة هالكة كانها ما حصلت البتة ولا شك انه يعظم حسرة مالك ذلك البستان ويشتد حزنه فكذلك من وضع قلبه على لذات الدنيا وطيباتها فاذا فاتته تلك الاشياء يعظم حزنه وتلهفه عليها واعلم ان تشبيه الحيوة الدنيا بهذا النبات يحتمل وجوها لخصها القاضي رحمه الله تعالى فالاول ان عاقبة هذه الحيوة الدنيا التي ينفقها المرء في باب الدنيا كعاقبة هذا النبات الذي حين عظم الرجاء في الانتفاع به وقع الياس منه لان الغالب ان المتمسك بالدنيا اذا وضع قلبه عليها وعظمت رغبته فيها ياتيه الموت وهو معنى قوله تعالى حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون خاسرون الدنيا وقد انفقوا اعمارهم فيها وخاسرون من الاخرة مع انهم توجهوا اليها والوجه الثاني في التشبيه انه تعالى بين انه كما لم يحصل لذلك الزرع عاقبة تحمد فكذلك المغتر بالدنيا المحب لها لا يحصل له عاقبة تحمد والوجه الثالث ان يكون وجه التشبيه مثل قوله سبحانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا فلما صار سعي هذا الزارع باطلا بسبب حدوث الاسباب المهلكة فكذلك سعي المغتر بالدنيا والوجه الرابع ان مالك ذلك البستان لما عمره باتعاب النفس وكد الروح وعلق قلبه على الانتفاع به فاذا حدث ذلك السبب المهلك صار العناء الشديد الذي تحمله في الماضي سببا لحصول الشقاء الشديد له في المستقبل وهو ما يحصل له في قلبه من الحرقات فكذلك حال من وضع قلبه على الدنيا واتعب نفسه في تحصيلها فاذا مات وفاته كلما نال صار العناء الذي تحمله في تحصيل اسباب الدنيا لحصول الشقاء العظيم له في الاخرة والوجه الخامس لعله تعالى انما ضرب هذا المثل لمن لا يؤمن بالمعاد وذلك لانا نرى

الزرع الذي قد انتهى الى الغاية القصوى في الحسن بالكلية ثم تصير تلك الارض موصوفة بتلك الزينة مرة اخرى فذكر تعالى هذا المثال ليدل على ان من قدر على ذلك كان قادرا على اعادة الاحياء في الاخرة ليجازيهم على اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر **المسألة الثانية** المثل قول يشبه به حال الثاني بالاول ويجوز ان يكون المراد من المثل الصفة والتقدير انما صفة الحيوة الدنيا واما قوله وازينت فقال الزجاج يعني تزينت فادغمت التاء في الزاي وسكنت الزاي فاجتلب لها الف الوصل وهذا مثل ما ذكرنا في قوله اداراتم اداركوا واما قوله وظن اهلها انهم قادرون عليها قال ابن عباس يريد ان اهل تلك الارض قادرون على حصادها وتحصيل ثمراتها والتحقيق ان الضمير وان كان في الظاهر عائدا الى الارض الا انه عائد الى النبات الموجود في الارض واما قوله اتاها امرنا فقال ابن عباس يريد عذابنا والتحقيق ان المعنى اتاها امرنا باهلاكها ثم قوله فجعلناها حصيدا قال ابن عباس لا شيء فيها وقال الضحاك يعني المحصود وعلى هذا المراد من الحصيد الارض التي حصد نبتها ويجوز ان يكون المراد ما يحصد النبات قال ابو عبيدة الحصيد المستاصل وقال غيره الحصيد المقطوع والمقلوع وقوله كان لم تغن بالامس قال الليث يقال للشيء اذا فني كان لم يغن بالامس اي كان لم يكن من قولهم غني القوم في دارهم اذا قاموا بها وعلى هذا الوجه يكون هذا صفة النبات وقال الزجاج معناه كان لم تعمر بالامس وعلى هذا الوجه فالمراد هو الارض وقوله كذلك نفصل الايات اي نذكر واحدة منها بعد الاخرى على الترتيب ليكون تواليها وكثرتها سببا لقوة اليقين وموجبا لزوال الشك والشبهة

قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم في الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم اعلم انه تعالى لما نفر الغافلين عن الميل الى الدنيا بالمثل السابق رغبهم في الاخرة بهذه الاية ووجه الترغيب في الاخرة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مثلي ومثلكم كمثل سيد بنى دارا ووضع مائدة وارسل داعيا فمن اجاب الداعي دخل الدار واكل من المائدة ورضي عنه السيد ومن لم يجب لم يدخل ولم ياكل ولم يرض عنه السيد فالله السيد والدار دار السلام والمائدة الجنة والداعي محمد عليه السلم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من يوم تطلع فيه الشمس الا وبجنبيها ملكان يناديان بحيث يسمع كل الخلائق الا الثقلين ايها الناس هلموا الى ربكم والله يدعوا الى دار السلام **المسألة الثانية** لا شبهة ان المراد من دار السلام الجنة الا انهم اختلفوا في السبب الذي لاجله حصل هذا الاسم على وجوه فالقول الاول ان السلام هو الله تعالى والجنة داره ويجب علينا بيان فائدة تسمية الله تعالى بالسلم وفيه وجوه الاول احدها انه لما كان واجب الوجود لذاته فقد سلم من الفناء والتغير وسلم في احتياجه في ذاته وصفاته من الافتقار الى الغير وهذه الصفة ليست الا لله سبحانه كما قال والله الغني وانتم الفقراء وقال يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله وثانيها انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى ان الخلق سلموا من ظلمه قال وما ربك بظلام للعبيد ولان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتصرف الفاعل في ملك نفسه لا يكون ظلما ولان الظلم انما يصدر اما عن العاجز او الجاهل او المحتاج ولما كان الكل محالا على الله تعالى كان الظلم محالا في حقه وثالثها قال المبرد انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى انه ذو السلام اي الذي لا يقدر على السلم الا هو والسلام عبارة عن تخليص العاجز عن المكاره والافات فالحق تعالى هو الساتر لعيوب المعيوبين وهو المجيب لدعوة المضطرين وهو المنتصف للمظلومين من الظالمين قال المبرد وعلى هذا التقدير السلام مصدر سلم القول الثاني السلام جمع سلامة ومعنى دار السلام الدار التي من دخلها سلم من الافات فالسلام هاهنا بمعنى السلامة كالرضاع بمعنى الرضاعة فالانسان سلم هناك من كل الافات كالموت والمرض والالم والمصائب ونزغات الشيطان والكفر والبدعة والكد والتعب والقول الثالث انه سميت الجنة دار السلام لانه تعالى سلم على اهلها قال تعالى سلام قولا من رب رحيم والملائكة يسلمون عليهم ايضا قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وهم ايضا يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام وايضا فسلامهم يصل الى السعداء من اهل الدنيا قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين **المسألة الثالثة** اعلم ان كمال جود الله تعالى وكمال قدرته وكمال رحمته بعباده معلوم فدعوته عبيده الى دار السلام يدل على ان دار السلام قد حصل فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لان العظيم اذا استعظم شيئا ورغب فيه وبالغ في ذلك الترغيب دل ذلك على كمال ذلك الشيء لا سيما وقد ملا الله هذا الكتاب المقدس من وصف الجنة مثل قوله فروح وريحان وجنة نعيم ونحن نذكر هاهنا كلاما كليا في تقرير المطلوب فنقول الانسان انما يسعى في يومه لغده ولكل انسان غدان غد في الدنيا وغد في الاخرة فنقول غد الاخرة خير من غد الدنيا من وجوه اربعة اولها ان الانسان قد لا يدرك غد الدنيا وبالضرورة يدرك غد الاخرة وثانيها ان بتقدير ان يدرك غد الدنيا فلعله لا يمكنه ان ينتفع بما جمعه اما لانه يضيع عنه ذلك او لانه يحصل في بدنه مرض يمنعه من الانتفاع اما غد الاخرة فكل ما اكتسبه الانسان لاجل هذا اليوم فانه لا بد وان ينتفع به وثالثها ان بتقدير ان يجد غد الدنيا ويقدر على ان ينتفع بماله الا ان تلك المنافع مخلوطة بالمضار والمتاعب فان سعادات الدنيا غير خالصة من الافات بل هي ممزوجة بالبليات والاستقراء يدل عليه ولذلك قال عليه السلم من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق فقيل يا رسول الله

وما هو قال سرور يوم بتمامه واما منافع غد الاخرة فهي خالصة عن الغموم والهموم والاحزان سالمة عن كل المنغصات ورابعها ان بتقدير ان يصل الانسان الى غد الدنيا وينتفع بمكسبه وكان ذلك الانتفاع خاليا عن خلط الافات الا انه لا بد وان يكون منقطعا ومنافع الاخرة دائمة مبراة عن الانقطاع فثبت ان سعادات الدنيا معيوبة بهذه العيوب الاربعة وان سعادات الاخرة سالمة عنها فلهذا السبب كانت الجنة دار السلام **المسألة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر والايمان بقضاء الله تعالى قالوا انه تعالى بين في هذه الاية انه دعا جميع الخلق الى دار السلام ثم بين انه ما هدى الا بعضهم فهذه الهداية الخاصة يجب ان تكون مغايرة لتلك الدعوة العامة ولا شك ايضا ان الاقدار والتمكين وارسال الرسل وانزال الكتب امور عامة فوجب ان تكون هذه الهداية الخاصة مغايرة لكل هذه الاشياء وما ذاك الا ما ذكرناه من انه تعالى خصه بالعلم والمعرفة دون غيره واعلم ان هذه الاية مشكلة على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسولة الكثيرة ثم حاصل ما ذكره القاضي في وجهين الاول ان يكون المراد ويهدي الله من يشاء الى اجابة تلك الدعوة بمعنى ان من اجاب الدعوة واطاع واتبع فان الله يهديه اليها والثاني ان المراد من هذه الهداية الالطاف واجاب اصحابنا عن هذين الوجهين بحرف واحد وهو ان عندكم انه يجب على الله فعل هذه الهداية وما كان واجبا لا يكون معلقا بالمشية وهذا معلق بالمشية فامتنع حمله على ما ذكروه

قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اعلم انه تعالى لما دعى عباده الى دار السلام ذكر السعادات التي تحصل لهم فيها فقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة فيحتاج الى تفسير هذه الالفاظ الثلاثة اما اللفظ الاول وهو قوله للذين احسنوا فقال ابن عباس معناه الذين ذكروا كلمة لا اله الا الله وقال الاصم للذين احسنوا في كل ما تعبدوا به ومعناه انهم اتوا بالمامور به كما ينبغي واجتنبوا المنهيات من الوجه الذي صاروا منهيا عنها والقول الثاني اقرب الى الصواب لان الدرجات العالية لا تحصل الا لاهل الطاعات واما اللفظ الثاني وهو الحسنى فقال ابن عباس الانباري الحسنى في اللغة تانيث الاحسن والعرب توقع هذه اللفظة على الخلة المحبوبة والخصلة المرغوب فيها ولذلك لم يوصف هاهنا ولم ينعت بشي وقال صاحب الكشاف المراد المثوبة الحسنى ونظير هذه الاية قوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان واما اللفظ الثالث وهو الزيادة فنقول هذه الكلمة مبهمة ولاجل هذا اختلف الناس في تفسيرها وحاصل كلامهم يرجع الى قولين القول الاول ان المراد منها رؤية الله سبحانه وتعالى قالوا والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فالحديث الصحيح الوارد فيه وهو ان الحسنى هي الجنة والزيادة هي النظر الى الله سبحانه وتعالى واما العقل فهو ان الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرف الى المعهود السابق من المسلمين والمتقرر بين اهل الاسلام من هذه اللفظة هو الجنة وما فيها من المنافع والتعظيم واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الزيادة امرا مغايرا لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم والا لزم التكرار وكل من قال بذلك قال انها هي رؤية الله تعالى فدل بذلك على ان المراد من هذه الزيادة الرؤية ومما يؤكد هذا وجهان الاول انه قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فاثبت لاهل الجنة امرين احدهما نضرة الوجه والثاني النظر الى الله تعالى وايات القران يفسر بعضها بعضا فوجب حمل اللفظ الحسنى هاهنا على نضرة الوجوه وحمل الزيادة على رؤية الله تعالى الثاني انه تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا اثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب هاهنا حمل الحسنى والزيادة على هذين الامرين القول الثاني انه لا يجوز حمل هذه الزيادة على الرؤية قالت المعتزلة ويدل على ذلك وجوه الاول ان الدلائل العقلية دلت على ان رؤية الله تعالى ممتنعة والثاني ان الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه ورؤية الله تعالى ليست من جنس نعيم الجنة الثالث ان الخبر الذي تمسكتم به في هذا الباب هو ما روي ان الزيادة هي النظر الى وجه الله تعالى وهذا الخبر يوجب التشبيه لان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي وذلك تقتضي كون المرئي في الجهة لان الوجه اسم للعضو المخصوص وذلك ايضا يوجب التشبيه فثبت ان هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء اخر وعند هذا قال الجبائي الحسنى عبارة عن الثواب المستحق والزيادة هي ما يزيدهم الله على ذلك الثواب من التفضل قال والذي يدل على صحته القران واقوال المفسرين اما القران فقوله تعالى ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما اقوال المفسرين فنقل عن علي رضي الله عنه انه قال الزيادة غرفة من لؤلؤ واحد وعن ابن عباس ان الحسنى هي الجنة والزيادة عشر امثالها وعن الحسن عشر امثالها الى سبع مائة ضعف وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن يزيد بن شجرة الزيادة ان تمر السحابة باهل الجنة فتقول ما تريدون ان امطركم فلا يريدون شيئا الا امطرتهم اجاب اصحابنا عن هذه الوجوه اما قولكم ان الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله تعالى فهذا ممنوع لانا بينا في كتب الاصول ان تلك الدلائل في غاية الضعف ونهاية السخافة واذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الاخبار الصحيحة باثبات الرؤية وجب اجراؤها على ظواهرها اما قوله الزيادة يجب

ان تكون من جنس المزيد عليه فنقول المزيد عليه انما اذا كان مقدرا بمقدار معين كان الزيادة من جنسها اما اذا كانت غير مقدر
بمقدار معين وجب ان تكون الزيادة عليها مخالفة لها مثال الاول قول الرجل لغيره اعطيتك عشرة امنا من الحنطة وزيادة
فها هنا يجب ان تكون تلك الزيادة من الحنطة ومثال الثاني قوله اعطيتك الحنطة وزيادة فها هنا يجب ان تكون تلك
الزيادة غير الحنطة والمذكور في هذه الاية لفظ الحسنى وهي الجنة وهي مطلقة غير مقدرة بقدر معين فوجب ان يكون الزيادة
عليها شيئا مغايرا لكل ما في الجنة واما قوله الخبر المذكور في هذا الباب اشتمل على لفظ النظر وعلى اثبات الوجه لله تعالى
وكلاهما يوجبان التشبيه فنقول هذا الخبر افاد اثبات الرؤية وافاد اثبات الجسمية ثم قام الدليل على انه ليس بجسم ولم
يقم الدليل على امتناع رؤيته فوجب ترك العمل بما دل الدليل على فساده فقط وايضا فقد بينا ان لفظ هذه الاية يدل
على ان الزيادة هي الرؤية من غير حاجة بنا في تقرير ذلك الى الخبر والله اعلم واعلم انه تعالى لما شرح ما يحصل لاهل الجنة من
السعادات شرح بعد ذلك الافات التي صانهم الله تعالى بفضله عنها فقال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة والمعنى لا تغشاها
قتر وهي غبرة فيها سواد ولا ذلة ولا اثر هوان وكسوف فالصفة الاولى هي قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
قترة والصفة الثانية في قوله تعالى وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة والغرض من نفي هاتين الصفتين نفي اسباب
الخوف والحزن والذل عنهم ليعلم ان نعيمهم الذي ذكره الله تعالى خالص غير مشوب بالمكروهات وانه لا يجوز عليهم
ما اذا حصل غير صحة الوجه وتبدل ما فيها من النضارة والطلاقة ثم بين انهم خالدون في الجنة لا يخافون الانقطاع
واعلم ان علماء الاصول قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله والله يدعوا الى دار السلام يدل
على غاية التعظيم وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة يدل على حصول المنفعة وقوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة
يدل على كونها خالصة وقوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اشارة الى كونها دائمة امنة من الانقطاع
والله اعلم **قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة**
الاية في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه لما شرح حال المحسنين في الاية المتقدمة شرح حال من اقدم
على السيئات في هذه الاية وذكر تعالى من احوالهم امورا اربعة اولها قوله جزاء سيئة بمثلها والمقصود من هذا القيد
التنبيه على الفرق بين الحسنات وبين السيئات لانه تعالى ذكر في اعمال البر انه يوصل الى المشتغلين بها الثواب مع الزيادة
واما في اعمال السيئات فانه ذكر انها لا تجازى الا بالمثل والفرق هو ان الزيادة على الثواب تكون تفضلا وذلك حسن و
يكون فيه تاكيد للترغيب في الطاعة واما الزيادة على قدر الاستحقاق في عمل السيئات فهو ظلم ولو فعله لبطل الوعد
والوعيد والترهيب والتحذير لان الثقة بذلك انما تحصل اذا ثبت حكمته ولو فعل الظلم لبطلت حكمته تعالى الله عن ذلك
هكذا قرر القاضي تفريعا على مذهبه وثانيها قوله وترهقهم ذلة وذلك كناية عن الهوان والتحقير واعلم ان الكمال
محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته والانسان الناقص اذا مات بقيت روحه ناقصة خالية عن الكمالات فيكون
شعوره بكونه ناقصا سببا لحصول الذلة والمهانة والخزي والنكال وثالثها قوله ما لهم من الله من عاصم واعلم انه لا عاصم
من الله لا في الدنيا ولا في الاخرة فان قضاءه محيط بجميع الكائنات وقدره نافذ في كل المحدثات الا ان الغالب على الطباع العامية
انهم في الحيوة العاجلة مشتغلون باعمالهم ومرادهم اما بعد الموت فكل احد يقر بانه ليس له من الله عاصم ورابعها قوله
كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما والمراد من هذا الكلام اثبات ما نفاه عن السعداء حيث قال ولا يرهق
وجوههم قتر ولا ذلة واعلم ان حكماء الاسلام قالوا المراد من هذا السواد المذكور هاهنا سواد الجهل وظلمة الضلالة
فان العلم طبعه طبع النور والجهل طبعه طبع الظلمة فقوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة المراد منه نور العلم وروحه
وبشره وبشارته وقوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة المراد منه ظلمة الجهل وكدورة الضلالة **المسئلة
الثانية** قوله والذين كسبوا السيئات فيه وجهان احدهما ان يكون معطوفا على قوله للذين احسنوا كانه قيل للذين
احسنوا الحسنى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها والثاني ان يكون التقدير وجزاء الذين كسبوا السيئات جزاء
سيئة بمثلها على معنى ان جزاءهم ان تجازى سيئة واحدة بسيئة مثلها لا تزاد عليها وهذا يدل على ان حكم الله تعالى في حق
المحسنين ليس الا بمحض الفضل وفي حق المسيئين ليس الا بالعدل **المسئلة الثالثة** قال بعضهم المراد بقوله والذين كسبوا السيئات
الكفار واحتجوا عليه بان سواد الوجه من علامات الكفر بدليل قوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكذلك
قوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة ولانه تعالى قال بعد هذه الاية ويوم نحشرهم جميعا
الضمير في قوله ثم نقول عائد الى هؤلاء ثم انه تعالى وصفهم بالشرك وذلك يدل على الكفار ولان العلم نور وسلطان العلوم والمعارف
هو معرفة الله وكل قلب حصل فيه معرفة الله لم يحصل فيه الظلمة اصلا وكان الشبلي رحمه الله تعالى يتمثل بهذا ان
كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج

وجعلت المامون جنتنا يوم تاتي الناس بالحجج
وقال القاضي ان قوله الذين كسبوا السيئات عام يتناول الكافر والفاسق الا انا نقول الصيغة وان كانت عامة الا ان الدلائل
التي ذكرناها تخصصه **المسئلة الرابعة** قال الفراء في قوله جزاء سيئة بمثلها وجهان الاول ان يكون التقدير
فلهم جزاء السيئة بمثلها كما قال ففدية من صيام اي فعليه والثاني ان يرفع الجزاء بالباء في قوله بمثلها قال ابن الانباري
وعلى هذا التقدير الثاني فلا بد من عائد الموصول والتقدير فجزاء سيئة منهم بمثلها واما قوله وترهقهم ذلة فهو معطوف
على يجازي لان قوله جزاء سيئة بمثلها تقديره يجازي سيئة بمثلها وترهقهم ذلة بالتاء اما قوله تعالى كانما اغشيت
وجوههم قطعا من الليل مظلما ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اغشيت اي البست وجوههم قطعا قرا ابن كثير
والكسائي قطعا بسكون الطاء والباقون بفتح الطاء القطع بسكون الطاء القطعة وهو البعض ومنه قوله تعالى فاسر باهلك
بقطع من الليل اي قطعة واما قطع بفتح الطاء فهو جمع قطعة ومعنى الاية وصف وجوههم بالسواد حتى كانها البست سوادا
من الليل كقوله تعالى ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وكقوله اما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكقوله
يعرف المجرمون بسيماهم وتلك العلامة هي سواد الوجه وزرقة العين **المسئلة الثانية** قوله مظلما قال الفراء
والزجاج مظلما نعت لقوله قطعا وقال ابو علي الفارسي ويجوز ان تجعله حالا كانه قيل اغشيت وجوههم قطعا من الليل
في حال ظلمته **قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم
وشركاؤكم الاية** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا نوع اخر من شرح فضائح اولئك الكفار
والضمير في قوله ويوم نحشرهم عائد الى المذكور السابق وذلك هو قوله والذين كسبوا السيئات فلما وصف الله هؤلاء الذين يحشرهم
بالشرك والكفر دل على ان المراد من قوله والذين كسبوا السيئات الكفار وحاصل الكلام انه تعالى يحشر العابد والمعبود ثم ان المعبود
يتبرأ من العابد ويتبين انه ما فعل ذلك بعلمه وارادته والمقصود منه ان القوم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله
فبين الله تعالى انهم لا يشفعون لهؤلاء الكفار بل يتبرؤن منهم وذلك يدل على نهاية الخزي والنكال في حق هؤلاء الكفار ونظيره
ايات منها قوله تعالى اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ومنها قوله تعالى ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا
سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن واعلم ان هذا الكلام يشتمل على دقيقة عقلية وهي ان
ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج بحسب ماهيته والشيء الواحد يمتنع ان يكون قابلا وفاعلا معا فما
سوى الواحد الاحد الحق لا تاثير له في الايجاد والتكوين فالممكن المحدث لا يليق به ان يكون معبودا للغير بل المعبود الحق ليس الا الموجد
الحق وذلك ليس الا الموجود الحق الذي هو واجب الوجود لذاته فبراءة المعبود عن العابدين يحتمل ان يكون المراد منه ما ذكرناه
والله اعلم بمراده **المسئلة الثانية** الحشر الجمع من كل جانب الى موقف واحد جميعا نصب على الحال اي نحشر الكل
حال اجتماعهم ومكانكم منصوب باضمار الزموا والتقدير الزموا مكانكم وانتم تاكيد للضمير وشركاؤكم عطف عليه واعلم ان قوله
مكانكم كلمة مختصة بالتهديد والوعيد والمراد انه تعالى يقول للعابدين والمعبودين مكانكم اي الزموا مكانكم حتى تسألوا
ونظيره قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم
مسؤلون اما قوله فزيلنا بينهم ففيه بحثان **البحث الاول** ان هذه الكلمة جاءت على لفظ المضي بعد قوله ثم نقول
وهو منتظر والسبب ان الذي حكم الله فيه بانه سيكون صار كالكائن الواقع الان ونظيره قوله ونادى اصحاب الجنة البحث
الثاني زيلنا فرقنا وميزنا قال الفراء زيلنا ليس من باب زلت انما هو من زلت اذا فرقت تقول العرب زلت الضان من المعز
فلم تزل وميزتها فلم تتميز ثم قال الواحدي فالزيل والتزييل والمزايلة التمييز والتفريق قال الواحدي وقرئ زايلنا بينهم
وهو مثل فزيلنا وحكى الواحدي عن ابن قتيبة انه قال في هذه الاية هو من زال يزول وازلته انا ثم حكى عن الازهري
انه قال هذا غلط لانه لم يميز بين زال يزول وبين زال يزيل وبينهما بون بعيد والقول ما قاله الفراء ثم قال المفسرون
فزيلنا اي فرقنا بين المشركين وبين شركائهم من الالهة والاصنام وانقطع ما كان بينهم من التواصل في الدنيا واما قوله وقال
شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون ففيه مباحث البحث الاول انما اضاف الشركاء اليهم لوجوه الاول انهم جعلوا نصيبا
من اموالهم لتلك الاصنام فصيروهم شركاءهم لانفسهم في تلك الاموال فلهذا قال وقال شركاؤهم الثاني انه يكفي في الاضافة
ادنى تعلق فلما كان الكفار هم الذين اثبتوا هذه الشركة لا جرم حسنت هذه الاضافة شركاؤهم الثالث انه تعالى
لما خاطب العابدين بقوله مكانكم صاروا شركاء في هذا الخطاب البحث الثاني اختلفوا في المراد بهؤلاء الشركاء فقال بعضهم
هم الملائكة واستشهد بقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ومنهم من قال بل هي
الاصنام والدليل عليه ان هذا الخطاب مشتمل على التهديد والوعيد وذلك لا يليق بالملائكة المقربين ثم اختلفوا في هذه
الاصنام كيف ذكرت هذا الكلام فقال بعضهم ان الله تعالى خلق الحيوة والعقل والنطق فيها فلا جرم قدروا على ذكر هذا الكلام

وقال آخرون إنه تعالى خلق فيهم الكلام من غير أن يخلق فيها الحيوة حتى سمع منها ذلك الكلام وهو ضعيف لأن ظاهر قوله وقال
شركاؤهم يقتضي أن يكون فاعل ذلك القول هم الشركاء فإن قيل إذا أحياهم الله تعالى فهل يفنيهم أو يبقيهم قلنا الكل محتمل ولا اعتراض
على الله تعالى في شيء من أفعاله وأحوال القيامة غير معلومة إلا القليل التي أخبر الله تعالى عنها في القرآن والقول الثالث
أن المراد بهؤلاء الشركاء كل من عبد من دون الله تعالى من صنم وشمس وقمر وإنسي وجني وملك البحث الثالث هذا الخطاب لا
شك أنه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين أما المعتزلة فإنهم قطعوا بأن ذلك لا يجوز قالوا لأنه لا ذنب
للمعبود ومن لا ذنب له فإنه يقبح من الله تعالى أن يوجه التخويف والتهديد والوعيد إليه وأما أصحابنا فإنهم قالوا إنه تعالى
لا يسأل عما يفعل البحث الرابع أن الشركاء قالوا ما كنتم إيانا تعبدون وهم كانوا قد عبدوهم فكان هذا كذبا وقد ذكرنا في سورة الأنعام
اختلاف الناس في أن أهل القيامة هل يكذبون أم لا وقد تقدمت هذه المسائل على الاستقصاء والذي نذكره هاهنا أن منهم من قال
إن المراد من قولهم ما كنتم إيانا تعبدون هو أنكم ما عبدتمونا بأمرنا وإرادتنا قالوا والدليل على أن المراد ما ذكرناه وجهان الأول
أنهم استشهدوا بالله في ذلك حيث قالوا فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم والثاني أنهم قالوا إن كنا عن عبادتكم لغافلين فأثبتوا لهم عبادة
إلا أنهم زعموا أنهم كانوا غافلين عن تلك العبادة وقد صدقوا في ذلك لأن من أعظم أسباب الغفلة كونها جمادات لا حس لها البتة ولا شعور
البتة ومن الناس من أجرى الآية على ظاهرها وقال إن الشركاء أخبروا أن الكفار ما عبدوها ثم ذكروا فيه وجوها الأول أن ذلك
الموقف موقف الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاريا مجرى كذب الصبيان ومجرى كذب المجانين والمدهوشين والثاني
أنهم ما أقاموا لأعمال الكفار وزنا وجعلوها لبطلانها كالعدم ولهذا المعنى قالوا إنهم ما عبدونا والثالث أنهم تخيلوا في الأصنام
التي عبدوها صفات كثيرة فهم في الحقيقة إنما عبدوا ذوات موصوفة بتلك الصفات ولما كانت ذواتها خالية عن تلك الصفات
فهم ما عبدوها وإنما عبدوا أمورا تخيلوها ولا وجود لها في الأعيان وتلك الصفات التي تخيلوها في أصنامهم أنها تضر وتنفع وتشفع
عند الله بغير إذنه **قوله تعالى** هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت وردوا إلى الله مولاهم
الحق الآية واعلم أن هذه الآية كالتتمة لما قبلها وقوله هنالك معناه في ذلك المقام وفي ذلك الموقف أو يكون المراد
في ذلك الوقت على استعارة اسم المكان للزمان وفي قوله تبلوا مباحث البحث الأول قرأ حمزة والكسائي تتلوا بتاءين وقرأ عاصم
نبلوا كل نفس بالنون ونصب كل والباقون تبلوا بالتاء والباء وأما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الأول أن يكون معنى قوله
تتلوا أي تتبع ما أسلفت لأن عمله هو الذي يهديه إلى طريق الجنة وإلى طريق النار والثاني أن يكون المعنى أن كل نفس تقرأ ما في
صحيفتها من خير أو شر ومنه قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال فأولئك يقرؤون كتابهم وأما قراءة عاصم
فمعناها أن الله تعالى يقول في ذلك الوقت نختبر كل نفس بسبب اختبار ما أسلفت من العمل والمعنى إنا نعرف حالها بمعرفة حال
عملها إن كان حسنا فهي سعيدة وإن كان قبيحا فهي شقية والمعنى نفعل بها فعل المختبر كقوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا
وأما القراءة المشهورة فمعناها أن كل نفس تختبر أعمالها في ذلك الوقت البحث الثاني الابتلاء عبارة عن الاختبار قال تعالى
وبلوناهم بالحسنات والسيئات ويقال البلاء ثم الثناء أي الاختبار ينبغي أن يكون قبل الثناء ولقائل أن يقول في ذلك الوقت تنكشف
نتائج الأعمال وتظهر آثار الأفعال فكيف يجوز تسمية حدوث العلم بالابتلاء وجوابه أن الابتلاء سبب لحدوث العلم وإطلاق
اسم السبب على المسبب مجاز مشهور وأما قوله وردوا إلى الله مولاهم الحق فاعلم أن الرد عبارة عن صرف الشيء إلى الموضع الذي جاء منه
وهاهنا فيه احتمالات الأول أن يكون المراد من قوله وردوا إلى الله أي ردوا إلى حيث لا حاكم إلا الله على ما تقدم في نظائره والثاني
أن يكون المراد وردوا إلى ما يظهر لهم من الله من ثواب وعقاب منبها بذلك على أن حكم الله بالثواب والعقاب لا يتغير الثالث أن يكون
المراد من قوله ردوا إلى الله أي جعلوا ملجئين إلى الإقرار بإلهيته بعد أن كانوا في الدنيا يعبدون غير الله ولذلك قال مولاهم الحق
أي أعرضوا عن المولى الباطل ورجعوا إلى المولى الحق وأما قوله مولاهم الحق فقد مر تفسيره في سورة الأنعام وأما قوله وضل
عنهم ما كانوا يفترون فالمراد أنهم كانوا يدعون فيما يعبدونه أنهم شفعاء وأن عبادتهم مقربة إلى الله تعالى فبين تعالى أن ذلك
يزول في الآخرة ويعلمون أن كل ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا **قوله تعالى** قل من يرزقكم من
السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار الآية اعلم أنه تعالى لما بين فضائح عبدة الأوثان أتبعها
بذكر الدلائل الدالة على فساد هذا المذهب فالحجة الأولى ما ذكر في هذه الآية وهو أحوال الرزق وأحوال الحواس وأحوال
الموت والحيوة أما الرزق فإنه إنما يحصل من السماء والأرض أما من السماء فبنزول الأمطار الموافقة وأما من الأرض فلأن الغذاء
إما أن يكون نباتا أو حيوانا أما النبات فلا ينبت إلا من الأرض وأما الحيوان فهو محتاج أيضا إلى الغذاء ولا يمكن أن يكون غذاء
كل حيوان حيوانا آخر وإلا لزم الذهاب إلى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت أن أغذية الحيوانات يجب انتهاؤها إلى النبات وثبت أن
تولد النبات من الأرض فلزم القطع بأن الأرزاق لا تحصل إلا من السماء والأرض ومعلوم أن مدبر السموات والأرضين ليس إلا الله سبحانه
وتعالى فثبت أن الرزق ليس إلا من الله تعالى وأما أحوال الحواس فكذلك لأن أشرفها السمع والبصر وكان علي رضي الله عنه

صنام

يقول

يقول سبحان من بصر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم وأما أحوال الموت والحيوة فهو قوله ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي
وفيه وجهان الأول أنه يخرج الإنسان والطائر من النطفة والبيضة ويخرج الميت من الحي أي يخرج النطفة والبيضة
من الإنسان والطائر الثاني أن المراد منه أنه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والأكثرون على القول الأول وهو
إلى الحقيقة أقرب ثم إنه تعالى لما ذكر التفصيل ذكر بعده كلاما كليا وهو قوله ومن يدبر الأمر وذلك لأن أقسام تدبير الله
تعالى في العالم العلوي وفي العالم السفلي وفي عالم الأرواح والأجساد أمور لا نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر
بعض تلك التفاصيل لا جرم عقبها بالكلام الكلي ليدل على الباقي ثم بين أن الرسول عليه السلام إذا سألهم عن مدبر هذه الأحوال
فسيقولون إنه الله سبحانه وهذا يدل على أن المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون به وهم الذين قالوا في عبادتهم
للأصنام إنها تقربنا إلى الله زلفى وإنهم شفعاؤنا عند الله فكانوا يعلمون أن هذه الأصنام لا تنفع ولا تضر فعند ذلك قال لرسوله
فقل أفلا تتقون يعني أفلا تتقون أن تجعلوا هذه الأوثان شركاء لله في المعبودية مع اعترافكم بأن كل الخيرات في الدنيا والآخرة
إنما تحصل من رحمة الله وإحسانه واعترافكم بأن هذه الأوثان لا تنفع ولا تضر البتة ثم قال تعالى فذلكم الله ربكم ومعناه أن من هذه
قدرته ورحمته هو ربكم الحق الثابت ربوبيته ثباتا لا ريب فيه وإذا ثبت أن هذا هو الحق وجب أن يكون ما سواه ضلالا لأن
النقيضين يمتنع أن يكونا حقين وأن يكونا باطلين فإذا كان أحدهما حقا وجب أن يكون ما سواه باطلا ثم قال فأنى تصرفون
والمعنى أنكم لما عرفتم هذا الأمر الواضح الظاهر فأين تصرفون وكيف تستجيزون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم أن الجبائي
قد استدل بهذه الآية وقال هذا يدل على بطلان قول المجبرة إنه تعالى يصرف الكفار عن الإيمان لأنه لو كان كذلك لما جاز أن يقول
أنى تصرفون كما لا يقول إذا أعمى بصر أحدهم أنى عميت واعلم أن الجواب عنه سيأتي عن قريب أما قوله كذلك حقت كلمة ربك
على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون ففيه مسائل **المسئلة الأولى** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء
الله تعالى وإرادته وتقريره أنه تعالى أخبر عنهم خبرا جزما قطعا أنهم لا يؤمنون فلو آمنوا لكان إما أن يبقى ذلك الخبر صدقا
أو لا يبقى والأول باطل لأن الخبر بأنه لا يؤمن يمتنع أن يبقى صدقا حال ما يوجد الإيمان منه والثاني أيضا باطل لأن انقلاب
خبر الله تعالى كذبا محال فثبت أن صدور الإيمان منهم محال والمحال لا يكون مرادا فثبت أنه تعالى ما أراد الإيمان من هذا
الكافر وأنه أراد الكفر منه ثم نقول إن كان قوله أنى تصرفون يدل على صحة مذهب القدرية فهذه الآية الموضوعة
بحسبه تدل على فساده وقد كان من الواجب على الجبائي مع قوة خاطره حين استدل بتلك الآية على صحة قوله أن يذكر هذه الحجة
ويجيب عنها حتى يحصل مقصوده **المسئلة الثانية** قرأ نافع وابن عامر كلمات ربك على الجمع وبعده
إن الذين حقت عليهم كلمات ربك في حم المؤمن وكذلك حقت كلمات بالألف على الجمع والباقون كلمة ربك في جميع ذلك
على لفظ الوحدان **المسئلة الثالثة** الكاف في قوله وكذلك للتشبيه وفيه قولان الأول أنه كما ثبت وحق
أنه ليس بعد الحق إلا الضلال كذلك حقت كلمة ربك بأنهم لا يؤمنون الثاني كما حق صدور العصيان منهم كذلك حقت كلمة العذاب
عليهم **المسئلة الرابعة** أنهم لا يؤمنون بدل من الكلمة أي حق عليهم انتفاء الإيمان **المسئلة الخامسة**
المراد من كلمة الله إما إخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل التغير والزوال وعلمه بذلك وعلمه حق لا يقبل التغير والجهل وقال
بعض المحققين علم الله تعالى متعلق بأنه لا يؤمن وخبره تعالى متعلق بأنه لا يؤمن وقدرته لم تتعلق بخلق الإيمان فيه بل بخلق
الكفر فيه وإرادته لم تتعلق بخلق الإيمان فيه بل بخلق الكفر وأثبت ذلك في اللوح المحفوظ وأشهد عليه ملائكته وأنزله على أنبيائه
وأشهدهم عليه فلو حصل الإيمان لبطلت هذه الأشياء فينقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا وإرادته كرها وإشهاده
باطلا وإخبار الملائكة والأنبياء كذبا وكل ذلك محال **قوله تعالى** قل هل من شركائكم من يبدأ
الخلق ثم يعيده الآية اعلم أن هذا هو الحجة الثانية وتقريرها ما شرحه الله تعالى في سائر الآيات
من كيفية ابتداء خلق الإنسان من النطفة والعلقة والمضغة وكيفية إعادته ومن كيفية ابتداء خلق السموات والأرض فلما
فصل هذه المقامات لا جرم اكتفى تعالى بذكرها هاهنا على سبيل الإجمال وهاهنا سؤالات الأول ما الفائدة في
ذكر هذه الحجة على سبيل السؤال والاستفهام والجواب أن الكلام إذا كان ظاهرا جليا ثم ذكر على سبيل الاستفهام
وتفويض الجواب إلى المسؤول كان ذلك أبلغ وأوقع في القلب السؤال الثاني القوم كانوا منكرين الإعادة والحشر
والنشر فكيف احتج عليهم بذلك الجواب أنه تعالى قدم في هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن
وبين المسيء وهذه الدلالة ظاهرة قوية لا يمكن العاقل من دفعها ولأجل كمال قوتها وظهورها تمسك به سواء ساعد
الخصم عليه أو لم يساعد السؤال الثالث لم أمر الرسول بأن يعترف بذلك والإلزام إنما يحصل لو اعترف الخصم به والجواب
أن الدليل لما كان ظاهرا جليا فإذا أورده على الخصم في معرض الاستفهام ثم إنه بنفسه يقول الأمر كذلك كان هذا تنبيها
على أن هذا الكلام بلغ في الوضوح إلى حيث لا حاجة فيه إلى إقرار الخصم به وأنه سواء أقر أو أنكر فالأمر متقرر ظاهر أما

المخاطبين

وبوم

قوله فانى تؤفكون فالمراد منه التعجب منهم في الذهاب عن هذا الامر الواضح الذي دعاهم الهوى والتقليد او الشبهة الضعيفة الى مخالفته لان الاخبار عن كون الهة كذب وافك والاشتغال بعبادتها مع انها لا تستحق هذه العبادة يشبه الافك

قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق الاية في الاية مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الحجة الثالثة واعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة في القران فحكى تعالى عن الخليل عليه السلام انه ذكر ذلك فقال الذي خلقني فهو يهدين وعن موسى عليه السلم انه ذكر ذلك فقال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وامر محمدا عليه السلام بذلك فقال سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وهو في الحقيقة دليل شريف لان الانسان له جسد وله روح فالاستدلال على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال باحوال الروح هو الهداية فههنا ايضا لما ذكر دليل الخلق في الاية الاولى وهو قوله امن يبدا الخلق ثم يعيده اتبعه بدليل الهداية في هذه الاية واعلم ان المقصود من خلق الجسد حصول الهداية للروح كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح بانه تعالى انما خلق الجسد وانما اعطى الحواس ليكون آلة في اكتساب المعارف والعلوم وايضا فالاحوال الجسدية خسيسة يرجع حاصلها الى الالتذاذ بذوق شيء من الطعوم او لمس شيء من اللينات الملموسة اما احوال الروح فالمعارف الالهية فانها كمالات باقية ابد الاباد مصونة عن الكد والفساد فعلمنا ان الخلق تبع للهداية والمقصود الاشرف الاعلى حصول الهداية اذا ثبت هذا فنقول العقول مضطربة والحق صعب والافكار مختلطة ولم يسلم من الغلط الا الاقلون فوجدان الهداية وادراك الحق لا يكون الا باعانة الله سبحانه وتعالى وهدايته وارشاده ولصعوبة هذا الامر قال الكليم عليه السلم بعد استماع الكلام القديم رب اشرح لي صدري وكل الخلق يطلبون الهداية ويحترزون عن الضلالة مع ان الاكثرين وقعوا في الضلالة وكل ذلك يدل على حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس الا من الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول الهداية اما ان تكون عبارة عن الدعوة الى الحق واما ان تكون عبارة عن تحصيل تلك المعرفة وعلى التقديرين فقد ثبت ان الها اشرف المراتب البشرية واعلا السعادات الحقيقية وثبت ان ليست الا من الله واما الاصنام فانها جمادات لا تاثير لها في الدعوة الى الحق ولا في الارشاد الى الصدق فثبت انه تعالى هو الموصل الى جميع الخيرات في الدنيا والاخرة والمرشد الى كل الكمالات في النفس والجسد وان الاصنام لا تاثير لها البتة في شيء من ذلك واذا كان كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا فهذا حاصل الكلام في هذا الاستدلال

المسئلة الثانية قال الزجاج يقال هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد والله تعالى ذكرها بين اللغتين في قوله قل الله يهدي للحق امن يهدي الى الحق

المسئلة الثالثة في قوله امن لا يهدي ست قراات الاولى قرا ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدي بفتح الياء والهاء وتشديد الدال وهو اختيار ابي عبيد وابي حاتم لان اصله يهتدي ادغمت التاء في الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة الى الهاء الثانية قرا نافع ساكنة الهاء مشددة الدال ادغمت التاء في الدال وتركت الهاء على حالها فجمع في قراته بين ساكنين كما جمعوا في يخصمون قال علي بن عيسى وهو غلط على نافع الثالثة قرا ابو عمرو بالاشمام الى فتحة الهاء من غير اشباع وهو بين الفتح والجزم مختلسة على اصل مذهبه اختيارا للتخفيف وذكر علي بن عيسى انه الصحيح من قراة نافع الرابعة قراة عاصم بفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال وذلك لانه لما التقى الساكنان بالجزم حرك بالكسر الخامسة قرا حماد ويحيى بن ادم عن ابي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء اتبع الكسرة للكسرة وقيل هو لغة من قرا نستعين فنعبد السادسة قرا حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وتخفيف الدال على معنى يهتدي والعرب تقول يهدي بمعنى يهتدي يقال هديته فهدى اي اهتدى

المسئلة الرابعة في لفظ الاية اشكال وهو ان المراد من الشركاء في هذه الاية الاصنام وانها جمادات لا تقبل الهداية فقوله امن لا يهدي الا ان يهدى لا يليق بها والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون المراد من قوله قل هل من شركائكم من يبدا الخلق ثم يعيده الاصنام والمراد من قوله قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق رؤسا الكفر والضلالة والدعاة اليها والدليل عليه قوله سبحانه اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الى قوله تعالى عما يشركون والمراد ان الله سبحانه وتعالى هدى الخلق الى الدين الحق بواسطة ما اظهر من الدلائل العقلية والنقلية واما هولا الدعاة والرؤسا فانهم لا يقدرون على ان يهدوا غيرهم الا اذا هداهم الله تعالى فكان التمسك بدين الله تعالى اولى من قبول قول هولاء الجهال الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان القوم لما اتخذوها الهة لا جرم عبر عنها كما يعبر عمن يعلم ويعقل الا ترى انه تعالى قال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم مع انها جمادات وقال ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم فاجرى اللفظ على الاوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا ههنا وصفهم الله تعالى بصفة من يعقل وان لم يكن الامر كذلك الثالث انا نحمل ذلك على التقدير يعني انها لو كانت بحيث يمكنها ان تهدي فانها لا تهدي غيرها الا بعد ان يهديها غيرها واذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال

السؤال الرابع ان البنية عندنا ليست شرطا لصحة الحيوة والعقل فتلك الاصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحيوة والعقل وعلى هذا التقدير فيصح من الله تعالى ان يجعلها حية عاقلة ثم انها تشتغل بهداية الغير الخامس ان الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المراة الى زوجها هدى اذا نقلت اليه والهدي ما يهدى الى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها من رجل الى غيره وجا فلان يهادي بين اثنين اذا كان يمشي بينهما معتمدا عليهما من ضعفه وتمايله اذا ثبت هذا فنقول قوله امن لا يهدي الا ان يهدى يحتمل ان يكون معناه انه لا ينتقل الى مكان الا اذا نقل اليه وعلى هذا التقدير فالمراد الاشارة الى كون هذه الاصنام جمادات خالية عن الحيوة والقدرة واعلم انه تعالى لما قرر على الكفار هذه الحجة الظاهرة قال فما لكم كيف تحكمون تعجب من مذهبهم الفاسد ومقالتهم الباطلة التي يردها اولو العقول ثم قال تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وفيه وجهان الاول وما يتبع اكثرهم في اقرارهم بالله تعالى الا ظنا لانه قول غير مستند الى برهان عندهم بل سمعوه من اسلافهم الثاني وما يتبع اكثرهم في قولهم للاصنام انها الهة وانها شفعاء عند الله الا الظن والقول الاول اقوى لانا في القول الثاني نحتاج الى ان نفسر الاكثر بالكل ثم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه مسايل

المسئلة الاولى تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا العمل بالقياس عمل بالظن فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اجاب مثبتوا القياس فقالوا الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع فكان وجوب العمل بالقياس معلوما فلم يكن العمل بالقياس مظنونا بل كان معلوما اجاب المستدل عن هذا السوال فقال لو كان الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكما لله لكان ترك العمل به كفرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولما لم يكن كذلك بطل العمل به وقد تعبرون عن هذه الحجة بان قالوا الحكم المستفاد من القياس اما ان يعلم كونه حكما لله تعالى او يظن او لا يعلم ولا يظن والاول باطل والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاتفاق ليس كذلك والثاني باطل لان العمل بالظن لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والثالث باطل لانه اذا لم يكن ذلك الحكم معلوما ولا مظنونا كان مجرد التشهي فكان باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات واجاب مثبتوا القياس بان حاصل هذا الدليل يرجع الى التمسك بالعمومات والتمسك بالعمومات لا يفيد الا الظن فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما افضى ثبوته الى نفيه كان متروكا

المسئلة الثانية دلت هذه الاية على ان كل من كان ظانا في مسايل الاصول وما كان قاطعا فانه لا يكون مومنا فان قيل فقول اهل السنة انا مومن ان شاء الله يمنع من القطع فوجب ان يلزمهم الكفر قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والشك حاصل في ان هذه الاعمال هل هي موافقة لامر الله تعالى والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في تمام الماهية الثاني ان الغرض من قوله ان شاء الله تعالى الايمان عند الخاتمة الثالث الغرض منه هضم النفس وكسرها

قوله تعالى وما كان هذا القران ان يفترى من دون الله الاية فيه مسايل

المسئلة الاولى اعلم انا حين شرعنا في تفسير قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه ذكرنا ان القوم انما ذكروا ذلك لاعتقادهم ان القران ليس بمعجز وان محمدا صلى الله عليه وسلم انما ياتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال والاختلاق ثم انه تعالى ذكر الجوابات الكثيرة عن هذا الكلام وامتدت تلك البيانات على الترتيب الذي شرحناه وفصلناه الى هذا الموضع ثم انه تعالى بين في هذا المقام ان اتيان محمد عليه السلام بهذا القران ليس على سبيل الافتراء على الله تعالى ولكنه وحي نازل عليه من عند الله ثم انه تعالى احتج على صحة هذا الكلام بقوله ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وذلك يدل على انه معجز نازل عليه من عند الله تعالى وانه مبرا عن الافتراء والافتعال فهذا هو الترتيب الصحيح في نظم هذه الايات

المسئلة الثانية قوله تعالى وما كان هذا القران ان يفترى فيه وجهان الاول ان قوله ان يفترى في تقدير المصدر والمعنى وما كان هذا القران افتراء من دون الله كما تقول ما كان هذا الكلام كذبا والثاني ان يقال ان كلمة ان جاءت ههنا بمعنى اللام والتقدير وما كان هذا القران ليفترى من دون الله لقوله وما كان المومنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر المومنين وما كان الله ليطلعكم على الغيب اي لم يكن ينبغي لهم ان يفعلوا ذلك كذلك ما ينبغي لهذا القران ان يفترى اي ليس وصفه وصف شيء يمكن ان يفترى به على الله لان المفترى هو الذي ياتي به البشر والقران معجز لا يقدر عليه البشر والافتراء افتعال من فريت الاديم اذا قدرته للقطع ثم استعمل في الكذب كما استعمل قولهم اختلق في هذا الحديث في الكذب فصار حاصل هذا الكلام ان هذا القران لا يقدر عليه احد الا الله عز وجل ثم انه احتج على هذه الدعوى بامور الحجة الاولى قوله ولكن تصديق الذي بين يديه وتقرير هذه الحجة من وجوه احدها ان محمدا عليه السلم كان رجلا اميا ما سافر الى بلدة لاجل التعلم وما كانت مكة بلدة العلماء وما كان فيها شيء من كتب العلم ثم انه عليه السلم اتى بهذا القران فكان هذا القران مشتملا على اقاصيص

الاولين والقوم كانوا في نهاية العداوة له فلو لم تكن هذه الاقاصيص موافقة لما في التورية والانجيل لقدحوا فيه ولبالغوا في الطعن فيه ولقالوا له انك جئت بهذه الاقاصيص لا كما ينبغي فلما لم يقل احد ذلك مع شدة حرصهم على الطعن فيه وعلى تقبيح صورته علمنا انه اتى بتلك الاقاصيص مطابقة لما في التورية والانجيل مع انه ما طالعهما ولا تتلمذ لاحد فيهما وذلك يدل على انه عليه السلام انما اخبر عن هذه الاشياء بوحي من قبل الله تعالى الحجة الثانية ان كتب الله المنزلة دلت على مقدم محمد عليه السلام على ما استقصينا في تقريره في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واذا كان كذلك كان مجيء محمد عليه السلام تصديقا لما في تلك الكتب من البشارة بمجيئه صلى الله عليه وسلم فكان هذا عبارة عن تصديق الذي بين يديه الحجة الثالثة انه عليه السلام اخبر في القران عن الغيوب الكثيرة في المستقبل ووقعت مطابقة لذلك الخبر كقوله تعالى الم غلبت الروم الاية وكقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق وكقوله وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على ان الاخبار عن هذه الغيوب المستقبلة انما حصلت بالوحي من الله تعالى بين يديه فالوجهان الاولان اخبار عن الغيوب الماضية والوجه الثالث اخبار عن الغيوب المستقبلة ومجموعها عن تصديق الذي بين يديه النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وتفصيل كل شيء واعلم ان الناس اختلفوا في ان القران معجز من اي الوجوه فقال بعضهم انه معجز لاشتماله على الاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تصديق الذي بين يديه ومنهم من قال انه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة واليه الاشارة بقوله وتفصيل كل شيء وتحقيق الكلام في هذا الباب ان العلوم اما ان تكون دينية او ليست دينية ولا شك ان القسم الاول ارفع حالا واعظم شانا واكمل درجة من القسم الثاني واما العلوم الدينية فاما ان تكون علم العقائد والاديان واما ان تكون علم الاعمال اما علم العقائد والاديان فهو عبارة عن معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واما معرفة الله تعالى فهي عبارة عن معرفة ذاته ومعرفة صفات جلاله ومعرفة صفات اكرامه ومعرفة افعاله ومعرفة احكامه ومعرفة اسمائه والقران مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه شيء من الكتب بل لا يقرب منه شيء من المصنفات واما علم الاعمال فهو اما ان يكون عبارة عن علم التكاليف المتعلقة بالظواهر وهو علم الفقه ومعلوم ان جميع الفقهاء انما استنبطوا ابحاثهم عن القران واما ان يكون علم تصفية الباطن ورياضة القلوب وقد حصل في القران من مباحث هذا العلم ما لا يكاد يوجد في غيره كقوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فثبت ان القران مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشريفة عقليها ونقليها اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزا واليه الاشارة بقوله وتفصيل الكتاب اما قوله لا ريب فيه من رب العالمين فتقريره ان الكتاب الطويل المشتمل على هذه العلوم الكثيرة لا بد وان يشتمل على نوع من انواع التناقض وحيث خلا هذا الكتاب عنه علمنا انه من عند الله ووحيه وتنزيله ونظيره قوله تعالى فلو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واعلم انه تعالى لما ذكر في اول هذه الاية ان هذا القران لا يليق بحاله وصفته ان يكون كلاما مفترى على الله تعالى واقام عليه هذين النوعين من الدلائل المذكورة اعاد مرة اخرى بلفظ الاستفهام على سبيل الانكار فقال ام يقولون افتراه ثم انه تعالى ذكر حجة اخرى على ابطال هذا القول فقال قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الحجة بالغنا في تقريرها في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وهاهنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة من مثله وقال هاهنا فاتوا بسورة مثله والجواب ان محمدا عليه السلام كان رجلا اميا لم يتتلمذ لاحد ولم يطالع كتابا فقال في سورة البقرة فاتوا بسورة من مثله يعني فليات انسان يساوي محمدا عليه السلام في عدم التتلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلم بسورة تساوي هذه السورة وحيث ظهر العجز ظهر المعجز فهذا لا يدل على ان السورة في نفسها معجزة ولكنه يدل على ظهور مثل هذه السورة من انسان مثل محمد عليه السلام في عدم التتلمذ والتعلم معجز ثم انه تعالى بين في هذه السورة ان تلك السورة في نفسها معجز فان الخلق وان تتلمذوا وتعلموا وطالعوا وتفكروا فانه لا يمكنهم الاتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السور فلا جرم قال تعالى في هذه الاية فاتوا بسورة مثله ولا شك ان هذا ترتيب عجيب في باب التحدي واظهار العجز السؤال الثاني قوله فاتوا بسورة مثله هل يتناول جميع السور الصغار والكبار او يختص بالسور الكبار الجواب هذه الاية في سورة يونس وهي مكية فالمراد مثل هذه السورة لانها اقرب ما يمكن ان يشار اليه السؤال الثالث ان المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان القران مخلوق قالوا انه عليه السلام تحدى العرب بالقران والمراد من التحدي انه طلب منهم الاتيان بمثله فاذا عجزوا عنه ظهر كونه حجة من عند الله على صدقه وهذا انما يمكن لو كان الاتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة ولو كان قديما لكان الاتيان بمثل القديم محالا في نفس الامر فوجب ان لا يصح التحدي به والجواب ان القران اسم يقال بالاشتراك على الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى وعلى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع في ان الكلمات المركبة من هذه الحروف والاصوات محدثة مخلوقة والتحدي انما وقع بها لا بالصفة القديمة اما قوله وادعوا من

استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فالمراد منه تعليم انه كيف يمكن الاتيان بمثل هذه المعارضة لو كانوا قادرين عليها وتقريره ان الجماعة اذا تعاونت وتعاضدت صارت تلك العقول الكثيرة كالعقل الواحد فاذا توجهوا نحو شيء واحد قدر مجموعهم على ما يعجز عنه كل واحد منهم فكانه تعالى يقول هب ان عقل الواحد والاثنين منكم لا يفي باستخراج معارضة القران فاجتمعوا وليعن بعضكم بعضا في هذه المعارضة فاذا عرفتم عجزكم حالة الاجتماع وحالة الانفراد عن هذه المعارضة فحينئذ يظهر ان تعذر هذه المعارضة انما كان لان قدرة البشر غير وافية بها فحينئذ يظهر ان ذلك فعل الله لا فعل البشر واعلم انه قد ظهر بهذا الذي قررناه ان مراتب تحدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقران ستة فاولها انه تحداهم بكل القران كما قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثانيها انه عليه السلام تحداهم بعشر سور قال تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وثالثها انه تحداهم بسورة واحدة كما قال فاتوا بسورة من مثله ورابعها انه تحداهم بحديث مثله فقال فلياتوا بحديث مثله وخامسها ان في تلك المراتب الاربعة كان يطلب منهم ان ياتي بالمعارضة رجل يساوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدم التتلمذ والتعلم ثم في سورة يونس طلب منهم معارضة سورة واحدة من اي انسان سواء تعلم العلوم او لم يتعلمها وسادسها ان في المراتب المتقدمة تحدى كل واحد من الخلق وفي هذه المرتبة تحدى جميعهم وجوز ان يستعين البعض بالبعض في الاتيان بهذه المعارضة كما قال وادعوا من استطعتم من دون الله وهاهنا اخر المراتب فهذا مجموع الدلائل التي ذكرها الله تعالى في اثبات ان القران معجز ثم انه تعالى ذكر السبب الذي لاجله كذبوا بالقران فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجوها الاول انهم كلما سمعوا شيئا من القصص قالوا ليس في هذا الكتاب الا اساطير الاولين ولم يعرفوا ان المقصود منها ليس هو نفس الحكاية بل امور اخرى مغايرة لها فاولها بيان قدرة الله تعالى على التصرف في هذا العالم ونقل اهله من العز الى الذل ومن الذل الى العز وذلك يدل على قدرة كاملة وثانيها انها تدل على العبرة من حيث ان الانسان يعرف بها ان الدنيا لا تبقى فيها نهاية كل متحرك سكون وغاية كل متكون ان لا يكون فيرفع قلبه عن حب الدنيا وتقوى رغبته في طلب الاخرة كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وثالثها انه صلى الله عليه وسلم لما ذكر قصص الاولين من غير تحريف ولا تغيير مع انه لم يتعلم ولم يتتلمذ دل ذلك على انه بوحي من الله تعالى كما قال في سورة الشعراء بعد ان ذكر القصص وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين والوجه الثاني انهم كلما سمعوا حروف التهجي في اوائل السور ولم يفهموا منها شيئا ساء ظنهم بالقران وقد اجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات والوجه الثالث انهم راوا ان القران يظهر شيئا فشيئا فصار ذلك سببا للطعن الردي فقالوا لولا نزل عليه القران جملة واحدة فاجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك وقد شرحنا هذا الجواب في سورة الفرقان والوجه الرابع ان القران مملوء من اثبات الحشر والنشر والقوم كانوا قد الفوا المحسوسات فاستبعدوا حصول الحيوة بعد الموت ولم يتقرر ذلك في قلوبهم وظنوا ان محمدا عليه السلام انما يذكر ذلك على سبيل الكذب والله تعالى بين صحة القول بالمعاد بالدلائل القاهرة الكثيرة الوجه الخامس ان القران مملوء من الامر بالصلوة والزكوة وسائر العبادات والقوم كانوا يقولون ان اله العالم غني عن طاعتنا وانه تعالى اجل من ان يامر بشيء لا فائدة فيه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وبالجملة فشبهات الكفار كثيرة فهم لما راوا القران مشتملا على امور ما عرفوا حقيقتها ولم يطلعوا على وجه الحكمة فيها لا جرم كذبوا بالقران والحاصل ان القوم ما كانوا يعرفون اسرار الالهيات وكانوا يجرون الامور على الاحوال المالوفة في عالم المحسوسات وما كانوا يطلبون حكمها ولا وجوه تاويلاتها فلا جرم وقعوا في التكذيب والجهل فقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اشارة الى عدم علمهم بهذه الاشياء وقوله ولما ياتهم تاويله اشارة الى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الاسرار ثم قال فانظر كيف كان عاقبة الظالمين والمراد انهم طلبوا الدنيا وتركوا الاخرة فلما ماتوا فاتتهم الدنيا والاخرة فبقوا في الخسار العظيم ومن الناس من قال المراد منه الاستيصال وهو الذي نزل بالامم الذين كذبوا الرسل من ضروب العذاب في الدنيا قال اهل التحقيق قوله ولما ياتهم تاويله يدل على ان من كان غير عارف بالتاويلات وقع في الكفر والبدعة لان ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضا فاذا لم يعرف الانسان وجه التاويل فيها وقع في قلبه ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف وجه التاويل طبق التنزيل على التاويل فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء **قوله تعالى** ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة قوله فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وكان المراد منه تسليط العذاب عليهم في الدنيا اتبعه بقوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به منبها على ان الصلاح عنده تعالى كان في هذه الطائفة التبقية دون الاستيصال من حيث كان المعلوم ان منهم من يؤمن به والاقرب ان يكون الضمير في قوله به راجعا الى القران لانه هو المذكور من قبل ثم يعلم انه متى حصل الايمان بالقران فقد حصل معه الايمان بالرسول عليه السلام ايضا واختلفوا في قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به لان كلمة يؤمن فعل مستقبل وهو يصلح للحال والاستقبال فمنهم من حمله على الحال وقال المراد ان منهم من يؤمن بالقران باطنا لكنه يتعمد الجحد واظهار التكذيب ومنهم

من باطنه كظاهره في التكذيب ويدخل فيه اصحاب الشبهات واصحاب التقليد ومنهم من قال المراد هو المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل بان يتوب عن الكفر ويبدله بالايمان ومنهم من يصر ويستمر على الكفر ثم قال وربك اعلم بالمفسدين اي هو العالم باحوالهم في انه هل يبقى مصرا على الكفر او يرجع عنه ثم قال فان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم قيل فقل لي عملي الطاعة والايمان ولكم عملكم الشرك وقيل لي جزاء عملي ولكم جزاء عملكم ثم قال انتم بريئون مما اعمل وانا بريء مما تعملون قيل معنى الاية الزجر والردع وقيل بل معناه استمالة قلوبهم قال مقاتل والكلبي هذه الاية منسوخة باية السيف وهذا بعيد لان شرط الناسخ ان يكون رافعا لحكم المنسوخ ومدلول هذه الاية اختصاص كل واحد بافعاله وبثمرات افعاله من الثواب والعقاب وذلك لا يقتضي حرمة القتال فاية القتال ما دفعت شيئا من مدلولات هذه الاية فكان القول بالنسخ باطلا

قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون

المسألة الاولى اعلم انه تعالى في الاية الاولى قسم الكفار قسمين منهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن وفي هذه الاية قسم من لا يؤمن به قسمين منهم من يكون في غاية البغض له والعداوة وغاية النفرة عن قبول دينه ومنهم من لا يكون كذلك فوصف القسم الاول في هذه الاية وقال ومنهم من يستمع كلامك مع انه يكون كالاصم من حيث انه لا يسمع البتة بذلك الكلام فان الانسان اذا قوي بغضه لانسان اخر وعظمت نفرته عنه صارت نفسه متوجهة الى طلب مقابح كلامه معرضة عن جميع جهات محاسن كلامه فالصمم في الاذن معنى ينافي حصول ادراك الصوت فكذلك حصول هذا البغض الشديد كالمنافي للوقوف على محاسن ذلك الكلام والعمى في العين معنى ينافي حصول ادراك الصورة فكذلك البغض ينافي وقوف الانسان على محاسن من يعاديه والوقوف على ما اتاه الله تعالى من الفضائل فبين تعالى ان اولئك الكفار من بلغ حاله في النفرة والعداوة الى هذا الحد ثم كما انه لا يمكن جعل الاصم سميعا ولا جعل الاعمى بصيرا فكذلك لا يمكن جعل العدو البالغ في العداوة الى هذا الحد صديقا والمقصود من هذا الكلام اعلام الرسول عليه السلام بان هذه الطائفة قد بلغوا في مرض العقل الى حيث لا يقبلون الصلاح والطبيب اذا راى مريضا لا يقبل الصلاح اعرض عنه ولم يستوحش من عدم قبوله للمعالجة للعلاج فكذلك وجب عليه ان لا يستوحش من حال هؤلاء الكفار **المسألة الثانية** احتج ابن قتيبة بهذه الاية على ان السمع افضل من البصر فقال ان الله تعالى قرن بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب النظر الا ذهاب البصر فوجب ان يكون السمع افضل من البصر وزيف ابن الانباري هذا الدليل فقال ان الذي نفاه الله مع السمع بمنزلة الذي نفاه الله مع البصر لانه تعالى اراد ابصار القلوب ولم يرد ابصار العيون والذي يبصره القلب هو الذي يعقله واحتج ابن قتيبة على هذا المطلوب بحجة اخرى من القران فقال كلما ذكر الله السمع فانه في الاغلب يقدم السمع على البصر وذلك يدل على ان السمع افضل من البصر ومن الناس من ذكر في هذا الباب دلائل اخرى فاحدها ان العمى قد وقع في حق الانبياء عليهم السلم اما الصمم فغير جائز عليهم لانه يخل باداء الرسالة من حيث انه اذا لم يسمع كلام السائلين تعذر عليه الجواب فيعجز عن تبليغ شرايع الله تعالى **الحجة الثانية** ان القوة السامعة تدرك المسموع من جميع الجوانب والقوة الباصرة لا تدرك المرئي الا من جهة واحدة وهي المقابل **الحجة الثالثة** ان الانسان انما يستفيد العلم من التعلم من الاستاذ وذلك لا يكون الا بقوة السمع فلا يتوقف على تحصيله قوة البصر فكان السمع افضل من البصر **الحجة الرابعة** انه تعالى قال ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من القلب ههنا العقل فجعل السمع قرينا للعقل ويتاكد هذا بقوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فجعلوا السمع سببا للخلاص من عذاب السعير **الحجة الخامسة** ان المعنى الذي يمتاز به الانسان من سائر الحيوانات هو النطق والكلام وانما ينتفع بذلك بالقوة السامعة فمتعلق السمع الذي به يحصل شرف الانسان ومتعلق البصر ادراك الالوان والاشكال وذلك امر مشترك فيه بين الناس وبين سائر الحيوانات فوجب ان يكون السمع افضل من البصر **الحجة السادسة** الانبياء عليهم السلم يراهم الناس ويسمعون كلامهم فنبوتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية وانما حصلت بسبب ما معهم من الاحوال المسموعة وهو الكلام وتبليغ الشرايع وبيان الاحكام فوجب ان يكون المسموع افضل من المرئي فلزم ان يكون السمع افضل من البصر ومن الناس من قال بل البصر افضل ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** انهم قالوا في المثل المشهور ليس وراء العيان بيان وذلك يدل على ان اكمل وجوه الادراكات هو الابصار **الحجة الثانية** ان آلة القوة الباصرة هي النور وآلة القوة السامعة هي الهواء والنور اشرف من الهواء والقوة الباصرة اشرف من القوة السامعة **الحجة الثالثة** ان عجائب حكمة الله تعالى في تخليق العين التي هي محل الابصار اكثر من عجائب خلقته في الاذن التي هي محل الاسماع فانه تعالى جعل تمام روح واحد من الارواح السبعة الدماغية من العصب آلة للابصار وركب العين من سبع طبقات وثلث رطوبات وخلق لتحريكات العين عضلات كثيرة على صور مختلفة والاذن ليس كذلك وكثرة العناية في تخليق الشيء يدل على كونه افضل من غيره **الحجة الرابعة** ان البصر يرى ما حصل فوق سبع سموات والسمع لا يدرك ما بعد منه على فرسخ فكان البصر اقوى وافضل وهذا البيان يدفع

قولهم ان السمع يدرك من كل الجوانب والبصر لا يدرك الا من الجانب الواحد **الحجة الخامسة** ان كثيرا من الانبياء سمع كلام الله في الدنيا واختلفوا في انه هل راه احد في الدنيا ام لا وايضا فان موسى عليه السلام اسمعه كلامه من غير سبق سؤال والتماس ولما سال الرؤية قال لن تراني وذلك يدل على ان حال الرؤية اعلى من حال اسماع **الحجة السادسة** قال ابن الانباري كيف يكون السمع افضل من البصر وبالبصر يحصل جمال الوجه وبذهابه عيبه وذهاب السمع لا يورث الانسان عيبا والعرب تسمي العينين الكريمتين ولا تصف السمع بمثل هذا ومنه الحديث يقول الله تعالى من اذهبت كريمتيه فصبر واحتسب لم ارض له ثوابا دون الجنة

المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد من الله تعالى قالوا الاية دالة على ان قلوب اولئك الكفار بالنسبة الى الايمان كالاصم بالنسبة الى استماع الكلام وكالاعمى بالنسبة الى ابصار الاشياء وكما ان هذا ممتنع فكذلك ما نحن فيه قالوا والذي يقوي ذلك ان حصول العداوة القوية الشديدة وكذلك حصول المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الانسان عند حصول مثل هذه العداوة الشديدة يجد وجدانا ضروريا ان القلب يصير كالاصم والاعمى في استماع كلام العدو وفي مطالعة افعاله الحسنة واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب وايضا لما حكم الله تعالى عليهم حكما جازما بعدم الايمان فحينئذ لزم من حصول الايمان انقلاب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وذلك محال واما المعتزلة فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون وجه الاستدلال به انه يدل على انه تعالى لا يلجئ احدا الى عمل القبائح والمنكرات ولكنهم باختيارهم يقدمون عليها وفيما تقدم اجاب الواحدي عنه فقال انه تعالى انما نفى الظلم عن نفسه لانه يتصرف في ملك نفسه ومن كان كذلك لم يكن ظالما وانما قال ولكن الناس انفسهم يظلمون لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب

قوله تعالى ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار الاية

اعلم انه تعالى لما وصف هؤلاء الكفار بقلة الاصغاء وترك التدبر اتبعه بالوعيد فقال ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا حفص عن عاصم يحشرهم بالياء والباقون بالنون **المسألة الثانية** قوله كان لم يلبثوا في موضع الحال اي مشابهين من لم يلبث الا ساعة من النهار وقوله يتعارفون بينهم يجوز ان يكون متعلقا بيوم يحشرهم ويجوز ان يكون حالا بعد حال **المسألة الثالثة** كان هذه هي المخففة من الثقيلة التقدير كانهم لم يلبثوا فخففت كقوله وكان قد **المسألة الرابعة** قيل كان لم يلبثوا في الدنيا الا ساعة من النهار وقيل في قبورهم والقران وارد بهذين الوجهين قال تعالى كم لبثتم في الارض عدد سنين قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قال القاضي والوجه الاول اولى لوجهين احدهما ان حال المؤمنين كحال الكافرين في انهم لا يعرفون مقدار لبثهم بعد الموت الى وقت الحشر فيجب ان يحمل ذلك على امر يختص بالكفار وهو انهم لما لم ينتفعوا بعمرهم استقلوه والمؤمن لما انتفع بعمره فانه لا يستقله الثاني انه قال يتعارفون بينهم لان التعارف انما يضاف الى حال الحيوة لا الى حال الموت **المسألة الخامسة** ذكروا في سبب هذا الاستقلال وجوها الاول قال ابو مسلم لما ضيعوا اعمارهم في طلب الدنيا والحرص على لذاتها لم ينتفعوا باعمارهم البتة فكان وجود ذلك العمر كالعدم فلهذا السبب استقلوه ونظيره قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر الثاني قال الاصم قل ذلك عندهم لما شاهدوا من اهوال الاخرة والانسان اذا عظم خوفه نسي الامور الظاهرة الثالث انه قل عندهم مقامهم في الدنيا في جنب مقامهم في الاخرة وفي العذاب المؤبد الرابع انه قل عندهم مقامهم في الدنيا لطول وقوفهم في الحشر الخامس المراد عند خروجهم من القبور يتعارفون كما كانوا يتعارفون في الدنيا وكانهم لم يتعارفوا بسبب الوقت الاول قليلة لا يؤثر في ذلك واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان عذاب الكافر مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة والاذلال والاحساس بالمضرة اقوى من الاحساس باللذة بدليل ان اقوى اللذات هي لذات الوقاع والشعور بالم القولنج وغيره والعياذ بالله اقوى من الشعور بلذة الوقاع وايضا لذات الدنيا مع خستها ما كانت خالصة بل كانت مخلوطة بالهموم الكثيرة وكانت تلك اللذات مغلوبة بالمولمات والافات وايضا ان لذات الدنيا ما حصلت الا في بعض اوقات الحيوة الدنيوية والالام الاخروية ابدية سرمدية لا تنقطع البتة ونسبة عمر جميع الدنيا الى الاخرة الابدية اقل من الجزء الذي لا يتجزى بالنسبة الى الف الف عالم مثل العالم الموجود اذا عرفت هذا فنقول انه متى قوبلت الخيرات

الحاصلة بسبب الحيوة العاجلة بالآفات الحاصلة للكافر وحدث اقل من اللذة الى جميع العالم فقوله كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار اشارة الى ما ذكرنا من قلتها وحقارتها في جنب ما حصل من العذاب الشديد اما قوله يتعارفون بينهم ففيه وجوه الاول يعرف بعضهم بعضا كما كانوا يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا بما كانوا عليه من الخطاء والكفر ثم تنقطع المعرفة اذا عاينوا العذاب وتبرأ بعضهم من بعض فان قيل كيف توافق هذه الاية قوله ولا يسال حميم حميما والجواب فيه من وجوه الاول ان المراد من هذه الاية انهم يتعارفون بينهم توبيخ بعضهم بعضا فيقول كل فريق للآخر انت اضللتني يوم كذا وزينت لي الفعل القبيح من القبائح فهذا تعارف تقبيح وتعنيف وتباعد وتقاطع لا تعارف عطف وشفقة واما قوله تعالى ولا يسال حميم حميما فالمراد سؤال الرحمة والعطف والوجه الثاني في الجواب حمل هاتين الايتين على حالتين وهو انهم يتعارفون اذا بعثوا ثم تنقطع المعرفة فلذلك لا يسال حميم حميما اما قوله قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ففيه وجهان الاول ان يكون التقدير ويوم نحشرهم حال كونهم قائلين قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله الثاني ان يكون قوله قد خسر الذين كذبوا كلام الله فيكون هذا شهادة من الله عليهم بالخسران والمعنى ان من باع الاخرة بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الكثير الشريف الباقي واخذ القليل الخسيس الفاني واما قوله وما كانوا مهتدين فالمراد انهم ما اهتدوا الى رعاية مصالح هذه التجارة وذلك لانهم اغتروا بالظاهر وغفلوا عن الحقيقة فصاروا كمن رأى زجاجة حسنة فظنها جوهرة شريفة فاشتراها بكل ما ملكه فاذا عرضها على الناقدين خاب سعيه وفات امله ووقع في حرقة الروح وعذاب القلب واما قوله فاما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم فاعلم ان قوله فالينا مرجعهم جواب نتوفينك وجواب نرينك محذوف والتقدير واما نرينك بعض الذي نعدهم في الدنيا فذاك او نتوفينك قبل ان نريك ذلك الموعد فانك ستراه في الاخرة واعلم ان هذا يدل على انه تعالى يري رسوله انواعا من ذل الكافرين وخزيهم في الدنيا وسيزيد عليه بعد وفاته ولا شك انه حصل الكثير منه في زمان حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحصل الكثير بعد وفاته والذي سيحصل يوم القيامة اكثر وهو تنبيه على ان العاقبة المحمودة والعاقبة المذمومة للمؤمنين

قوله تعالى ولكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين حال محمد صلى الله عليه وسلم مع قومه بين ان حال كل الانبياء مع اقوامهم كذلك وفي الاية مسائل

المسألة الاولى هذه الاية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم قد بعث الله اليهم رسولا والله تعالى ما اهمل امة من الامم قط ويؤكده قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فان قيل كيف يصح هذا مع ما يعلم من احوال الفترة ومع قوله لتنذر قوما ما انذر اباؤهم قلنا الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسولا اليهم كما لا يمنع تقدم رسولنا من كونه مبعوثا الينا الى اخر الابد وتحمل الفترة على ضعف دعوى الانبياء ووقوع موجبات التخليط فيها

المسألة الثانية في الكلام اضمار والتقدير فاذا جاء رسولهم وكذبه قوم وصدقه اخرون قضي بينهم اي فصل وحكم

المسألة الثالثة المراد من الاية احد امرين اما بيان ان الرسول اذا بعث الى كل امة بانه بالتبليغ واقامة الحجة ازاح كل علة فلا يبقى لهم عذر في مخالفته او تكذيبه فيدل ذلك على ان ما يجري عليهم من العذاب في الاخرة يكون عدلا ولا يكون ظلما لانهم من قبل انفسهم وقعوا في ذلك العقاب او يكون المراد ان القوم اذا اجتمعوا في الاخرة جمع الله بينهم وبين رسولهم في وقت المحاسبة وبان الفصل بين المطيع والعاصي لشهادته عليهم وليقع منهم الاعتراف بانه بلغ رسالات ربه فيكون ذلك من جملة ما يؤكد الله به الزجر في الدنيا كالمسائلة وانطاق الجوارح والشهادة عليهم باعمالهم والموازين وغيرها وتمام التقرير على هذا الوجه الثاني انه تعالى بين للرسول ان الله شهيد عليهم فكانه تعالى يقول انا شهيد عليهم وعلى اعمالهم يوم القيامة ومع ذلك فاني احضر في موقف القيامة مع كل قوم رسولهم حتى يشهد عليهم بتلك الاعمال والمراد منه المبالغة في اظهار العدل واعلم ان دليل القول الاول هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ودليل القول الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا وقوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فالمكرر لاجل التاكيد والمبالغة في نفي الظلم

قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اعلم ان هذا هو الشبهة الخامسة من شبهات منكري النبوة فانه عليه السلام كلما هددهم بنزول العذاب ومر زمان ولم يظهر ذلك العذاب قالوا متى هذا الوعد واحتجوا بعدم ظهوره على القدح في نبوته عليه السلام وفي الاية مسائل

المسألة الاولى ان قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد كالدليل على ان المراد مما تقدم من قوله فقضي بينهم بالقسط القضاء بذلك في الدنيا لانه لا يجوز ان يقولوا متى هذا الوعد عند حضورهم في الدار الاخرة لان الحال في الاخرة حال يقين ومعرفة لحصول كل وعد ووعيد والاظهر انهم انما قالوا ذلك على وجه التكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم فيما اخبرهم من نزول العذاب للاعداء والنصر للاولياء وعلى وجه الاستبعاد لكونه محقا في ذلك الاخبار ويدل هذا القول على ان كل امة قالت لرسولها مثل ذلك القول بدليل قوله ان كنتم صادقين وذلك لفظ جمع وهو موافق لقوله ولكل امة رسول ثم انه تعالى امره بان يجيب عن هذه الشبهة بجواب يحسم المادة وهو قوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله والمراد ان انزال العذاب على الاعداء واظهار النصرة للاولياء لا يقدر عليه الا الله سبحانه وانه تعالى ما عين لذلك الوعد والوعيد وقتا معينا حتى يقال لما لم يحصل ذلك الموعود في ذلك الوقت دل على حصول الخلف فكان تعيين الوقت مفوضا الى الله سبحانه اما بحسب المشيئة الالهية عند من لا يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح واما بحسب المصلحة المقدرة عند من يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح ثم اذا حضر الوقت الذي وقته الله تعالى لحدوث ذلك الحادث فانه لا بد وان يحدث فيه ويمتنع عليه التقدم والتأخر

المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بقوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله يدل على ان العبد لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا الا الطاعة والمعصية فهذا الاستثناء يدل على كون العبد مستقلا بهما والجواب قال اصحابنا هذا الاستثناء منقطع والتقدير ولكن ما شاء الله من ذلك كائن

المسألة الثالثة قول ابن سيرين ... فاذا جاء اجلهم

المسألة الرابعة قوله اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون يدل على ان احدا لا يموت الا بانقضاء اجله وكذلك المقتول لا يقتل الا على هذا الوجه وهذه مسألة طويلة وقد ذكرناها في هذا الكتاب في مواضع كثيرة

المسألة الخامسة انه تعالى قال ههنا اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فقوله اذا جاء اجلهم شرط وقوله فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون جزاء والفاء حرف الجزاء فوجب ادخاله على الجزاء كما في هذه الاية وهذه الاية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط لا متاخرا عنه وان حرف الفاء لا يدل على التراخي وانما يدل على كونه جزاء اذا ثبت هذا فنقول اذا قال الرجل لامرأة اجنبية ان نكحتك فانت طالق فان الشافعي رضي الله عنه لا يصح هذا التعليق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يصح والدليل على انه لا يصح ان هذه الاية دلت على ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط فلو صح هذا التعليق لوجب ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح لما ثبت ان الجزاء يجب حصوله مع حصول الشرط وذلك يوجب الجمع بين الضدين ولما كان هذا اللازم باطلا وجب ان لا يصح هذا التعليق

قوله تعالى قل ارأيتم ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن قولهم متى هذا الوعد وفيه مسائل

المسألة الاولى حاصل الجواب ان يقال لاولئك الكفار الذين يطلبون العذاب بتقدير ان يحصل هذا المطلوب ونزل هذا العذاب ما الفائدة لكم فيه فان قلتم نؤمن عنده فذلك باطل لان الايمان في ذلك الوقت ايمان حاصل في وقت الالجاء والقسر وذلك لا يفيد نفعا البتة فثبت ان هذا الذي تطلبونه لو حصل لم يحصل منه الا العذاب في الدنيا ثم يحصل عقيبه يوم القيامة عذاب اخر اشد منه وهو انه يقال للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد ثم يقرون بذلك العذاب كلاما يدل على الاهانة والتحقير وهو قوله تعالى هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فحاصل هذا الجواب ان هذا الذي تطلبونه هو محض الضرر العاري عن جهات النفع والعاقل لا يفعل ذلك

المسألة الثانية قوله بياتا اي ليلا يقال بت ليلتي افعل كذا والسبب فيه ان الانسان في الليل يكون ظاهرا في البيت فجعل هذا اللفظ كناية عن الليل والبيات مصدر مثل التبييت كالوداع والسراح ويقال في النهار ظلت افعل كذا لان الانسان في النهار يكون ظاهرا في الظل وانتصب بياتا على الظرف اي وقت بيات وكلمة ماذا فيها وجهان احدهما ان يكون ماذا اسما واحدا ويكون منصوب المحل كما لو قال ماذا اراد الله ويجوز ان يكون ذا بمعنى الذي فيكون معناه ما الذي يستعجل منه المجرمون ومعناه اي شيء الذي يستعجل منه من العذاب المجرمون واعلم ان قوله ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا شرط وجوابه قوله ماذا يستعجل منه المجرمون وهو كقولك ان اتيتك ماذا تطعمني يعني ان حصل هذا المطلوب فاي مقصود تستعجلونه منه واما قوله اثم اذا ما وقع امنتم به فاعلم ان دخول حرف الاستفهام على ثم كدخوله

على الواو والفاء في قوله او من اهل القرى وهو تفيد التقريع والتوبيخ ثم اخبر تعالى ان ذلك الايمان غير واقع لهم في حين وقوعه
ويقال الان يؤمنون ويرجون الانتفاع بالايمان مع انكم كنتم قبله لك به تستعجلون على سبيل السخرية والاستهزاء وقرئ
الان بحذف الهمزة التي بعد اللام والقاء حركتها على اللام واما قوله ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد فهو عطف
على الفعل المضمر قبل الان والتقدير قيل الان وقد كنتم به تستعجلون ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد واما
قوله تعالى هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ففيه ثلاث مسائل
والعذاب ذكر من العلة كان سائلا سال ويقول يا رب العزة انت الغني عن الكل فكيف يليق برحمتك هذا التشديد
والوعيد وهو سبحانه وتعالى يقول انا ما عاملته بهذه المعاملة ابتداء بل هذا وصل اليه جزاء على عمله الباطل وهذا يدل
على ان جانب الرحمة راجح غالب وجانب العذاب مرجوح مغلوب
اما عند الفلاسفة فهو اثر العمل لان العمل الصالح يوجب تنوير القلب والعمل الباطل يوجب ظلمة القلب
واما عند المعتزلة فلان العمل الصالح يوجب استحقاقا والثواب على الله تعالى واما عند اهل السنة فلان ذلك الجزاء
الاية تدل على كون العبد مكتسبا خلافا للجبرية
واجب بحكم الوعد المحض
ومعناه ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل والمسألة طويلة معروفة
قوله تعالى ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق
اعلم انه سبحانه اخبر عن الكفار
انهم يقولون متى هذا الوعد واجاب عنه بما تقدم ثم حكى عنهم انهم رجعوا الى الرسول مرة اخرى في عين هذه الواقعة
وسالوه عن ذلك السوال مرة اخرى وقالوا احق هو واعلم ان هذا السوال جهل محض من وجوه اولها انه قد تقدم هذا
السوال والجواب فلا يكون في الاعادة فائدة وثانيها انه قدم ذكر الدلالة العقلية على كون محمد رسولا من عند الله
وعلى كون القران معجزا واذا صحت نبوته لزم القطع بصحة كل ما اخبر عنه فتوعده بهذه المعاني توجب الاعراض عنهم وترك
الالتفات الى سوالهم واختلفوا في الضمير في قوله احق هو قيل احق ما جئتنا به من القران والنبوة والشرائع وقيل ما
تعدنا من البعث والقيامة وقيل ما تعدنا من نزول العذاب في الدنيا ثم انه تعالى امره ان يجيبهم بقوله قل اي
وربي انه لحق والفائدة فيه امور احدها ان يستميلهم ويتكلم معهم بالكلام المعتاد ومن الظاهر ان من اخبر عن شي واكده
بالقسم فقد اخرجه عن الهزل وادخله في باب الجد وثانيها ان الناس طبقات فمنهم من لا يقر بالشي الا بالبرهان الحقيقي
ومنهم من لا ينتفع بالبرهان الحقيقي بل ينتفع بالاشياء الاقناعية نحو القسم ولذلك ان الاعرابي الذي جاء الرسول عليه السلام وسال عن نبوته ورسالته اكتفى
في معرفة صحة الدعوى بالقسم وكذا ههنا ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله وما انتم بمعجزين ولا بد فيه من تقدير محذوف
فيكون المراد وما انتم بمعجزين لمن وعدكم بالعذاب ان ينزل عليكم والغرض منه التنبيه على ان احدا لا يجوز ان يمانع ربه ويدافعه
عما اراده وقضى ثم انه بين ان هذا الجنس من الكلمات انما يجوز عليهم لو داموا في الدنيا فاما اذا حضروا محفل القيامة وعاينوا
قهر الله وآثار عظمته تركوا ذلك واشتغلوا باشياء اخرى ثم انه تعالى حكى عنهم ثلاثة اشياء اولها قوله ولو ان لكل نفس ظلمت
ما في الارض لافتدت به الا ان ذلك متعذر لانه في محفل القيامة لا يملك شيئا كما قال تعالى وكلهم آتيه يوم القيامة
فردا وبتقدير ان يملك خزائن الارض الا انه لا ينفعه الفداء لقوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال في صفة
هذا اليوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وثانيها قوله واسروا الندامة لما راوا العذاب واعلم ان قوله واسروا الندامة
جاء على لفظ الماضي والقيامة من الامور المستقبلة الا انها لما كانت واجبة الوقوع جعل الله مستقبلها كالماضي واعلم ان
الاسرار هو الاخفاء والاظهار وهو من الاضداد اما ورود هذه اللفظة بمعنى الاخفاء فظاهر واما ورودها بمعنى الاظهار
فهو من قولهم اسر الشي واسره اذا اظهره اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال المراد منه اخفاء تلك الندامة
والسبب فيه وجوه الاول انهم لما راوا العذاب الشديد صاروا مبهوتين متحيرين فلم يطيقوا عنده بكاء ولا صراخا
سوى اسرار الندم كالحال فيمن يذهب به ليصلب فانه يبقى مبهوتا متحيرا لا ينطق بكلمة الثاني انهم اسروا الندامة من سفلتهم
واتباعهم حياء منهم وخوفا من توبيخهم فان قيل ان مهابة ذلك الموقف تمنع الانسان عن هذا التزوير فكيف اقدموا
عليه قلنا ان هذا الكتمان انما يحصل قبل الاحتراق بالنار فاذا احترقوا تركوا هذا الاخفاء واظهروه بدليل قوله تعالى
قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا الثالث انهم اسروا تلك الندامة لانهم اخلصوا لله في تلك الندامة ومن اخلص في الدعاء اسره
وفيه تهكم بهم وباخلاصهم يعني انهم ما اتوا بهذا الاخلاص في غير وقته بل كان من الواجب عليهم ان ياتوا به في دار الدنيا وقت
التكليف واما من فسر الاسرار بالاظهار فقوله ظاهر لانهم انما اخفوا الندامة على الكفر والفسق في الدنيا لاجل حفظ الرياسة
وفي القيامة بطل هذا فوجب الاظهار وثالثها قوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فقيل بين المومنين والكافرين
وقيل بين الرؤساء والاتباع وقيل بين الكفار بانزال العقوبة عليهم وقيل ان الكفار وان اشتركوا في العذاب فانه لا بد وان يقضي

الله تعالى بينهم لانه لا يمتنع ان يكون قد ظلم بعضهم بعضا في الدنيا وخانه فيكون في ذلك القضاء تخفيف في عذاب بعضهم
وتثقيل لعذاب الباقين لان العذاب يقتضي ان ينتصف المظلومين من الظالمين ولا سبيل اليه الا بان يخفف
من عذاب المظلومين ويثقل في عذاب الظالمين **قوله تعالى الا ان لله ما في السموات
والارض** اعلم ان من الناس من قال ان تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى قال قبل هذه الاية ولو ان لكل
نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فلا جرم قال في هذه الاية ليس للظالم شي يفتدي به فان كل الاشياء ملك الله
تعالى وملكه واعلم ان هذا الوجه حسن اما الاحسن ان يقال انا قد ذكرنا ان الناس على طبقات فمنهم من تكون
انتفاعه بالاقناعيات اكثر من انتفاعه بالبرهانيات واما المحققون فانهم لا يلتفتون الى الاقناعيات
وانما تعويلهم على الدلايل البينة والبراهين القاطعة فلما حكى الله تعالى عن الكفار انهم قالوا احق هو امر الرسول
عليه السلم بان يقول اي وربي وهذا جار مجرى الاقناعيات فلما ذكر ذلك اتبعه بما هو البرهان القاطع
على صحته وتقريره ان القول بالنبوة والقول بصحة المعاد يتفرعان على اثبات الاله القادر الحكيم
وان كل ما سواه فهو ملكه وملكه فعبر عن هذا المعنى بقوله الا ان لله ما في السموات والارض ولم يذكر الدليل
على صحة هذه القضية لانه تعالى قد استقصى في تقرير هذه الدلايل فيما سبق من هذه السورة وهو قوله
ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض وقوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
وقدره منازل فلما تقدم ذكر هذه الدلايل القاهرة اكتفى بذكرها وذكر ان كل ما في العالم من نبات
وحيوان وجسد وروح وظلمة ونور فهو ملكه وملكه ومتى كان الامر كذلك كان قادرا على كل الممكنات
عالما بكل المعلومات غنيا عن جميع الحاجات منزها عن النقايص والافات فهو تعالى لكونه قادرا على جميع
الممكنات يكون قادرا على انزال العذاب على الاعداء في الدنيا وفي الاخرة ويكون قادرا على ايصال
الرحمة الى الاولياء في الدنيا وفي الاخرة ويكون قادرا على تاييد رسوله عليه السلم بالدلايل القاطعة والمعجزات
الباهرة ويكون قادرا على اعلاء شان رسوله واظهار دينه وتقوية شرعه ولما كان قادرا على كل ذلك فقد بطل
الاستهزاء والتعجب ولما كان منزها عن النقايص والافات كان منزها عن الخلف والكذب وكل ما وعد به فلا بد وان
يقع هذا اذا قلنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد اما اذا قلنا انه يراعيها فنقول الكذب انما يصدر عن
العاقل اما للعجز او للجهل او للحاجة ولما كان الحق سبحانه منزها عن الكل كان الكذب عليه محالا فلما اخبر عن نزول
العذاب بهولاء الكفار وبحصول الحشر والنشر وجب القطع بوقوعه فثبت بهذا البيان ان قوله تعالى الا ان لله ما
في السموات والارض مقدمة توجب الجزم بصحة قوله الا ان وعد الله حق ثم قال ولكن اكثرهم لا يعلمون والمراد انهم
غافلون عن هذه الدلايل مغرورون بظواهر الامور فلا جرم بقوا محرومين عن هذه المعارف ثم انه اكد هذا الدليل
فقال هو يحيي ويميت واليه ترجعون والمراد انه لما قدر على الاحياء اولا فاذا اماته وجب ان يبقى قادرا على احيائه
في المرة الثانية فظهر بما ذكرنا انه تعالى امر رسوله بان يقول اي وربي ثم انه تعالى اتبع ذلك الكلام بذكر هذه
الدلايل القاهرة واعلم ان في قوله الا ان لله ما في السموات والارض دقيقة اخرى وهي كلمة الا وذلك لان هذه الكلمة
انما تذكر عند تنبيه الغافلين وايقاظ النائمين واهل العالم مشغولون بالنظر الى الاسباب الظاهرة فيقولون البستان
للامير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمرو فيضيفون كل شي الى مالك اخر والحق لكونهم مستغرقين في نوم
الجهل ورقدة الغفلة يظنون صحة تلك الاضافات فالحق نادى هولاء النائمين الغافلين بقوله الا ان لله ما في السموات
والارض وذلك لانه لما ثبت بالعقل ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته وثبت ان الممكن مستند الى الواجب
لذاته اما ابتداء او بواسطة ثبت ان ما سواه ملكه وملكه واذا كان كذلك فليس لغيره في الحقيقة ملك فلما كان اكثر
الخلق غافلين عن معرفة هذا المعنى عبر عما ذكرناه لا جرم امر الله تعالى رسوله عليه السلم ان يذكر هذا النداء لعل واحدا
منهم يستيقظ عن نوم الجهالة ورقدة الضلالة **قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة**
المسألة الاولى اعلم ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم السلم امران الاول
في الاية مسائل
ان يقول ان هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو رسول من عند الله حقا وصدقا وهذا
الطريق مما قد ذكره الله تعالى في هذه السورة وقرره على احسن الوجوه في قوله وما كان هذا القران ان يفترى من دون الله
ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وقد ذكرنا في تفسير هذه الاية ما يقوي الدين ويورث اليقين ويزيل الشكوك
والشبهات ويبطل الجهالات والضلالات واما الطريق الثاني فهو ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد الحق والعمل الصالح

ما هو فكل من جاء وادعى الخلق اليه وحملهم اليه وكانت لنفسه قوة قوية في نقل الناس من الكفر الى الايمان ومن الاعتقاد الباطل
الى الاعتقاد الحق ومن الاعمال الداعية الى الاخرة فهو النبي الحق الصادق المصدق وتقريره ان نفوس الخلق قد استولى عليها انواع النقص
والجهل وحب الدنيا ونحن نعلم بعقولنا ان سعادة الانسان لا تحصل الا باعتقاد الحق والعمل الصالح وحاصله يرجع الى حرف واحد
وهو ان كل ما قوى نفرتك عن الدنيا ورغبتك في الاخرة فهو العمل الصالح وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية واذا
كان الامر كذلك كانوا محتاجين الى انسان كامل قوي النفس مشرق الروح علوي الطبيعة ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء
الناقصين من مقام النقصان الى مقام الكمال وذلك هو النبي فالحاصل ان الناس اقسام ثلاثة الناقصون والكاملون
الذين لا يقدرون على تكميل الناقصين والقسم الثالث هو الكامل الذي يقدر على تكميل الناقصين فالقسم الاول هو عامة الخلق
والقسم الثاني هم الاولياء والقسم الثالث هم الانبياء ولما كانت القدرة على تكميل الناقصين من درجة النقصان الى درجة الكمال
مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة لا جرم كانت درجات الانبياء في قوة النبوة مختلفة ولهذا السر قال النبي صلى الله عليه
وسلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى لما بين صحة نبوة محمد عليه السلام بطريق
المعجزة ففي هذه الاية بين صحة نبوته بالطريق الثاني وهذا الطريق طريق كاشف عن حقيقة النبوة معرف لماهيتها فالاستدلال
بالمعجز هو الذي سماه المنطقيون برهان الان وهذا الطريق هو الطريق الذي يسمونه برهان اللم وهو اشرف واعلى واكمل
وافضل **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى وصف القران في هذه الاية بصفات اربعة اولها كونه موعظة
من الله وثانيها كونه شفاء لما في الصدور وثالثها كونه هدى ورابعها كونه رحمة للمؤمنين ولا بد لكل واحد من
الصفات من فائدة مخصوصة فنقول ان الارواح لما تعلقت بالاجساد وكان ذلك التعلق بسبب عشق طبيعي وحب غريزي للروح
على الجسد ثم ان جوهر الروح التذ بمشتهيات هذا العالم الجسداني وطيباته بواسطة الحواس الخمس وتمرن على ذلك والف هذه
الطريقة واعتادها ومن المعلوم ان نور العقل انما يحصل في اخر الدرجة حيث قويت العلائق الحسية والحوادث الجسدانية
فصار ذلك الاستغراق سببا لحصول العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة في جوهر الروح وهذه الاحوال تجري مجرى
الامراض الشديدة لجوهر الروح وكما ان من وقع في المرض الشديد فان لم يتفق له طبيب حاذق يعالجه بالعلاجات الصائبة
مات لا محالة فان اتفق ان صادفه مثل هذا الطبيب وكان البدن قابلا للعلاج فربما حصلت الصحة وزال السقم اذا عرفت هذا
فنقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالطبيب الحاذق وهذا القران عبارة عن مجموع ادويته التي بتركيبها تعالج القلوب المريضة
ثم ان الطبيب اذا وصل الى المريض فله معه مراتب اربعة الاولى ان ينهاه عن تناول ما لا ينبغي ويامره بالاحتراز عن تلك
الاشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض وهذا هو الموعظة فانه لا معنى للوعظ الا الزجر عن كل ما يبعد عن رضوان الله تعالى
والمنع عن كل ما يشغل القلب بغير الله وثانيها الشفاء وهو ان يسقيه ادوية تزيل عن باطنه تلك الاخلاط الفاسدة الموجبة للمرض
فكذلك الانبياء عليهم السلام اذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مطهرة عن فعل ما لا ينبغي فحينئذ يامرهم بطهارة
الباطن وذلك بالمجاهدة في ازالة الاخلاق الذميمة وتحصيل الاخلاق الحميدة واوائلها ما ذكره الله تعالى في قوله ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وذلك لانا ذكرنا ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة جارية مجرى
الامراض فاذا زالت فقد حصل الشفاء للقلب وصار جوهر الروح مطهرا عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت
والمرتبة الثالثة حصول الهدى وهذه المرتبة لا يمكن حصولها الا بعد المرتبة الثانية لان جوهر الروح الناطقة قابلة للجلايا القدسية
والاضواء الالهية وفيض الرحمة عام غير منقطع على ما قال عليه السلام ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وايضا فالمنع
انما يكون اما للعجز او للجهل او للبخل والكل في حق الحق ممتنع فالمنع في حقه ممتنع فعلى هذا عدم حصول هذه الاضواء الروحانية انما
كان لاجل العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة طبعها طبع الظلمة وعند قيام الظلمة يمتنع حصول النور فاذا زالت تلك الاحوال
فقد زالت تلك الاحوال فقد زال العائق فلا بد وان يقع ضوء عالم القدس في جوهر النفس القدسية ولا معنى لذلك الضوء الا
الهدى فعند هذه الحالة يصير هذه النفس بحيث قد انطبع فيها نقش الملكوت وتجلى لها قدس اللاهوت واول هذه المرتبة
هو قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية واوسطها قوله ففروا الى الله واخرها قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون
ومجموعها قوله ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون وسنتكلم في تفسير
هذه الايات في مواضعها باذن الله تعالى فهذه المرتبة هي المراد بقوله سبحانه وهدى واما المرتبة الرابعة فهي ان تصير
النفس البالغة الى هذه الدرجات الروحانية والمعارج الربانية بحيث تفيض انوارها على ارواح الناقصين فيض النور
من جوهر الشمس على اجرام هذا العالم وذلك هو المراد بقوله ورحمة للمؤمنين وانما خص المؤمنين بهذا المعنى لان ارواح المعاندين
لا تستضيء بانوار ارواح الانبياء عليهم السلام لان الجسم القابل للنور عن قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلا لوجه الشمس
فان لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه فكذلك كل روح لم يتوجه الى خدمة ارواح الانبياء المطهرين لم ينتفع بانوارهم

ولم

ولم يصل اليها اثار تلك الارواح المطهرة المقدسة وكما ان الاجسام التي لا تكون مقابلة لقرص الشمس تختلف الدرجات والمراتب
في البعد عن هذه المقابلة ولا يزال تتزايد درجات هذا البعد حتى ينتهي الى ذلك الجسم الذي يكمل بعده عن مقابلة قرص الشمس فلا جرم يبقى
خالص الظلمة فكذلك تتفاوت مراتب النفوس في قبول هذه الانوار عن ارواح الانبياء ولا يزال يتزايد حتى ينتهي الى النفس التي
كملت ظلمتها وعظم شقاؤها وانتهت في العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة الى اقصى الغايات وابعد النهايات فالحاصل
ان الموعظة اشارة الى تطهير ظواهر الخلق عما لا ينبغي وهو الشريعة والشفاء اشارة الى تطهير الارواح عن العقائد الفاسدة
والاخلاق الذميمة وهو الطريقة والهدى وهو اشارة الى ظهور نور الحق في قلوب الصديقين وهو الحقيقة والرحمة وهي اشارة
الى كونها بالغة في الكمال والاشراق الى حيث تصير مكملة للناقصين وهي النبوة فهذه درجات عقلية ومراتب برهانية
مدلول عليها بهذه الالفاظ القرانية لا يمكن تاخير ما تقدم ذكره ولا تقديم ما تاخر ذكره ولما نبه الله تعالى في هذه الاية على هذه
الاسرار العالية الالهية قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون والمقصود منه الاشارة الى ما
رجح حكماء الاسلام من ان السعادات الروحانية افضل من السعادات الجسمانية وقد سبق في مواضع كثيرة من هذا الكتاب
المبالغة في تقرير هذا المعنى فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الثالثة** قوله قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا
تقديره بفضل الله وبرحمته فليفرحوا ثم يقول مرة اخرى فبذلك فليفرحوا والتكرير للتاكيد وايضا قوله فبذلك فليفرحوا
يفيد الحصر يعني يجب ان لا يفرح الانسان الا بذلك واعلم ان هذا الكلام يدل على امرين احدهما انه يجب ان لا يفرح الانسان
بشيء من الاحوال الجسمانية الا دفع الالام والمعنى العدمي لا يستحق ان يفرح به والثاني ان بتقدير ان تكون هذه اللذات صفات
ثبوتية لكنها معيوبة من وجوه الاول ان التضرر بالامها اقوى من الاستمتاع بلذاتها الا ترى ان اقوى اللذات الجسمانية
لذة الوقاع ولا شك ان الالتذاذ بها اقل مرتبة من الاستضرار بالم القولنج وسائر الالام القوية والثاني ان مداخل اللذات
الجسمانية قليلة فانه لا سبيل الى تحصيل اللذة الجسمانية الا بهذين الطريقين اعني لذة البطن والفرج واما الالام فان كل جزء من
اجزاء بدن الانسان معد لنوع اخر من الالم ولكل نوع منها خاصية ليست للنوع الاخر والثالث ان اللذة الجسمانية لا تكون
خالصة البتة بل تكون ممزوجة بانواع من المكاره فلو لم يحصل في لذة الاكل والوقاع الا اتعاب النفس في مقدماتها وفي لواحقها
لكفى والرابع ان اللذات الجسمانية لا تكون باقية فكلما كان الالتذاذ بها اكثر كانت الحسرات الحاصلة من خوف فواتها اكثر واشد
ولذلك قال المعري
ان حزنا في ساعة الموت اضعاف سرور في ساعة الميلاد
ثم من المعلوم ان الفرح الحاصل عند حدوث الولد لا يعادل الحزن الحاصل عند موته والخامس ان اللذات الجسمانية حال حصولها
تكون ممتنعة البقاء لان لذة الاكل لا تبقى بحالها بل كما زال الم الجوع زال الالتذاذ بالاكل ولا يمكن استبقاء تلك اللذة والسادس ان اللذات
الجسمانية التذاذ باشياء خسيسة فانها التذاذ بكيفيات حاصلة في اجسام رخوة سريعة الفساد مستعدة للتغير فاما اللذة الروحانية
فانها بالضد في جميع هذه الجهات فثبت ان الفرح باللذات الجسمانية فرح باطل واما الفرح الكامل هو الفرح بالروحانيات
والجواهر المقدسة وعالم الجلال ونور الكبرياء والبحث الثاني من مباحث هذه الاية انه اذا حصلت اللذات الروحانية فيجب
على العاقل ان لا يفرح بها من حيث هي هي بل يجب ان يفرح بها من حيث انها من الله تعالى وبفضل الله وبرحمة الله فلهذا السبب قال
الصديقون من فرح بنعمة الله من حيث انها من الله فذلك هو غاية الكمال ونهاية السعادة فقوله سبحانه قل بفضل الله وبرحمته
فبذلك فليفرحوا يعني فليفرحوا بتلك النعم لا من حيث هي هي بل من حيث انها بفضل الله وبرحمته فهذه اسرار عالية اشتملت عليها هذه
الالفاظ التي ظهرت من عالم الوحي والتنزيل هذا اما البحث عندنا في هذا الباب اما المفسرون فقالوا فضل الله الاسلام ورحمته
القران وقال ابو سعيد الخدري فضل الله القران ورحمته ان جعلكم من اهله **المسئلة الرابعة** قرئ فلتفرحوا
بالتاء وقد ذكر عن زيد بن ثابت انه قرا بالتاء معناه فبذلك فلتفرحوا يا اصحاب محمد هو خير مما يجمع الكفار قال وقرئ هذه القراءات
اي فبذلك فافرحوا والاصل في الامر للمخاطب والغائب اللام نحو لتقم يا زيد وليقم زيد وذلك لان حكم الامر في الصورتين واحد الا ان
العرب حذفت اللام من فعل المامور المخاطب لكثرة استعماله وحذفوا التاء ايضا وادخلوا الف الوصل نحو اضرب واقتل ليقع
الابتداء به وكان الكسائي يعيب قولهم فليفرحوا لانه وجده قليلا فجعله عيبا الا ان ذلك هو الاصل وروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال في بعض المشاهد لتاخذوا مصافكم يريد خذوا وهذا كله كلام الفراء وقرئ تجمعون بالتاء ووجهه انه تعالى عنى
المخاطبين والغائبين الا انه غلب المخاطب على الغائب كما يغلب التذكير على التانيث وكانه اراد المؤمنين هكذا قاله اهل اللغة
وفيه دقيقة عقلية وهو ان الانسان حصل فيه معنى يدعوه الى خدمة الله تعالى والى الاتصال بعالم الغيب ومعارج الروحانيات
وفيه معنى اخر يدعوه الى عالم الحس والجسم واللذات الجسدانية وما دام الروح متعلقا بهذا الجسد فانه لا ينفك عن حب الجسد وعن
طلب اللذات الجسمانية فكانه سبحانه خاطب الصديقين العارفين وقد حصلت الخصومة بين الدواعي العقلية الالهية وبين النوازع
النفسانية الجسدانية والترجيح لجانب العقل لانه يدعو الى فضل الله ورحمته والنفس تدعو الى جمع الدنيا وشهواتها وفضل الله ورحمته

خير لكم مما تجمعونه من الدنيا لان الاخرة خير وابقى وما كان كذلك فهو اولى بالطلب والتحصيل **قوله تعالى** قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان الناس ذكروا في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها ولا استحسن واحدا منها والذي خطر بالبال والعلم عند الله وجهان الاول ان المقصود من هذا الكلام ذكر طريق ثالث في اثبات النبوة وتقريره انه عليه السلام قال للقوم انكم تحكمون بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها فهذا الحكم تقولونه على سبيل الافتراء على الله او تعلمون انه حكم حكم الله به والاول طريق محمول باطل بالاتفاق فلم يبق الا الثاني ثم من المعلوم انه تعالى ما خاطبكم به من غير واسطة ولما بطل هذا ثبت ان هذه الاحكام انما وصلت اليكم بقول رسول ارسله الله تعالى اليكم ونبي بعثه الله تعالى اليكم وحاصل الكلام ان حكمكم بحل بعض الاشيا وحرمة بعضها مع استواء الكل في الصفات المحسوسة والمنافع المحسوسة يدل على اعترافكم بصحة النبوة والرسالة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنكم ان تبالغوا هذه المبالغات العظيمة في انكار النبوة والرسالة وحمل الاية على هذا الوجه الذي ذكرته طريق حسن معقول الطريق الثاني في حسن تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه عليه السلام لما ذكر الدلايل الكثيرة في صحة نبوة نفسه وبين فساد سوالاتهم وشبهاتهم في انكارها اتبع ذلك ببيان فساد طريقتهم في شرايعهم واحكامهم وبين ان التمييز في هذه الاشياء بالحل والحرمة مع انه لم يشهد بذلك لا عقل ولا نقل طريق باطل ومنهج فاسد والمقصود ابطال مذاهب القوم في اديانهم وفي احكامهم وانهم ليسوا على شي في باب من الابواب

المسئلة الثانية المراد بالشي الذي جعلوه حراما ما ذكروه من تحريم السايبة والوصيلة والحام وايضا قوله تعالى هذه انعام وحرث حجر وقوله ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وايضا قوله تعالى ثمانية ازواج من الضان اثنين والدليل عليه قوله فجعلتم منه حراما اشارة الى امر تقدم منهم ولم يحك الله تعالى عنهم الا هذا فوجب توجه الكلام اليه ثم لما حكى تعالى عنهم ذلك قال لرسوله عليه السلام قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وهذه القسمة صحيحة لان هذه الاحكام اما ان تكون من الله او لم تكن من الله فان كانت من الله تعالى فهو المراد بقوله الله اذن لكم وان كانت ليست من الله فهو المراد بقوله ام على الله تفترون وما ظن الذين يفترون على الله الكذب وهذا وان كان في صورة الاستعلام فالمراد منه تعظيم وعيد من يفتري على الله وقرا عيسى بن عمر وما ظن على لفظ الفعل ومعناه اي ظن ظنوا يوم القيامة وجيء به على لفظ الماضي لما ذكرنا ان احوال القيامة وان كانت اتية الا انها لما كانت واجبة الوقوع في الحكم لا جرم عبر الله عنها بصيغة الماضي ثم قال ان الله لذو فضل على الناس باعطا العقل وارسال الرسل وتعليم الكتب ولكن اكثرهم لا يشكرون فلا يستعملوا العقل في التامل في دلايل الله تعالى ولا يقبلون دعوة انبيا الله ولا ينتفعوا باستماع كتب الله

المسئلة الثالثة ما في قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله فيه وجهان احدهما بمعنى الذي فينتصب برايتم والاخر بمعنى اي في الاستفهام فينتصب بانزل وهو قول الزجاج ومعنى انزل هاهنا خلق وانشا كقوله وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وجاز ان يعبر عن الخلق بالانزال لان كل ما في الارض من رزق فمما انزل من السماء من ضرع وزرع وغيرهما فلما كان ايجاده بالانزال سمي انزالا **قوله تعالى** وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران في الاية مسايل

المسئلة الاولى اعلم انه لما اطال الكلام في امر الرسول بايراد الدلايل على فساد مذاهب الكفار وفي امره بايراد الجواب عن شبهاتهم وفي امره بتحمل اذاهم وفي الرفق معهم ذكر هذا الكلام ليحصل به تمام السلوة والسرور للمطيعين وتمام الخوف والفزع للمذنبين وهو كونه سبحانه عالما بعمل كل واحد وبما في قلبه من الدواعي والصوارف فان الانسان ربما اظهر من نفسه نسكا وطاعة وزهدا وتقوى ويكون باطنه مملوا من الخبث وربما كان بالعكس من ذلك فاذا كان الحق سبحانه عالما بما في البواطن كان ذلك من اعظم انواع السرور للمطيعين ومن اعظم انواع التهديد للمذنبين

المسئلة الثانية اعلم انه تعالى خص الرسول في اول هذه الاية بالخطاب في امرين ثم اتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين في شي واحد اما الامران المخصوصان بالرسول عليه السلام فالاول منهما قوله وما تكون في شان واعلم ان ما هاهنا جحد والشان الخطب والجمع الشوون تقول العرب ما شان فلان اي ما حاله قال الاخفش تقول ما شانت شانه اي ما عملت عمله وفيه وجهان قال ابن عباس وما تكون يا محمد في شان يريد من اعمال البر وقال الحسن في شان من شان الدنيا وحوايجك فيها والثاني منهما قوله تعالى وما تتلوا منه من قران واختلفوا في ان الضمير في قوله منه الى ماذا يعود وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه راجع الى الشان لان تلاوة القران شان من شان رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو من اعظم شانه وعلى هذا التقدير فكان هذا داخلا تحت قوله وما تكون في شان الا انه خصه بالذكر تنبيها على علو مرتبته كما في قوله تعالى وملايكته وجبريل وميكال وكما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الثاني ان هذا الضمير عايد الى القران والتقدير من قران

وذلك لانه كما ان القران اسم للمجموع فكذا هو اسم لكل جزء من اجزاء القران والاضمار قبل الذكر يدل على التعظيم الثالث ان يكون التقدير وما تتلوا من قران من الله اي نازل من عند الله واقول قوله وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران امران مخصوصان بالرسول صلى الله عليه وسلم واما قوله ولا تعملون من عمل فهذا خطاب مع النبي ومع جميع الامة والسبب في انه خص الرسول بالخطاب اولا ثم عمم الخطاب مع الكل هو ان قوله وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران وان كان بحسب الظاهر مختصا بالرسول الا ان الامة داخلون فيه ومرادون منه لانه من المعلوم انه اذا خوطب رييس القوم كان القوم داخلين في ذلك الخطاب والدليل عليه قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا ثم انه تعالى بعد ان خص الرسول بذينك الخطابين عمم الكل بالخطاب الثالث فقال ولا تعملون من عمل فدل ذلك على كونهم داخلين في الخطابين الاولين ثم قال تعالى الا كنا عليكم شهودا وذلك لان الله تعالى شاهد على كل شي وعالم بكل شي اما على اصول اهل السنة والجماعة فالامر فيه ظاهر لانه لا محدث ولا خالق ولا موجد الا الله تعالى فكل ما يدخل في الوجود من افعال العباد واعمالهم الظاهرة والباطنة فكلها حصل بايجاد الله تعالى واحداثه والموجد للشي لا بد وان يكون عالما به فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات واما على اصول المعتزلة فقد قالوا انه تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لتلك العالمية هو ذاته سبحانه فنسبة ذاته الى اقتضا حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبة ذاته الى اقتضا حصول العالمية بساير المعلومات فلما اقتضت ذاته حصول العالمية ببعض المعلومات وجب ان يقتضي حصول العالمية بجميع المعلومات فثبت كونه تعالى عالما بجميع المعلومات اما قوله تعالى اذ تفيضون فيه فاعلم ان الافاضة هاهنا الدخول في العمل على جهة الانصباب اليه وهو الانبساط في العمل يقال افاض القوم في الحديث اذا اندفعوا فيه وقد افاضوا من عرفة اذا دفعوا منه بكثرتهم فتفرقوا فان قيل اذ هاهنا بمعنى حين فيصير تقدير الكلام الا كنا شهودا عليكم حين تفيضون فيه وشهادة الله تعالى عبارة عن علمه فيلزم ان يقال انه تعالى ما علم الاشيا الا عند وجودها وذلك باطل قلنا هذا السوال بنا على ان شهادة الله تعالى عبارة عن علمه وهذا ممنوع فان الشهادة لا تكون الا عند وجود المشهود عليه واما العلم فلا يمتنع تقدمه على الشي والدليل عليه ان الرسول لو اخبرنا عن زيد انه ياكل غدا كنا من قبل حصول تلك الحالة عالمين بها ولا نوصف بكوننا شاهدين لها واعلم ان حاصل هذه الكلمات انه لا يخرج عن علم الله شي ثم انه تعالى اكد هذا الكلام زيادة تاكيد فقال وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السما ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وفيه مسايل

المسئلة الاولى اصل العزوب من البعد يقال كلا عازب اذا كان بعيد المطلب وعزب الرجل بابله اذا ارسلها الى موضع بعيد من المنزل والرجل سمي عزبا لبعده عن الاهل وعزب الشي عن علمه اذا بعد

المسئلة الثانية قرا الكسائي وما يعزب بكسر الزاي والباقون بالضم وفيه لغتان عزب يعزب ويعزب

المسئلة الثالثة قوله من مثقال ذرة اي وزن ذرة ومثقال الشي ما يساويه في الثقل والمعنى ما يساوي ذرة والذر صغار النمل واحدها ذرة وهي تكون خفيفة الوزن جدا وقوله في الارض ولا في السما فالمعنى ظاهر فان قيل لم قدم الله ذكر الارض ههنا على ذكر السما مع انه تعالى قال في سورة سبا عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض قلنا حق السما ان تقدم على الارض الا انه تعالى لما ذكر في هذه الاية شهادته على احوال اهل الارض واعمالهم ثم وصل بذلك قوله لا يعزب عنه ناسب ان تقدم الارض على السما في هذا الموضع ثم قال ولا اصغر من ذلك ولا اكبر قرا حمزة ولا اصغر ولا اكبر بالرفع فيهما والباقون بالنصب واعلم ان قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة تقديره وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فلفظ مثقال عند دخول كلمة من عليه مجرور بحسب الظاهر ولكنه مرفوع في المعنى فالمعطوف عليه ان عطف على الظاهر كان مجرورا الا ان لفظ اصغر واكبر غير منصرف فكان مفتوحا وان عطف على المحل وجب كونه مرفوعا ونظيره قوله ما اتاني من احد عاقل وعاقل وكذا قوله ما لكم من اله غيره وغيره وقال الشاعر فلسنا بالجبال ولا الحديدا هكذا ذكره النحويون قال صاحب الكشاف لو صح هذا العطف لصار تقدير الاية ولا يعزب عنه شي في الارض ولا في السما الا في كتاب وحينيذ يلزم ان يكون ذلك الشي الذي في الكتاب خارجا عن علم الله تعالى وانه باطل واجاب بعض المحققين عنه بوجهين الاول انا بينا ان العزوب عبارة عن مطلق البعد واذا ثبت هذا فنقول الاشيا المخلوقة على قسمين قسم اوجده الله تعالى ابتدا من غير واسطة كالملايكة والسموات والارض وقسم اخر اوجده الله بواسطة القسم الاول مثل الحوادث الحادثة في عالم الكون والفساد ولا شك ان هذا القسم الثاني قد يتباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود فقوله ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السما الا في كتاب اي لا يبعد عن مرتبة وجوده ذرة في الارض ولا في السما الا وهو في كتاب مبين وهو كتاب كتبه الله واثبت صور تلك المعلومات فيه ومتى كان الامر كذلك فقد كان عالما بها محيطا باحوالها والغرض منه الرد على

من يقول انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهو المراد من قوله انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والوجه الثاني في الجواب ان يجعل كلمة الا في قوله الا في كتاب مبين استثناء منقطعا بمعنى لكن هو في كتاب مبين وذكر ابو علي الجرجاني صاحب النظم عنه جوابا اخر فقال قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وههنا تم الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام اخر وهو قوله الا في كتاب مبين اي وهو ايضا في كتاب مبين قال والعرب تضع الا موضع واو النسق كثيرا على معنى الابتداء كقوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا يعني والذين ظلموا وهذا الوجه في غاية التعسف واجاب صاحب الكشاف بوجه رابع فقال الاشكال انما جاء اذا عطفنا قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر على قوله من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اما بحسب الظاهر او بحسب المحل لكنا لا نقول ذلك بل نقول الوجه في القراءة بالنصب في قوله ولا اصغر من ذلك الحمل على نفي الجنس وفي القراءة بالرفع الحمل على الابتداء وخبره قوله في كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج

قوله تعالى ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم انا بينا ان قوله تعالى وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن مما يقوي قلوب المطيعين ومما يكسر قلوب الفاسقين فاتبعه الله بشرح احوال المخلصين الصادقين الصديقين وهو المذكور في هذه الاية وفيها مسائل **المسألة الاولى** اعلم انا نحتاج في تفسير هذه الاية الى ان نبين ان الولي من هو ثم نبين تفسير نفي الخوف والحزن عنه فنقول ان الولي من هو فيدل عليه القرآن والخبر والاثر والمعقول اما القرآن فقوله في هذه الاية الذين آمنوا وكانوا يتقون فقوله آمنوا اشارة الى كمال حال القوة النظرية وقوله وكانوا يتقون اشارة الى كمال حال القوة العملية وفيه مقام اخر وهو ان نحمل الايمان على مجموع الاعتقاد والعمل ثم نصف الولي بانه كان متقيا في الكل اما التقوى في موقف العلم فان جلال الله اعلى من ان يحيط به عقل البشر فالصديق اذا وصف الله سبحانه بصفة من صفات الجلال فهو يقدس الله عن ان يكون كماله وجلاله مقتصرا على ذلك المقدار الذي عرفه ووصفه واذا عبد الله فهو يقدس الله عن ان تكون الخدمة اللائقة بكبريائه متقدرة بذلك المقدار فثبت انه ابدا يكون في مقام الخوف والتقوى واما الاخبار فكثيرة روى عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان من عباد الله عبادا ما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيامة لمكانهم من الله قالوا يا رسول الله خبرنا من هم قال هم قوم تحابوا في الله على غير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها فوالله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ثم قرأ هذه الاية وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هم الذين يذكر الله لرؤيتهم قال اهل التحقيق السبب فيه ان مشاهدتهم يذكرهم امر الاخرة لما يشاهد فيهم من آثار الخشوع والخضوع ولما ذكر الله سبحانه في قوله سيماهم في وجوههم من اثر السجود واما الاثر فقال ابو بكر الاصم اولياء الله هم الذين تولى الله هدايتهم بالبرهان وتولوا القيام بحق عبودية الله والدعوة اليه واما المعقول فنقول ظهر في علم الاشتقاق ان تركيب الواو واللام والياء يدل على معنى القرب فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا منه والقرب من الله تعالى بالمكان والجهة محال فالقرب منه انما يكون اذا كان القلب مستغرقا في نور معرفة الله سبحانه فان رأى رأى دلائل قدرة الله وان سمع سمع آيات الله وان نطق نطق بالثناء على الله وان تحرك تحرك في خدمة الله وان اجتهد اجتهد في طاعة الله فهنالك يكون في غاية القرب من الله فهذا الشخص يكون وليا لله واذا كان كذلك كان الله وليا له ايضا كما قال الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ويجب ان يكون الامر كذلك لان القرب لا يحصل الا من الجانبين وقال المتكلمون ولي الله من يكون آتيا بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ويكون آتيا بالاعمال الصالحة على وفق ما وردت به الشريعة فهذا كلام مختصر في تفسير الولي واما قوله تعالى في صفتهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه بحثان البحث الاول ان الخوف انما يكون في المستقبل بمعنى انه يخاف حدوث شيء في المستقبل من المكاره والحزن انما يكون على الماضي اما لاجل انه كان قد حصل في الماضي ما كرهه او لانه فات شيء احبه البحث الثاني قال بعض المحققين ان نفي الحزن والخوف اما ان يحصل للاولياء حال كونهم في الدنيا او حال انتقالهم الى الآخرة والاول باطل لوجوه احدها ان هذا لا يحصل في دار الدنيا لانها دار خوف وحزن والمؤمن خصوصا لا يخلو من ذلك على ما قاله الرسول عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وعلى ما قال حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات وثانيها ان المؤمن وان صفى عيشه في الدنيا فانه لا يخلو من هم بامر الآخرة شديد وحزن على ما يفوته من القيام بطاعة الله واذا بطل هذا القسم وجب حمل قوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون على امر الآخرة فهذا كلام محقق وقال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن القرب فولي الله هو الذي يكون في غاية القرب من الله تعالى وهذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله ففي هذه الساعة تحصل الولا

الثانية ومتى كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن لسبب شيء وكيف يعقل ذلك والخوف من الشيء لا يحصل الا عند الشعور به والمستغرق في نور جلال الله غافل عن كل ما سوى الله فيمتنع ان يكون له خوف او حزن وهذه درجة عالية ومن لم يذقها لم يعرفها ثم ان صاحب هذه الحالة قد تزول عنه هذه الحالة وحينئذ يحصل له الخوف والحزن والرجاء والرغبة والرهبة بسبب الاحوال الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابراهيم الخواص كان في البادية ومعه واحد يصحبه فاتفق في بعض الليالي ظهور حالة قوية وكشف تام له فجلس في موضعه وجاءت السباع ووقفوا بالقرب منه والمريد تسلق على رأس شجرة خوفا منها والشيخ ما كان فازعا من تلك السباع فلما اصبح وزالت تلك الحالة ففي الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريد كيف يليق هذه الحالة بما قبلها فقال الشيخ انا انما تحملنا البارحة ما تحملناه بسبب قوة الوارد الغيبي فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف خلق الله **المسألة الثانية** قال اهل التحقيق ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيامة واحتجوا على صحة قولهم بقوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة وايضا فالقيامة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف اليه ومنهم من قال بل يحصل فيه انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا تدل عليه الا ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد واما قوله الذين آمنوا وكانوا يتقون ففيه ثلاثة اوجه الاول النصب لكونه صفة للاولياء والثاني النصب على المدح والثالث الرفع على الابتداء وخبره لهم البشرى واما قوله تعالى لهم البشرى ففيه اقوال الاول المراد منه الرؤيا الصالحة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له وعنه عليه السلام ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وعنه عليه السلام الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم احدكم حلما يخافه فليتعوذ منه وليبصق عن شماله ثلاث مرات فانه لا يضره وعنه صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وعن ابن مسعود الرؤيا ثلاثة الهم يهم به الرجل من النهار فيراه في الليل وحضور الشيطان والرؤيا التي هي الرؤيا الصادقة وعن ابراهيم الرؤيا ثلاثة فالمبشرة من الله جزء من سبعين جزءا من النبوة والشيء يهم به احدكم بالنهار فلعله يراه بالليل والتحزين من الشيطان فاذا رأى احدكم ما يحزنه فليقل اعوذ بما عاذت به ملائكة الله من شر رؤياي التي رأيتها ان تضرني في دنياي او في آخرتي واعلم انا اذا حملنا قوله لهم البشرى على الرؤيا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا تحصل هذه الحالة الا لهم والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله هو الذي يكون مستغرق القلب والروح بذكر الله ومن كان كذلك فهو عند النوم لا يبقى في روحه الا معرفة الله ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلال الله لا يفيده الا الحق والصدق واما من كان متوزع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم فانه اذا نام يبقى كذلك فلا جرم لا اعتماد على رؤياه فلهذا السبب قال لهم البشرى في الحيوة الدنيا على سبيل الحصر والتخصيص القول الثاني في تفسير البشرى انها هي عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء الحسن عن ابي ذر قال قلت لرسول الله ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال تلك عاجل بشرى المؤمن واعلم ان المباحث العقلية تقوي هذا المعنى وذلك ان الكمال محبوب لذاته لا لغيره وكل من اتصف بصفة من صفات الكمال صار محبوبا لكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله مستغرق اللسان بذكر الله مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية الله فاذا ظهر عليه امر من هذا الباب صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت هذه الصفات الشريفة اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور معرفة الله مخدوم بالذات ففي اي قلب حضر صار ذلك الانسان مخدوما بالطبع الا ترى ان البهائم والسباع قد تكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت الانسان هابته وفرت منه وما ذاك الا لمهابة النفس الناطقة والقول الثالث في تفسير البشرى انها عبارة عن حصول البشرى لهم عند الموت قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة واما البشرى في الآخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وكما قال سلام قولا من رب رحيم ويندرج في هذا الباب ما ذكره الله في هذا الكتاب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحائف بايمانهم وما يعرفون فيها من الاحوال السارة فكل ذلك من المبشرات والقول الرابع ان ذلك عبارة عما بشر الله عباده المتقين في كتابه وعلى السنة انبيائه من جنته وكريم ثوابه ودليله قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان واعلم ان لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكلما كان كذلك دخل في هذه الاية ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا وكل ما يتعلق بالآخرة فهو داخل تحت قوله وفي الآخرة ثم انه تعالى لما ذكر صفة اولياء الله وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها والكلمة والقول سواء ونظيره قوله ما يبدل القول لدي وهذا احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد الله

بالثواب والكرامة لمن اطاعه كقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ثم بين تعالى ان ذلك هو الفوز العظيم وهو كقوله واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي قوله لا تبديل لكلمات الله يدل على انها قابلة للتبديل وكلما قبل العدم امتنع ان يكون قديما فنظير هذا الاستدلال بحصول النسخ ان حكم الله تعالى لا يكون قديما وقد سبق الكلام على امثال هذه الوجوه

قوله تعالى ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا الاية اعلم ان القوم لما اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله تعالى عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب الله عنها بالاجوبة التي فسرناها وقررناها عدلوا الى طريق اخر وهو انهم هددوه وخوفوه وزعموا ان اصحاب البيع والمال يسعى في قهرك وفي ابطال امرك والله سبحانه اجاب عن هذا الطريق بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا واعلم ان الانسان انما يحزن من وعيد الغير وتهديده ومكره وكيده لتجويز كونه مؤثرا في حاله واعلم من جهة علام الغيوب ان ذلك لا يؤثر خرج من ان يكون سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن الرسول حزن الاخرة بسبب قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكذلك ازال حزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان تعالى هو الذي ارسله الى الحق وهو الذي امره بدعوتهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا ولما ثبت ان العزة والقهر والقدرة ليست الا لله فقد حصل الامن وزال الخوف فان قيل فكيف امنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى احتاج الى الهجرة والهرب ثم بعد ذلك يخاف حالا بعد حال قلنا ان الله تعالى وعده الظفر والنصر مطلقا والوقت ما كان معينا فهو في كل وقت كان يخاف من ان يكون هذا الوقت المعين ذلك الوقت فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في هذا الوقت واما قوله ان العزة لله جميعا ففيه ابحاث البحث الاول قال القاضي ان العزة بالالف واللام المكسورة وفي فتحها فساد يقارب الكفر لانه يوهم ان القوم كانوا يقولون ان العزة لله جميعا وان الرسول عليه السلم كان يحزنه ذلك اما اذا كسرت الالف كان استئنافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب قال صاحب الكشاف وقرا ابو حيوة ان العزة بالفتح بمعنى لان العزة على صريح التعليل البحث الثاني فايدة ان العزة لله في هذا المقام امور الاول المراد منه ان جميع العزة والقدرة هي لله تعالى يعطي ما يشاء لعباده والغرض منه انه لا يعطي الكفار قدرة عليه بل يعطيه القدرة عليهم حتى يكون هو بذلك اعز منهم فامنه الله تعالى بهذا القول من اضرار الكفار به بالقتل والايذاء ومثله قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي انا لننصر رسلنا الثاني قال الاصم المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك الاشياء كلها لله تعالى فهو الله قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء وان ينصرك وينقل اموالهم وديارهم اليك فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا لا مضادة لان عزة الرسول والمؤمنين كلها بالله فهي لله اما قوله انه هو السميع العليم اي يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون عليه وهو مكافيهم بذلك واما قوله الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة الا ان لله ما في السموات والارض وهذا يدل على ان كل ما لا يعقل فهو ملك لله وملك له واما هاهنا فكلمة من مختصة بمن يعلم فيدل على ان كل العقلاء داخلون تحت ملك الله تعالى وملكه فيكون مجموع الايتين دالا على ان الكل ملكه وملكه والثاني ان المراد من في السموات العقلاء المميزون وهم الملائكة والثقلان وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء اذا كانوا له في ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله تعالى ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وفي كلمة ما قولان الاول انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا شريك الله انما اتبعوا شيئا ظنوه شريكا لله ومثاله ان احدنا لو ظن ان زيدا في الدار وما كان فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب زيدا بل يقال خاطب من ظنه زيدا الثاني انها استفهام كانه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء ثم قال تعالى ان يتبعون الا الظن والمعنى انهم انما اتبعوا ظنونهم الباطلة واوهامهم الفاسدة ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وانهم الا يخرصون وذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله الا الظن وان هم الا يخرصون

قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه الاية اعلم انه تعالى لما ذكر قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الاية والمعنى انه تعالى جعل الليل لنزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا لتهتدوا به في حوائجكم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار يبصر فيه وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل ان قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه يدل على انه تعالى ما خلقه الا لهذا المعنى الوجه وقوله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون يدل على انه تعالى اراد بخلق الليل والنهار انواعا كثيرة من الدلائل قلنا ان قوله تعالى لتسكنوا لا يدل على انه لا حكمة فيه الا ذلك بل ذلك يقتضي حصول تلك الحكمة اما قوله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون فالمراد يتدبرون ما يسمعون ويعتبرون به

قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الارض اعلم ان هذا نوع اخر من اباطيل الذي حكاها الله تعالى عن الكفار وهي قولهم اتخذ الله

ولدا ويحتمل ان يكون المراد حكاية قول من يقول الملائكة بنات الله ويحتمل ان يكون المراد قول من يقول الاوثان اولاد الله ويحتمل ان يكون قد كان فيهم قوم من النصارى قالوا ذلك ثم انه تعالى استنكر هذا القول وقال تعالى هو الغني له ما في السموات وما في الارض واعلم ان كونه تعالى غنيا مالكا لكل ما في السموات والارض يدل على انه يستحيل ان يكون له ولد وبيان ذلك من وجوه الاول انه سبحانه غني مطلقا على ما في هذه الاية والعقل ايضا يدل عليه لانه لو كان محتاجا لافتقر الى صانع اخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لا بد وان يكون فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل من كان كذلك امتنع ان ينفصل عنه جزء من اجزائه والولد عبارة عن ان ينفصل جزء من اجزاء الانسان ثم يتولد من ذلك الجزء مثله واذا كان هذا محالا ثبت ان كونه تعالى غنيا يمنع من ثبوت الولد له الحجة الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا كان قديما ازليا باقيا سرمديا وكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض والانقضاء والولد انما يحصل للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده قايما مقامه فثبت ان كونه تعالى غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون له ولد الحجة الثالثة انه تعالى غني وكل من كان غنيا فانه يمتنع ان يكون موصوفا بالشهوة واللذة واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون له صاحبة وولد الحجة الرابعة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاصلة والمتوقعة فمن كان غنيا مطلقا امتنع عليه اتخاذ الولد الحجة الخامسة ولد الحيوان انما يكون ولدا له بشرطين اذا كان مساويا له في الطبيعة والحقيقة ويكون ابتداء وجوده وتكونه منه وهذا في حق الله تعالى محال لانه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا كان واجب الوجود لذاته فلو كان لواجب الوجود ولد لكان ولده مساويا له فيلزم ان يكون ولده واجب الوجود ايضا واجب الوجود لكن كونه واجب الوجود يمتنع تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا فثبت ان كونه تعالى غنيا من اقوى الدلائل على انه تعالى لا ولد له ويكفي الثلاث ثم من الثلاثة الاولة في غاية القوة الحجة السادسة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له اب وام وكل من تقدس عن الوالدين وجب ان يكون مقدسا عن الاولاد فان قيل يشكل هذا بالوالد الاول قلنا الوالد الاول لا يمتنع كونه ولدا لغيره لانه تعالى قادر على ان يخلق الوالد الاول من ابوين تقدما اما الحق سبحانه فانه يمتنع انتقاله الى الابوين والا لما كان غنيا مطلقا الحجة السابعة انه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث الاشياء الى غيره اذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى المؤثر وافتقار القديم الى المؤثر يقتضي ايجاد الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا لغيره بل كان موجودا مستقلا بنفسه واما ان كان ولدا حادثا والحق سبحانه غني مطلقا فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير شريك لشيء اخر فكان هذا عبدا مطلقا فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير شريك لشيء اخر فكان هذا عبدا مطلقا ولم يكن ولدا فهذه جملة الوجوه المستنبطة من قوله هو الغني الدالة على انه يمتنع ان يكون له ولد اما قوله له ما في السموات وما في الارض فاعلم انه نظير قوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج وكل محتاج محدث فكل ما سوى الواحد الاحد محدث والله محدثه وخالقه وموجده وذلك يدل على فساد القول باثبات الصاحبة والولد ولما بين تعالى بالدليل الواضح امتناع ما اضافوا اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا مبينا بهذا على انه لا حجة عندهم في ذلك البتة ثم بالغ في ذلك بالانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الاية يحتج بها في ابطال التقليد في اصول الديانات وفي نفاة القياس واخبار الاحاد وقد يحتجون بها في ابطال هذين الاصلين وقد سبق الكلام فيه

قوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا اعلم انه تعالى لما بين بالدليل القاهر ان اثبات الولد قول باطل ثم بين انه ليس لهذا القائل دليل على صحة قوله فقد ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله ونسبة لما لا يليق به اليه فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا ترى انه قال في اول سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون وقال في اخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون واعلم ان قوله ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون يدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بهذه الصورة بل كل من قال في ذات الله وفي صفاته قولا بغير علم وبغير حجة بينة كان داخلا في هذا الوعيد ومعنى قوله لا يفلح قد ذكرناه في اول سورة البقرة في قوله واولئك هم المفلحون وبالجملة فالفلاح عبارة عن الوصول الى المقصود والمطلوب فمعنى لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء من المطالب العاجلة والمقاصد الخسيسة ظن انه قد فاز بالمقصد الاقصى والله سبحانه ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك المقصود الخسيس متاع قليل في الدنيا ثم لا بد من الموت وعند الموت لا بد من الرجوع الى الله وعند هذا الرجوع لا بد ان يذيقه الله العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا كلام في غاية الانتظام ونهاية الحسن والجزالة والله اعلم

قوله تعالى واتل عليهم نبا نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي الاية

الصو

اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبيا
عليهم السلام لوجوه احدها ان الكلام اذا طال في تقرير نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من انواع الملالة فاذا انتقل الانسا
من ذلك الفن من العلم الى فن اخر انشرح صدره وطاب قلبه ووجد من نفسه رغبة جديدة وقوة حادثة وميلا قويا وثانيها ليكون
للرسول عليه السلام ولاصحابه اسوة بمن سلف من الانبياء فان الرسول اذا سمع ان معاملة هولاء الكفار مع كل الرسل ما كان الا على
هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت وثالثها ان الكفار اذا سمعوا هذه القصص وعلموا ان الجهال
وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله تعالى اعانهم بالاخرة ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع هولاء الكفار
لامثال هذه القصص سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وحينئذ يقللون من انواع الايذاء والسفاهة
ورابعها انا قد بينا ان محمدا عليه السلام لما لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه الاقاصيص من غير تفاوت ومن غير
زيادة ومن غير نقصان دل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم انما عرفها بالوحي والتنزيل واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة
من قصص الانبياء عليهم السلام ثلاثة الاولى قصة نوح عليه السلم وهي المذكورة في هذه الاية وفيها وجهان من الفايدة
الاول ان قوم نوح عليه السلم لما اصروا على الكفر والجحد فعل الله بهم ما فعل اهلكهم بالغرق فتذكر الله قصتهم لتصير تلك القصة عبرة
لهولاء الكفار وداعية لهم الى مفارقة الجحد بالتوحيد والنبوة الثاني ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي يذكره
الرسول عليه السلم لهم وكانوا يقولون له كذبت ما جاءنا هذا العذاب فالله تعالى ذكر لهم قصة نوح عليه السلم لانه عليه السلام
كان يخوفهم بهذا العذاب وكانوا يكذبونه فيه ثم بالاخرة وقع كما اخبر فكذا هاهنا

المسلة الثانية

ان نوحا عليه السلم قال لقومه ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بايات الله فعلى الله توكلت وهذه جملة في الشرط والجزاء اما الشرط فهو مركب
من قيدين القيد الاول قوله ان كان كبر عليكم مقامي قال الواحدي في البسيط يقال كبر يكبر في السن وكبر الامر والشي اذا
عظم يكبر كبرا وكبارا قال ابن عباس ثقل عليكم وشق عليكم وعظم امره عندكم والمقام بضم الميم مصدر كالاقامة يقال اقام بين
اظهرهم مقاما واقامة والمقام بفتح الميم الموضع الذي يقيم فيه واراد بالمقام هاهنا مكثه ولبثه فيهم وبالجملة فقوله كبر عليكم
مقامي جار مجرى قولهم فلان ثقيل الظل واعلم ان سبب هذا الثقل امران احدهما انه عليه السلم مكث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة والطرائق الباطلة والغالب ان من الف
طريقة في الدين فانه يثقل عليه ان يدعا الى خلافها ويذكر له فساد كانتها فان اقترن بذلك طول مدة الدعاء كان اثقل واشد كراهية
فان اقترن به ايراد الدلائل القاهرة على فساد تلك المذاهب كانت النفرة اشد فهذا هو السبب في حصول ذلك الثقل
والقيد الثاني هو قوله وتذكيري بايات الله واعلم ان الطباع المشغوفة بالدنيا الحريصة على طلب اللذات العاجلة تكون
شديدة النفرة عن الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي والمنكرات قوية الكراهية لسماع ذكر الموت وتقبيح صورة الدنيا ومن
كان كذلك فانه يستثقل الانسان الذي يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وفي الاية وجه اخر وهو ان يكون قوله ان كان كبر عليكم
مقامي وتذكيري معناه انهم كانوا اذا وعظوا الجماعة قاموا على ارجلهم يعظونهم ليكون مكانهم ظاهرا وكلامهم مسموعا كما
حكي عن عيسى عليه السلم انه كان يعظ الحواريين قائما وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه الاية اما الجزاء ففيه
قولان الاول ان الجزاء هو قوله فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي تحملكم على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر
الا بالتوكل على الله واعلم انه عليه السلم كان ابدا متوكلا على الله تعالى وهذا اللفظ يوهم انه توكل على الله في هذه الساعة
لكن المعنى انه انما توكل على الله في دفع هذا الشر في هذه الساعة والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط هو
قوله فاجمعوا امركم وقوله فعلى الله توكلت كلام اعترض بين الشرط وجوابه كما تقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي
فاعمل ما تريد واعلم ان جواب هذا الشرط مشتمل على قيود خمسة على الترتيب القيد الاول قوله فاجمعوا امركم وفيه بحثان
البحث الاول قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر وانشد

يا ليت شعري والمنى لا تنفع هل اغدون يوما وامري مجمع

فاذا اوردت جمع المتفرق قلت جمعت القوم فهم مجموعون وقال ابو الهيثم اجمع امره اي جعله جميعا بعد ما كان متفرقا قال
وتفرقه انه جعل يديره فيقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر واحد فقد جمعه اي جعله جميعا فهذا هو الاصل
في الاجماع ومنه قوله تعالى وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ثم صار بمعنى العزم حتى وصل بعلى فقيل اجمعت على الامر اي عزمت عليه
والاصل اجمعت الامر البحث الثاني روي الاصمعي عن نافع واجمعوا امركم بوصل الالف من الجمع وفيه وجهان الاول قال
ابو علي الفارسي فاجمعوا ذوي الامر منكم فحذف المضاف وجرى على المضاف اليه ما كان يجري على المضاف لو ثبت الثاني قال
ابن الانباري المراد من الامر هاهنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من امركم شيئا الا احضرتموه القيد الثاني
قوله وشركاءكم وفيه بحثان البحث الاول الواو هاهنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم مع شركائكم ونظيره قوله لو

تركت الناقة وفصيلها لرضعها ولو خليت والاسد لاكلك البحث الثاني يحتمل ان يكون المراد من الشركاء الاوثان التي سموها بالالهة
ويحتمل ان يكون المراد منها من كان على مثل قولهم ودينهم فان كان المراد هو الاول فانما حث الكفار على الاستعانة بالاوثان بناء على
مذهبهم من انها تضر وتنفع وان كان المراد هو الثاني فوجه الاستعانة بها ظاهر البحث الثالث قرا الحسن وجماعة من القراء
وشركاؤكم بالرفع عطفا على الضمير المرفوع والتقدير اجمعوا انتم وشركاؤكم قال الواحدي وجاز ذلك من غير تاكيد الضمير
كقوله اسكن انت وزوجك الجنة لان قوله امركم فصل بين الضمير وبين المعطوف فكان كالعوض من التوكيد وكان الفراء يستقبح هذه
القراءة لانها توجب ان تكتب وشركاؤكم بالواو وهذا الحرف غير موجود في المصاحف القيد الثالث قوله ثم لا يكن امركم
عليكم غمة قال ابو الهيثم اي مبهما من قولهم غم علينا الهلال فهو مغموم اذا التبس على طرفه

لعمري ما امري علي بغمة نهاري ولا ليلي علي بسرمد

وقال الليث انه لفي غمة من امره اذا لم يهتد له قال الزجاج ليكن امركم ظاهرا منكشفا القيد الرابع قوله ثم اقضوا
الي وفيه بحثان البحث الاول قال ابن الانباري معناه ثم امضوا الي بمكركم وما توعدونني به تقول العرب
مضى فلان يريدون مات وقضى وقال بعضهم قضى الشي احكامه وامضاؤه والفراغ منه وبه سمي القاضي لانه اذا حكم فقد
فرغ فقوله ثم اقضوا الي اي افرغوا من امركم وامضوا ما في انفسكم واقطعوا ما بيني وبينكم ومنه قوله تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم اعلاما قاطعا وقال وقضينا اليه ذلك الامر قال القفال رحمه الله ومجاز دخول كلمة
الى في هذا الموضع من قولهم برئت اليك وخرجت اليك من العهد وفيه معنى الاخبار فكانه تعالى قال ثم اقضوا الى ما
تستقر رايكم عليه محكما مفروغا منه البحث الثاني قرئ ثم افضوا الي بالفاء بمعنى ثم انتهوا الي بشركم وقيل هو من افضى الرجل
اذا خرج الى الفضاء اي اصحروا به الي وابرزوه لي القيد الخامس قوله ثم لا تنظرون معناه اي لا تمهلون بعد اعلامكم
اياي ما اتفقتم عليه فهذا هو تفسير هذه الالفاظ وقد نظم القاضي هذا الكلام على احسن الوجوه فقال انه عليه السلم
قال في اول الامر فعلى الله توكلت فاني واثق بوعد الله جازم بانه لا يخلف الميعاد ولا تظنوا ان تهديدكم اياي بالقتل
والايذاء يمنعني من الدعاء الى الله تعالى ثم انه تعالى عليه السلم اورد ما يدل على صحة دعواه فقال اجمعوا امركم فكانه يقول
اجمعوا كل ما تقدرون عليه من الاسباب التي توجب حصول مطلوبكم ثم لم يقتصروا على ذلك بل امرهم بان يضموا الى انفسهم
شركاءهم الذين كانوا يزعمون ان حالهم يقوى بمكانهم وبالتقرب اليهم ثم لم يقتصر على هذين بل ضم اليهما ثالثا وهو قوله
ثم لا يكن امركم عليكم غمة واراد ان يبلغوا فيه كل غاية في المكاشفة والمجاهرة ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم اليها رابعا
فقال ثم اقضوا الي والمراد ان وجهوا كل تلك الشرور الي ثم ضم الى ذلك خامسا وهو قوله ولا تنظرون اي عجلوا ذلك باشد ما
تقدرون عليه من غير انظار فهذا اخر هذا الكلام ومعلوم ان مثل هذا الكلام يدل على انه عليه السلم كان قد بلغ الغاية
في التوكل على الله وانه كان قاطعا بان كيدهم لا يصل اليه ومكرهم لا يسقط فيه واما قوله فان توليتم فما سالتكم من اجر ان اجري
الا على الله فقال المفسرون هذه اشارة الى انه ما اخذ منهم مالا على دعوتهم الى دين الله ومتى كان الانسان فارغا عن الطمع
كان قوله اقوى تاثيرا في القلب وعندي فيه وجه اخر وهو ان يقال انه عليه السلم بين انه لا يخاف منهم بوجه من الوجوه وذلك
وذلك لان الخوف انما يحصل باحد شيئين اما بايصال الشر او بقطع المنافع فبين فيما تقدم انه لا يخاف شرهم وبين في هذه الاية
انه لا يخاف منهم بسبب ان يقطعوا عنه خيرا لانه ما اخذ منهم شيئا فكان يخاف ان يقطعوا منه خيرا ثم قال وامرت ان اكون من
المسلمين وفيه قولان الاول انكم سواء قبلتم دين الاسلام او لم تقبلوه فانا مامور بان اكون على دين الاسلام والثاني اني مامور
بالاستسلام لكل ما يصل الي لاجل هذه الدعوة وهذا الوجه اليق بهذا الموضع لانه لما قال فاقضوا الي بين انه مامور با
بالاستسلام وكل ما يصل اليه في هذا الباب والله اعلم

قوله تعالى فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفلك الاية

اعلم انه تعالى لما حكى الكلمات التي جرت بين نوح وبين اولئك الكفار ذكر ما ذا حصلت عاقبة تلك
الواقعة اما في حق نوح واصحابه فامران احدهما انه تعالى نجاهم من زحمة الكفار والثاني انه جعلهم خلايف بمعنى انهم
يخلفون من هلك بالغرق واما في حق الكفار فانه تعالى اغرقهم واهلكهم وهذه القصة اذا سمعها من صدق الرسول
ومن كذب به كان زجرا للمكذبين من حيث يخافون ان ينزل بهم مثل ما نزل بقوم نوح ويكون داعية للمومنين على الثبات على الايمان
ليصلوا الى مثل ما وصل اليه قوم نوح وهذه الطريقة في الترغيب والتحذير اذا جرت على سبيل الحكاية عمن تقدم كانت ابلغ
من الوعيد المبتدا ومن هذا الوجه لذلك تعالى ذكر اقاصيص الانبيا عليهم السلام واما تفاصيل هذه القصة فقد مر في
سائر السور

قوله تعالى ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم الاية

اعلم ان المراد ثم بعثنا من بعد نوح رسلا ولم يسمهم وكان منهم هود وصالح وابرهيم ولوط وشعيب صلوات الله عليهم
بالبينات وهي المعجزات القاهرة فاخبر الله تعالى عنهم انهم جروا على منهاج قوم نوح في التكذيب ولم يزجرهم ما بلغهم

من اهلاك الله تعالى المكذبين من قوم نوح عن ذلك فلهذا قال فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به وليس المراد عين ما كذبوا به لان ذلك لم يحصل في زمانهم فالمراد بمثل ما كذبوا به من البينات لان البينات الظاهرة على الانبياء عليهم السلم اجمع كانها واحد ثم قال تعالى كذا يطبع الله على قلوب المعتدين واحتج اصحابنا على ان الله تعالى قد يمنع المكلف عن الايمان بهذه الاية وتقريره ظاهر قال القاضي الطبع غير مانع من الايمان بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولو كان هذا الطبع مانعا لما صح هذا الاستثناء والجواب ان الكلام في هذه المسئلة قد سبق على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فلا فائدة في الاعادة القصة الثانية قصة موسى عليه السلم قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون الى فرعون وملائه اعلم ان هذا الكلام غني عن التفسير وفيه سؤال واحد وهو ان القوم لما قالوا ان هذا لسحر مبين فكيف حكى موسى عليه السلم انهم قالوا اسحر هذا على سبيل الاستفهام وجوابه ان موسى عليه السلم ما حكى عنهم انهم قالوا اسحر هذا بل قال اتقولون للحق لما جاءكم ما تقولون ثم حذف عنه مفعول اتقولون لدلالة الحال عليه ثم قال مرة اخرى اسحر هذا وهذا استفهام على سبيل الانكار ثم احتج على انه ليس بسحر وهو قوله ولا يفلح الساحرون يعني ان حاصل صنعهم تخييل وتمويه ولا يفلح الساحر واما قلب العصا حية وفلق البحر فمعلوم بالضرورة انه ليس من باب التمويه والتخييل فثبت انه ليس بسحر **قوله تعالى** قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى حكى عن فرعون وقومه انهم لم يقبلوا دعوة موسى وعللوا عدم القبول بامرين الاول قوله اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا قال الواحدي اللفت في اصل اللغة الصرف عن امر واصله ان يقال لفت عنقه اذا لواه ومن هذا يقال التفت اليه اذا امال وجهه اليه قال الازهري لفت الشيء ولفته اذا لواه وهذا من المقلوب واعلم ان حاصل هذا الكلام انهم قالوا لا نترك الدين الذي نحن عليه لانا وجدنا اباءنا عليه فقد تمسكوا بالتقليد ودفعوا الحجة الظاهرة بمجرد الاصرار والسبب الثاني في عدم القبول قوله وتكون لكما الكبرياء في الارض قال المفسرون والمعنى ويكون لكما الملك والعز في ارض مصر والخطاب لموسى وهرون قال الزجاج سمي الملك كبرياء لانه اكبر ما يطلب من امر الدنيا وايضا فالنبي اذا اعترف القوم بصدقه صارت مقاليد امر امته اليه فصار اكبر القوم واعلم ان السبب الاول اشارة الى التمسك بالتقليد والسبب الثاني اشارة الى الحرص على طلب الدنيا والجد في بقاء الرياسة ولما ذكر القوم هذين السببين صرحوا بالحكم وقالوا وما نحن لكما بمؤمنين واعلم ان القوم لما ذكروا هذه المعاني حاولوا بعد ذلك ان يعارضوا معجزة موسى عليه السلم بانواع من السحر ليظهر عند الناس ان ما اتى به موسى من باب السحر فجمع فرعون السحرة واحضرهم فقال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فان قيل كيف امرهم بالسحر والامر بالكفر كفر قلنا لانه عليه السلم امرهم بالقاء الحبال والعصي ليظهر للخلق ان ما اتوا به عمل فاسد وسعي باطل لا على طريق انه عليه السلام امرهم بالسحر فلما القوا حبالهم وعصيهم قال لهم موسى ما جئتم به هو السحر الباطل والغرض منه ان القوم قالوا لموسى ان ما جئت به سحر فذكر موسى عليه السلام ان ما ذكرتموه باطل بل الحق ان الذي جئتم به السحر والتمويه الذي يظهر بطلانه ثم اخبرهم بان الله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل وقد اخبر الله تعالى في سائر السور انه كيف ابطل ذلك السحر وذلك بسبب ان ذلك الثعبان قد تلقف كل تلك الحبال والعصي **المسئلة الثانية** قوله ما جئتم به السحر ما هاهنا موصولة بمعنى الذي وهي مرتفعة بالابتداء وخبرها السحر قال الفراء وانما قال السحر بالالف واللام لانه جواب لكلام سبق الا ترى انهم قالوا لما جاءهم موسى هذا سحر فقال لهم موسى ما جئتم به السحر فوجب دخول الالف واللام لان النكرة اذا عادت معرفة تقول الرجل لمن يقول لقيت رجلا فتقول له من الرجل فتعيده بالالف واللام ولو قال له من رجل لم يقع في وهمه انه ساله عن الرجل الذي ذكره له وقرا ابو عمرو السحر بالاستفهام وعلى هذه القراءة ما استفهام مرتفع بالابتداء وجئتم به في موضع الخبر كانه قيل اي شيء جئتم به ثم قال على وجه التوبيخ والتقريع السحر كقوله تعالى أأنت قلت للناس والسحر بدل على المبتدا ولزم ان يلحقه الاستفهام ليساوي المبدل منه ثم انه استفهام كما تقول كم مالك اعشرون ام ثلثون فجعلت اعشرون بدلا من كم ولا يلزم ان يضمر السحر خبر الانك اذا ابدلته من المبتدا صار في موضعه وصار ما كان خبرا عن المبتدا خبرا ثم قال تعالى ان الله سيبطله اي سيهلكه ويظهر فضيحة صاحبه ان الله لا يصلح عمل المفسدين اي لا يقويه ولا يكمله ثم قال ويحق الله الحق ومعنى احقاق الحق اظهاره وتقويته وقوله بكلماته اي بوعده موسى وقيل بما سبق من قضائه وقدره وفي كلمات الله اسرار غامضة عميقة عالية وقد ذكرناها في بعض مواضع هذا الكتاب **قوله تعالى** فما امن لموسى الا ذرية من قومه الاية اعلم انه تعالى بين فيما تقدم ما كان من موسى عليه السلام من المعجزات العظيمة وما ظهر من تلقف العصا لكل ما احضروه من الات السحر ثم انه تعالى بين انهم مع مشاهدتهم هذه المعجزات العظيمة ما امن به منهم الا ذرية من قومه وانما ذكر تعالى ذلك تسلية لمحمد صلى الله

عليه وسلم لانه كان يغتم بسبب اعراض القوم عنه واستمرارهم على الكفر فبين ان له في هذا الباب بسائر الانبياء اسوة لان الذي ظهر من موسى عليه السلام كان في الاعجاز في مراي العين اعظم ومع ذلك فما امن به منهم الا ذرية واختلفوا في المراد بالذرية على وجوه الاول ان الذرية هاهنا معناها تقليل العدد قال ابن عباس لفظ الذرية عن القوم على وجه التحقير والتصغير ولا سبيل الى حمله على التحقير على وجه الاهانة في هذا الموضع فوجب حمله على التصغير بمعنى قلة العدد الثاني قال بعضهم المراد اولاد من دعاهم لان الاباء استمروا على الكفر اما الاولاد فامنوا ودعاهم على الثبات على الكفر اخف الثالث ان الذرية اقوام كان اباؤهم من قوم فرعون وامهاتهم من بني اسرائيل الرابع ان الذرية من ال فرعون واسية امراته وخازنه وامراة خازنه وماشطته واما الضمير في قوله من قومه فقد اختلفوا ان المراد من قوم موسى او من قوم فرعون لان ذكرهما جميعا قد تقدم والاظهر انه عايد الى موسى لانه اقرب المذكورين ولانه نقل ان الذين امنوا به كانوا من بني اسرائيل اما قوله على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم وفيه ابحاث البحث الاول ان اولئك الذين امنوا بموسى كانوا خايفين من فرعون جدا لانه كان شديد البطش وكان قد اظهر العداوة مع موسى واذا علم ميل القوم الى موسى كان يبالغ في ايذائهم فلهذا السبب كانوا خايفين منه البحث الثاني انما قال وملائهم مع ان فرعون واحد لوجوه الاول انه قد يعبر عن الواحد بلفظ الجمع والمراد التعظيم قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر الثاني ان المراد بفرعون ال فرعون الثالث ان هذا من باب حذف المضاف كانه اريد بفرعون ال فرعون ثم قال ان يفتنهم اي يصرفهم عن دينهم بتسليط انواع البلاء عليهم ثم قال وان فرعون لعال في الارض اي لغالب فيها قاهر وانه لمن المسرفين قيل المراد انه كثير القتل كثير التعذيب لمن يخالفه في امر من الامور والغرض منه بيان السبب في كون اولئك المؤمنين خايفين وقيل انما كان مسرفا لانه كان من اخس العبيد فادعى الالهية **قوله تعالى** وقال موسى يا قوم ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مؤمنين اعلم ان في هذه الاية مسايل **المسئلة الاولى** ان قوله ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين جزاء معلق على شرطين احدهما متقدم والاخر متاخر والفقهاء قالوا المتاخر يجب ان يكون متقدما ومثاله ان يقول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وانما كان الامر كذلك لان مجموع قوله ان دخلت الدار فانت طالق صار مشروطا بقوله ان كلمت زيدا والمشروط متاخر عن الشرط وذلك يقتضي ان يكون المتاخر في اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ متاخرا في المعنى والتقدير كانه يقول لامراته حال ما كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا التعليق قبل ان كلمت زيدا لم يقع الطلاق اذا عرفت هذا فقوله ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين يقتضي ان يكون كونهم مسلمين شرطا لان يصيروا مخاطبين بقوله ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا فكانه تعالى يقول للمسلم حال اسلامه ان كنت من المؤمنين بالله فعلى الله توكل والامر كذلك لان الاسلام عبارة عن الاستسلام وهو اشارة الى الانقياد الى التكاليف الصادرة من الله تعالى واظهار الخضوع وترك التمرد واما الايمان فهو عبارة عن صيرورة القلب عارفا بان واجب الوجود لذاته واحد وان ما سواه محدث مخلوق تحت تدبيره وقهره وتصرفه واذا حصلت هاتان الحالتان فعند ذلك يفوض العبد جميع اموره الى الله تعالى ويحصل في القلب نور التوكل على الله فهذه الاية من لطايف الاسرار والتوكل على الله عبارة عن تفويض الامور بالكلية الى الله تعالى والاعتماد في كل الاحوال على الله واعلم ان من توكل على الله في كل المهمات كفاه الله تعالى كل المهمات لقوله ومن يتوكل على الله فهو حسبه **المسئلة الثانية** ان هذا الذي امر موسى قومه به وهو التوكل على الله هو الذي حكاه الله تعالى عن نوح انه قال فعلى الله توكلت وعند هذا يظهر التفاوت بين الدرجتين لان نوحا عليه السلم وصف نفسه بالتوكل على الله وموسى عليه السلم امر قومه بذلك فكان نوح عليه السلم تاما وكان موسى عليه السلم فوق التمام **المسئلة الثالثة** انما قال فعليه توكلوا ولم يقل توكلوا عليه لان الاول يفيد الحصر لانه عليه السلم امرهم بالتوكل عليه ونهاهم عن التوكل على الغير والامر كذلك لانه لما ثبت ان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وتسخيره وتحت حكمه وتدبيره امتنع في العقل ان يتوكل الانسان على غيره فلهذا السبب جاءت هذه الكلمة بهذه العبارة ثم بين تعالى ان موسى عليه السلم لما امرهم بذلك قبلوا قوله وقالوا على الله توكلنا اي توكلنا عليه ولا نلتفت الى احد سواه ثم لما فعلوا ذلك اشتغلوا بالدعاء وطلبوا من الله تعالى شيئين احدهما ان قالوا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين وفيه وجوه الاول ان المراد لا تفتن بنا فرعون وقومه لانك لو سلطتهم علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطهم الله علينا فيصير ذلك شبهة قوية في اصرارهم على الكفر فيصير تسليطهم علينا فتنة لهم الثاني انك لو سلطتهم علينا

لا يستوجبوا العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم الثالث لا تجعلنا فتنة أي موضع فتنة لهم أي
موضع عذاب لهم الرابع أن يكون المراد من الفتنة المفتون لأن إطلاق لفظ المصدر على المفعول جائز كالخلق
بمعنى المخلوق والتكوين بمعنى المكوّن والتقدير لا تجعلنا مفتونين إذ لا يمكنهم من أن يحملونا بالظلم والقهر على أن
ينصرف عن هذا الدين الحق الذي قبلناه وهذا التقدير متأكد بما ذكره الله تعالى قبل هذه الآية وهو قوله فما
آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملإيهم أن يفتنهم وأما المطلوب الثاني في هذا الدعاء فهو قوله
تعالى ونجنا برحمتك من القوم الكافرين واعلم أن هذا الترتيب يدل على أنه كان اهتمام هؤلاء بأمر دينهم
فوق اهتمامهم بأمر دنياهم وذلك لأنا إذا حملنا قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين على أنهم إن سلطوا على المسلمين
صار ذلك شبهة لهم في أن هذا الدين باطل فتضرعوا إلى الله تعالى في أن يصون أولئك الكفار عن هذه الشبهة وقدموا هذا
الدعاء على طلب النجاة لأنفسهم وذلك يدل على عنايتهم بمصالح دين أعدائهم فوق عنايتهم بمصالح أنفسهم وإن حملناه
على أن لا يمكن الله تعالى أولئك الكفار من أن يحملوهم على ترك هذا الدين كان ذلك أيضاً دليلاً على أن اهتمامهم بمصالح
أديانهم فوق اهتمامهم بمصالح أبدانهم وعلى جميع التقديرات فهذه لطيفة شريفة **قوله تعالى**
وأوحينا إلى موسى وأخيه الآية اعلم أنه تعالى لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من
التوكل على الله أتبعه بأن أمر موسى وهرون باتخاذ المساجد والإقبال على الصلوات يقال تبوأ المكان
اتخذه مباءة كقولك توطنه إذا اتخذه وطناً ومعناه اجعلا بمصر بيوتاً لقومكما ومرجعاً ترجعون إليه للعبادة والصلاة
ثم قال واجعلوا بيوتكم قبلة وفيه أبحاث البحث الأول من الناس من قال المراد من البيوت المساجد كما في قوله
تعالى في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ومنهم من قال المراد مطلق البيوت أما الأولون فقد فسروا القبلة
بالجانب الذي يستقبل في الصلوة ثم قالوا والمراد من قوله واجعلوا بيوتكم قبلة أي اجعلوا بيوتكم مساجد تستقبلونها
لأجل الصلوة وقال الفراء واجعلوا بيوتكم قبلة أي إلى القبلة وقال ابن الأنباري واجعلوا بيوتكم قبلة أي
قبلاً يعني مساجد فأطلق لفظ الوحدان والمراد الجمع واختلفوا في أن هذه القبلة أين كانت وظاهر لفظ القرآن لا يدل
على تعيينه إلا أنه نقل عن ابن عباس أنه قال كانت الكعبة قبلة موسى عليه السلم وكان الحسن يقول الكعبة قبلة كل الأنبياء عليهم
السلم وإنما وقع العدول عنه بأمر الله تعالى في أيام الرسول عليه السلم بعد الهجرة وقال آخرون كانت تلك القبلة جهة
بيت المقدس وأما القائلون بأن المراد من لفظ البيوت المذكورة في هذه الآية مطلق البيت فهؤلاء لهم في
تفسير قوله قبلة وجهان الأول أن المراد اجعلوا تلك البيوت قبلة أي متقابلة والمقصود منه حصول الجمعية واعتضاد
البعض بالبعض وقال آخرون المراد واجعلوا دوركم قبلة أي صلوا في بيوتكم البحث الثاني أنه تعالى خص موسى
وهرون في أول هذه الآية بالخطاب فقال أن تبوءا لقومكما ثم عمم هذا الخطاب فقال واجعلوا بيوتكم قبلة والسبب فيه أنه
تعالى أمر موسى وهرون أن يتبوءا لقومهما بيوتاً للعبادة وذلك مما يفوض إلى الأنبياء ثم جاء الخطاب بعد ذلك عاماً لهما
ولقومهما باتخاذ المساجد والصلاة فيها لأن ذلك واجب على الكل ثم خص موسى عليه السلم في آخر الكلام بالخطاب فقال
وبشر المؤمنين وذلك لأن الغرض الأصلي من جميع العبادات حصول هذه البشارة فخص الله تعالى موسى بها ليدل بذلك
على أن الأصل في الرسالة هو موسى عليه السلم وأن هرون عليه السلم تبع له البحث الثالث ذكر المفسرون في كيفية هذه
الواقعة وجوهاً ثلاثة الأول أن موسى عليه السلم ومن معه كانوا في أول الأمر مأمورين بأن يصلوا في بيوتهم خفية
من الكفرة لئلا يظهروا عليهم فيؤذوهم ويفتنوهم عن دينهم كما كان المؤمنون على هذه الحالة في أول الإسلام بمكة
الثاني قيل إنه تعالى لما أرسل موسى إليهم أمر فرعون بتخريب مساجد بني إسرائيل ومنعهم من الصلاة فأمرهم الله أن
يتخذوا مساجد في بيوتهم ويصلوا فيها خوفاً من فرعون الثالث أنه تعالى لما أرسل موسى إليهم وأظهر
فرعون تلك العداوة الشديدة أمر الله تعالى موسى وهرون وقومهما باتخاذ المساجد على رغم الأعداء وتكفل الله تعالى بأن يصونهم
من شر الأعداء **قوله تعالى وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة**
وأموالاً اعلم أن موسى عليه السلم لما بالغ في إظهار المعجزات القاهرة الظاهرة ورأى القوم مصرين على الجحود والعناد
والإنكار أخذ يدعو عليهم ومن حق من يدعو على الغير أن يذكر أولاً سبب إقدامه على تلك الجرائم وكان جرمهم هو أنهم لأجل
حبهم الدنيا تركوا الدين فلهذا السبب قال عليه السلم ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً والزينة عبارة عن الصحة
والجمال واللباس والدواب وأثاث البيت والمال وما يزيد على هذه الأشياء من الصامت والناطق ثم قال ربنا ليضلوا
عن سبيلك وفيه مسئلتان **المسئلة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي ليُضلوا بضم الياء والباقون بفتح الياء
المسئلة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يضل الناس ويريد إضلالهم وتقريره من وجهين

الأول أن اللام في قوله ليضلوا لام التعليل والمعنى أن موسى قال يا رب العزة إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن
يضلوا فدل هذا على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين الثاني أنه تعالى قال واشدد على قلوبهم فقال قد أجيبت دعوتكما
وذلك أيضاً يدل على المقصود قال القاضي لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه الأول أنه ثبت
أنه تعالى منزه عن فعل القبيح وإرادة الكفر قبيحة والثاني أنه لو أراد ذلك لكان الكفار مطيعين لله تعالى بسبب كفرهم لأنه
لا معنى للطاعة إلا الإتيان بما يوافق الإرادة ولو كان كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الأموال وشد القلوب والثالث أنا
إن جوزنا أن يريد إضلال العباد لجوزنا أن يبعث الأنبياء عليهم السلم بالدعاء إلى الضلال ولجاز أن يقوي الكذابين الضالين
المضلين بإظهار المعجزات عليهم وفيه هدم الدين وإبطال الثقة بالقرآن والرابع أنه لا يجوز أن يقول لموسى وهرون عليهما
السلم فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى وأن يقول ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون ثم إنه
تعالى أراد الضلال منهم وأعطاهم النعم لكي يضلوا لأن ذلك كالمناقضة فلا بد من حمل أحدهما على موافقة الآخر والخامس
أنه لا يجوز أن يقال إن موسى عليه السلم دعا ربه بأن يطمس على أموالهم لأجل أن لا يؤمنوا مع تشدده في إرادة الإيمان واعلم أنا قد أجبنا عن
هذه الوجوه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب وإذا ثبت هذا فنقول وجب تأويل هذه الكلمة وذلك من وجوه
الأول أن اللام في قوله ليضلوا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ولما كانت عاقبة قوم موسى هو الضلال
وقد أعلمه الله ذلك لا جرم عبر عن هذا المعنى بهذا اللفظ الثاني أن قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك أي لئلا يضلوا عن سبيلك
فحذف لا لدلالة المعقول عليه كقوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا والمراد أن لا تضلوا وكقوله تعالى قالوا بلى شهدنا أن تقولوا
يوم القيامة والمراد لئلا تقولوا ومثل هذا الحذف كثير في القرآن الثالث أن يكون موسى ذكره على سبيل التعجب المقرون
بالإنكار والتقدير كأنك آتيتهم ذلك لهذا الغرض فإنهم لا ينفقون هذه الأموال إلا فيه وكأنه قال آتيتهم زينة وأموالاً لأجل أن
يضلوا عن سبيلك ثم حذف حرف الاستفهام كما في قوله

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

وأراد أكذبتك وكذا هاهنا الرابع قال بعضهم هذه اللام لام الدعاء وهي لام مكسورة تجزم المستقبل ويفتتح بها الكلام
فيقال ليغفر الله للمؤمنين وليعذب الله الكافرين والمعنى ربنا ابتلهم بالضلال عن سبيلك الخامس أن هذه اللام لام التعليل لكن
بحسب ظاهر الأمر لا في نفس الحقيقة وتقريره أنه تعالى لما أعطاهم هذه الأموال وصارت تلك الأموال سبباً لمزيد البغي والكفر
أشبهت هذه الحالة حالة من أعطى المال لأجل الإضلال فورد هذا الكلام بلفظ التعليل لأجل هذا المعنى السادس أن ناساً
في تفسير قوله يضل به كثيراً في أول سورة البقرة أن الضلال قد جاء في القرآن بمعنى الهلاك يقال ضل الماء في اللبن إذا هلك فيه
إذا ثبت هذا فنقول قوله ليضلوا عن سبيلك معناه ليهلكوا ويموتوا ونظيره قوله تعالى فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله
ليعذبهم بها فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واعلم أنا قد أجبنا عن هذه الوجوه مراراً كثيرة في هذا الكتاب ولا بأس أن نعيد بعضها
في هذا المقام فنقول الذي يدل على حصول الإضلال من الله تعالى وجوه الأول أن العبد لا يقصد إلا حصول الهداية فلما
لم يحصل الهداية بل حصل الإضلال الذي لا يريده علمنا أن حصوله ليس من العبد بل من الله فإن قالوا إنه ظن بهذا الضلال أنه هدى
فلا جرم أوقعه وأدخله في الوجود فنقول فعلى هذا يكون إقدامه على تحصيل هذا الجهل بسبب الجهل السابق فلو كان حصول ذلك الجهل
السابق بسبب جهل آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت أن هذه الجهالات والضلالات لا بد من انتهائها إلى جهل أول وضلال أول
وذلك لا يمكن أن يكون بإحداث العبد وتكوينه لأنه كرهه وإنما أراده بشك فوجب أن يكون من الله الثاني أنه تعالى لما خلق الخلق بحيث
يحبون المال والجاه حباً شديداً لا يمكنه إزالة هذا الحب عن نفسه البتة فكان حصول هذا الحب يوجب الإعراض عن خدمته
ويوجب التكبر عليه وترك الانقياد إلى قوله وذلك يوجب الكفر فهذه الأشياء بعضها يتأدى إلى بعض تأدياً على سبيل اللزوم
فوجب أن يكون فاعل هذا الكفر هو الذي خلق الإنسان مجبولاً على حب المال والجاه والثالث هو الحجة الكبرى أن القدرة بالنسبة
إلى الضدين على السوية فلا يترجح أحد الطرفين على الثاني إلا لمرجح وذلك المرجح ليس من العبد وإلا لعاد الطلب فيه فلا بد وأن يكون من
الله وإذا كان كذلك كانت الهداية والضلال من الله الرابع أنه تعالى أعطى فرعون وقومه زينة وأموالاً وقوى حب ذلك المال
والجاه في قلوبهم وأودع في طباعهم نفرة شديدة عن خدمة موسى والانقياد له لا سيما كان فرعون كالمنعم في حقه والمربي له والنفرة
عن خدمة من هذا شأنه راسخة في القلوب وكل ذلك يوجب إعراضهم عن قبول دعوة موسى وإصرارهم على إنكار صدقه فثبت
بالدليل العقلي أن إعطاء الله فرعون وقومه زينة الدنيا وأموالها لا بد وأن يكون موجباً لضلالهم فثبت أن ما أشعر به ظاهر اللفظ
قد ثبتت صحته بالعقل الصريح فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام وكيف يحسن حمل الكلام على الوجوه المتكلفة الضعيفة
جداً إذا عرفت هذا فنقول أما الوجه الأول وهو حمل اللام على لام العاقبة فضعيف لأن موسى عليه السلم ما كان عالماً بالعواقب
فإن قالوا إن الله أخبره بذلك قلنا فلما أخبره الله تعالى عنهم أنهم لا يؤمنون كان صدور الإيمان منهم محالاً لأن ذلك يستلزم

انقلاب خبر الله تعالى كذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال واما الثاني وهو قولهم نحمل قوله ليضلوا عن سبيلك على ان المراد لئلا
يضلوا عن سبيلك فنقول ان هذا التأويل ذكره ابو علي الجبائي في تفسيره واقول انه لما شرع في تفسير قوله ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك ثم نقل عن بعض اصحابنا انه قرأ فمن نفسك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار ثم انه استبعد هذه
القراءة وقال انها تفضي الى تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية وبالغ في انكار تلك القراءة وهذا الوجه الذي ذكره
هنا شر من ذلك لانه قلب النفي اثباتا والاثبات نفيا وتجويزه يفتح باب ان لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في
اثباته وحينئذ يبطل القرآن بالكلية وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار فان تجويزه يوجب
تجويزه في سائر المواضع فلعله تعالى انما قال اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على سبيل الانكار والتعجب واما بقية الجوابات
فلا يخفى ضعفها ثم انه تعالى حكى عن موسى انه قال ربنا اطمس على اموالهم ذكرنا معنى الطمس عند قوله تعالى من قبل ان نطمس وجوها
والطمس هو المسخ قال ابن عباس بلغنا ان الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا واثلاثا وانصافا وجعل سكرهم
حجارة ثم قال واشدد على قلوبهم ومعنى الشد على القلب الاستيثاق منها حتى لا يدخلها الايمان قال الواحدي وهذا
دليل على ان الله تعالى يفعل ذلك بمن يشاء ولولا ذلك لما جاز من موسى عليه السلم هذا السؤال ثم قال فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم وفيه وجهان احدهما انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله ليضلوا والتقدير ربنا ليضلوا عن سبيلك فلا يؤمنوا حتى يروا
العذاب الاليم وقوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم يكون اعتراضا والثاني ان يكون جوابا لقوله واشدد
والتقدير واطبع على قلوبهم واقسها حتى لا يؤمنوا فانها تستحق ذلك ثم قال تعالى قد اجيبت دعوتكما وفيه وجهان الاول
قال ابن عباس ان موسى كان يدعو وهرون كان يؤمن فلذلك قال دعوتكما وذلك لان من يقول عند دعاء الداعي امين
فهو ايضا داع لان قوله امين تأويله استجب فهو سائل كما ان الداعي سائل ايضا الثاني لا يبعد ان يكون كل واحد منهما ذكر هذا
الدعاء غاية ما في الباب ان يقال انه تعالى حكى هذا الدعاء عن موسى بقوله وقال موسى ربنا انك اتيت فرعون وملأه زينة
الا ان هذا لا ينافي ان يكون هرون قد ذكر الدعاء ايضا واما قوله فاستقيما يعني فاستقيما على الدعوة والرسالة والزيادة
في الزام الحجة فقد لبث نوح في قومه الف عام الا قليلا فلا تستعجلا قال ابن جريج ان فرعون لبث بعد هذا الدعاء اربعين سنة واما
قوله ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ففيه بحثان الاول المعنى لا تتبعا سبيل الجاهلين الذين يظنون انه متى كان الدعاء مجابا كان المقصود
حاصلا في الحال فربما اجاب الله دعاء انسان في مطلوبه الا انه يوصله اليه في وقته المقدر والاستعجال لا يصدر الا من الجهال
وهذا كما قال لنوح عليه السلام اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان هذا النهي لا يدل على ان ذلك قد صدر من موسى
عليه السلم كما ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك لا يدل على صدور الشرك منه البحث الثاني قال الزجاج قوله ولا تتبعان موضعه
جزم والتقدير ولا تتبعا الا ان النون الشديدة دخلت على النهي مؤكدة وكسرت لسكونها وسكون النون التي قبلها فاختير لها الكسر لانها
بعد الالف تشبه نون التثنية وقرأ ابن عامر ولا تتبعان بتخفيف النون

قوله تعالى

وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده الآية اعلم ان تفسير هذا اللفظ في قوله وجاوزنا
ببني اسرائيل البحر مذكور في سورة الاعراف والمعنى انه تعالى لما اجاب دعاءهما امر بني اسرائيل بالخروج من مصر في الوقت المعلوم
ويسر لهم اسبابه وفرعون كان غافلا عن ذلك فلما سمع انهم خرجوا وعزموا على مفارقة مملكته خرج في عقبهم وقوله فاتبعهم
اي لحقهم يقال اتبعه حتى اتبعه وقوله بغيا وعدوا البغي طلب الاستعلاء بغير حق والعدو الظلم روي ان موسى عليه السلم لما
خرج مع قومه وصلوا الى طرف البحر وقرب فرعون مع عساكره منهم وقعوا في خوف شديد لانهم صاروا بين بحر مغرق وجند مهلك
فانعم الله عليهم بان اظهر لهم طريقا في البحر على ما ذكر الله تعالى هذه القصة بتمامها في سائر السور ثم ان موسى عليه السلم مع اصحابه
دخلوا وخرجوا وبقي الله تعالى ذلك الطريق اليبس ليطمع فرعون وجنوده في التمكن من العبور فلما دخل مع جمعه اغرقه الله تعالى
بان اوصل اجزاء الماء بعضها ببعض وازال الفلق فهو معنى قوله فاتبعهم فرعون وجنوده وبين ما كان في قلبهم من البغي وهو محبة
الافراط في قتلهم وظلمهم والعدو وهو تجاوز الحد ثم ذكر الله تعالى انه لما ادركه الغرق اظهر كلمة الاخلاص ظنا منه انها تنجيه
من تلك الآفة وههنا سؤالات السؤال الاول ان الانسان اذا وقع في الغرق لا يمكنه ان يتلفظ بهذا اللفظ فكيف حكى
الله تعالى عنه انه ذكر ذلك والجواب من وجهين الاول ان مذهبنا ان الكلام الحقيقي هو كلام النفس لا كلام اللسان فهو انما
ذكر بكلام النفس لا بكلام اللسان ويمكن ان نستدل بهذه الآية على اثبات كلام النفس لانه تعالى حكى عنه انه قال هذا الكلام وثبت
بالدليل انه ما قاله باللسان فوجب الاعتراف بثبوت كلام غير كلام اللسان وهو المطلوب السؤال الثاني انه آمن ثلاث مرات اولها
قوله آمنت وثانيها قوله لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وثالثها قوله وانا من المسلمين فما السبب في عدم القبول والله تعالى متعال
عن ان يلحقه غيظ وحقد حتى يقال انه لاجل ذلك الحقد لم يقبل منه هذا الاقرار والجواب ان العلماء ذكروا فيه وجوها الاول
انه انما آمن عند نزول العذاب والايمان في هذا الوقت غير مقبول لانه عند نزول العذاب يصير الحال وقت الالجاء وفي مثل هذا الحال

لا تكون التوبة مقبولة ولهذا السبب قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الوجه الثاني هو انه انما ذكر هذه الكلمة
ليتوسل بها الى دفع تلك البلية الحاضرة والمحنة الناجزة فما كان مقصوده من هذه الكلمة الاقرار بوحدانية الله تعالى والاعتراف
بعزة الربوبية وذلة العبودية وعلى هذا التقدير فما كان ذكر هذه الكلمة مقرونا بالاخلاص فلهذا السبب ما كان مقبولا الوجه
الثالث هو ان ذلك الاقرار كان مبنيا على محض التقليد الا ترى انه قال لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل فكانه اعترف
بانه لا يعرف الله الا انه سمع من بني اسرائيل ان للعالم الها فهو اقر بذلك الاله الذي سمع من بني اسرائيل انهم اقروا بوجوده فكان
هذا محض التقليد فلهذا السبب لم تصر الكلمة مقبولة منه ومزيد التحقيق فيه ان فرعون على ما شرحناه في سورة طه لم تصر الكلمة مقبولة
منه كان من الدهرية وكان من المنكرين لوجود الصانع تعالى ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لا تزول ظلمته الا بنور الحجة القطعية
والدلائل اليقينية اما بالتقليد المحض فلا يفيد لانه يكون ضم ظلمة التقليد الى ظلمة الجهل السابق الوجه الرابع
رأيت في بعض الكتب ان بعض اقوام من بني اسرائيل لما جاوزوا البحر اشتغلوا بعبادة العجل فلما قال فرعون امنت انه لا اله
الا الذي امنت به بنوا اسرائيل انصرف ذلك الى العجل الذي امنوا بعبادته في ذلك الوقت فكانت هذه الكلمة في حقه سببا
لزيادة الكفر الوجه الخامس ان اكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة الى التشبيه والتجسيم ولهذا السبب اشتغلوا بعبادة العجل
لظنهم انه تعالى حل في جسد ذلك العجل ونزل فيه فلما كان الامر كذلك قال فرعون امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا
اسرائيل فكانه امن بالاله الموصوف بالجسمية والحلول والنزول وكل من اعتقد ذلك كان كافرا فلهذا السبب ما صح ايمان
فرعون الوجه السادس الايمان انما كان يتم بالاقرار بوحدانية الله تعالى وبالاقرار بنبوة موسى عليه السلم فههنا لما
اقر فرعون بالوحدانية وما اقر بالنبوة لا جرم لم يصح ايمانه ونظيره ان الواحد من الكفار لو قال الف مرة اشهد ان لا اله
الا الله فانه لا يصح ايمانه الا اذا قال معه واشهد ان محمدا رسول الله فكذا ههنا الوجه السابع روى صاحب الكشاف
ان جبريل صلوات الله عليه اتى فرعون بفتيا ما قول الامير في عبد نشأ في مال مولاه ونعمته فكفر نعمته وجحد حقه وادعى السيادة
دونه فكتب فرعون فيه يقول ابو العباس الوليد بن مصعب جزاء العبد الخارج على سيده الكافر نعمته ان يغرق في البحر ثم ان فرعون
لما غرق دفع جبريل عليه السلم اليه خطه اما قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ففيه سؤالات السؤال الاول
من القائل له الآن وقد عصيت قبل والجواب الاخبار دالة على ان قائل هذا القول هو جبريل عليه السلام وانما ذكر قوله وكنت
من المفسدين في مقابلة قوله وانا من المسلمين ومن الناس من قال قائل هذا القول هو الله تعالى لانه ذكر بعده فاليوم
ننجيك ببدنك الى قوله وان كثيرا من الناس عن اياتنا لغافلون وهذا الكلام ليس الا كلام الله تعالى السؤال
الثاني ظاهر اللفظ يدل على انه انما لم تقبل توبته للمعصية والفساد السابق وصحة هذا التعليل تمنع من قبول التوبة والجواب
مذهب اصحابنا ان قبول التوبة غير واجب عقلا واحد لا يلزم على صحة ذلك المذهب هذه الآية وايضا فالتعليل
ما وقع بمجرد المعصية السابقة بل بتلك المعصية مع كونه من المفسدين السؤال الثالث هل صح ان جبريل عليه السلام
اخذ يملأ فمه من الطين لئلا يتوب غضبا عليه والجواب انه لا يصح لان في تلك الحالة اما ان يقال التكليف كان ثابتا
او ما كان ثابتا فان كان ثابتا لم يجز على جبريل عليه السلم ان يمنعه من التوبة بل يجب عليه ان يعينه على التوبة وعلى كل طاعة
لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وايضا فلو منعه بما ذكروه لكانت التوبة
ممكنة لان الاخرس قد يتوب بان يندم بقلبه ويعزم على ترك معاودة القبيح وحينئذ لا يبقى لما فعله جبريل فائدة وايضا
لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وايضا فكيف يليق بالله سبحانه ان يقول لموسى وهرون
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ثم يأمر جبريل بان يمنعه من الايمان ولو قيل ان جبريل عليه السلام انما فعل ذلك من عند نفسه
لا بامر الله تعالى فهذا ابطله قول جبريل عليه السلم وما نتنزل الا بامر ربك وقوله تعالى في صفتهم وهم من خشيته مشفقون
وقوله لا يسبقونه بالقول واما ان قيل ان التكليف كان زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى لهذا الفعل الذي
نسب جبريل عليه السلم اليه فائدة اصلا ثم قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك وفيه وجوه الاول ننجيك ببدنك اي
نلقيك بنجوة من الارض وهي المكان المرتفع الثاني نخرجك من البحر ونخلصك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ولكن بعد
ان تغرق وقوله ببدنك في موضع الحال اي في الحال التي لا روح فيك الثالث ان هذا وعد بالنجاة على سبيل التهكم
كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم كانه قيل له ننجيك لكن هذه النجاة انما تحصل لبدنك لا لروحك ومثل هذا الكلام قد يذكر
على سبيل الاستهزاء كما يقال نعتقك ولكن بعد ان تموت ونخلصك من البحر ولكن بعد ان تموت الرابع قرأ بعضهم ننحيك
بالحاء اي نلقيك بناحية مما يلي البحر وذلك انه طرح بعد الغرق بجانب من جوانب البحر قال كعب رماه الماء الى الساحل
كانه ثور واما قوله ببدنك ففيه وجوه الاول ما ذكرنا انه في موضع الحال اي في الحال الذي كنت بدنا محضا من غير
روح الثاني المراد ننجيك ببدنك كاملا سويا لم يتغير الثالث ننجيك ببدنك اي نخرجك من البحر عريانا من غير لباس الرابع

فنجيك ببدنك اي بدرعك قال الليث البدن هو الدرع الذي يكون قصير الكمين وقوله ببدنك اي بدرعك وهذا
منقول عن ابن عباس قال كانت عليه درع من ذهب يعرف بها فاخرجه الله من الماء مع ذلك الدرع ليعرف واقول ان صح هذا
فقد كان ذلك معجزا لموسى عليه السلم واما قوله لتكون لمن خلفك اية ففيه وجوه احدها ان قوما ممن اعتقدوا فيه الالهية لما لم
يشاهدوا غرقه كذبوا بذلك وزعموا انه مثله لا يموت فاظهر الله تعالى امره بان اخرجه من الماء بصورته حتى شاهدوه
وزالت الشبهة عن قلوبهم وقيل كان مطرحه على ممر بني اسرايل الثاني لا يبعد انه تعالى اراد ان يشاهده الخلق على ذلك
الذل والمهانة بعد ما سمعوا منه قوله انا ربكم الاعلى ليكون ذلك زجرا للخلق عن مثل طريقته ويعرفوا انه كان بالامس في
نهاية الجلالة والعظمة ثم آل امره الى ما يرون الثالث قرئ لمن خلقك بالقاف اي لتكون لخالقك اية كساير
اياته الرابع انه تعالى لما غرقه مع جميع قومه ثم انه تعالى ما اخرج احدا منهم من قعر البحر بل خصه بالاخراج كان تخصيصه
بهذه الحالة اية عجيبة دالة على كمال قدرة الله تعالى وعلى صدق موسى في دعوى النبوة واما قوله تعالى وان كثيرا من الناس
عن اياتنا لغافلون فالاظهر انه تعالى لما ذكر قصة موسى وفرعون وذكر حال عاقبة فرعون ختم ذلك بهذا الكلام وخاطب
به محمدا عليه السلم فيكون ذلك زجرا لامته عن الاعراض عن الدلايل وبعثا لهم على التامل فيها والاعتبار بها فان المقصود
من ذكر هذه القصص حصول الاعتبار كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب والله اعلم **قوله تعالى**
ولقد بوانا بني اسرايل مبوا صدق ورزقناهم من الطيبات اعلم انه تعالى لما ذكر ما وقع عليه الختم
في واقعة فرعون وجنوده ذكر ايضا في هذه الاية ما وقع عليهم الختم في امر بني اسرايل وفيه مباحث البحث
الاول ان قوله بوانا بني اسرايل مبوا صدق اي اسكناهم مكان صدق اي مكانا محمودا وقوله مبوا صدق
فيه وجهان الاول يجوز ان يكون مبوا مصدرا اي بواناهم تبوية صدق والثاني ان يكون المعنى منزلا صالحا مرضيا
وانما وصف المبوا بكونه صدقا لان عادة العرب اذا مدحت شيا اضافته الى الصدق تقول رجل صدق وقدم صدق
وقال تعالى رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق والسبب فيه ان ذلك الشي اذا كان كاملا في نفسه صالحا للغرض
المطلوب منه فكل ما يظن فيه من الخير فلا بد وان يصدق ذلك الظن البحث الثاني اختلفوا في المراد ببني اسرايل في هذه
الاية اليهود الذين كانوا في زمن موسى ام الذين كانوا في زمن محمد عليه السلم اما القول الاول فقد قال به قوم ودليلهم
انه تعالى لما ذكر هذه الاية عقيب قصة موسى عليه السلم كان حمل هذه الاية على احوالهم اولى وعلى هذا التقدير كان المراد بقوله
ولقد بوانا بني اسرايل مبوا صدق الشام ومصر وتلك البلاد فانها بلاد كثيرة الخصب قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله والمراد من قوله ورزقناهم من الطيبات تلك المنافع وايضا المراد منها
انه تعالى اورث بني اسرايل جميع ما كان تحت ايدي قوم فرعون من الناطق والصامت والحرث والنسل كما قال واورثنا القوم
الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها ثم قال فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والمراد ان قوم موسى عليه السلم بقوا على
ملة واحدة ومقالة واحدة من غير اختلاف حتى قرءوا التورية فحينيذ تنبهوا للمسايل والمطالب ووقع الاختلاف بينهم
ثم بين تعالى ان هذا النوع من الاختلاف لا بد وان يكون سعي في ازالته في دار الدنيا وانه تعالى يقضي بينهم يوم القيامة واما القول
الثاني وهو ان المراد ببني اسرايل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام فهذا قال به قوم عظيم من المفسرين
قال ابن عباس وهم قريظة والنضير وبنو قينقاع انزلناهم منزل صدق ما بين المدينة والشام ورزقناهم من الطيبات
والمراد ما في تلك البلاد من الرطب والتمر التي ليس مثلها في البلاد طيبا ثم انهم بقوا على دينهم ولم يظهر فيهم الاختلاف
حتى جاءهم العلم والمراد من العلم القران النازل على محمد صلى الله عليه وسلم وانما سماه علما لانه سبب العلم وتسمية
السبب باسم المسبب مجاز مشهور وفي كون القران سببا لحدوث الاختلاف وجهان الاول ان اليهود كانوا يخبرون بمبعث محمد
عليه السلم ويفتخرون به على ساير الناس فلما بعثه الله كذبوه حسدا وبغيا وايثارا لبقاء الرياسة وامن به طايفة
منهم فبهذا الطريق صار نزول القران سببا لحدوث الاختلاف فيهم الثاني ان يقال ان هذه الطايفة من بني
اسرايل كانوا قبل نزول القران كفارا محضا بالكلية وبقوا على هذه الحالة حتى جاءهم العلم فعند ذلك اختلفوا
فامن قوم وبقي على كفرهم اقوام اخرون واما قوله تعالى ان ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون
فالمراد منه ان هذا النوع من الاختلاف لا حيلة في ازالته في دار الدنيا وانه تعالى في الاخرة يقضي بينهم فيتميز المحق من
المبطل والصديق من الزنديق **قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك**
فسل الذين يقرءون الكتاب اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل اختلافهم عندما جاءهم العلم اورد على الرسول
عليه السلم في هذه الاية ما يقوي قلبه في صحة القران والنبوة فقال فان كنت في شك مما انزلنا اليك وفي الاية
مسايل **المسالة الاولى** قال الواحدي الشك في موضوع اللغة ضم الشي الى بعض يقال

شك الجواهر في العقد اذا ضم بعضها الى بعض وشككت الصيد اذا رميته فنظمت يده الى يده او رجله الى رجله والشكائك
من الهوادج ما شك بعضها ببعض والشكاك البيوت المصطفة والشكايك الادعياء لانهم يشكون انفسهم الى قوم ليسوا
منهم اي يضمون وشك الرجل في السلاح اذا دخل فيه وضمه الى نفسه والزمه اياها فاذا قالوا شك فلان في الامر ارادوا
انه وقف نفسه بين شيين فيجوز هذا ويجوز هذا فهو يضم الى ما يتوهمه شيا اخر خلافه **المسالة الثانية**
اختلف المفسرون في ان المخاطب بهذا الخطاب من هو فقيل هو النبي عليه السلام وقيل غيره اما من قال بالاول فاختلفوا
على وجوه الاول ان الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم في الظاهر والمراد غيره كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وكقوله
يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وكقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وكقوله لعيسى بن مريم ءانت قلت
للناس ومن الامثلة المشهورة اياك اعني واسمعي يا جارة والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول قوله تعالى
في اخر السورة يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني فبين ان المذكور في اول الاية على سبيل الرمز هم المذكورون في هذه الاية على سبيل
التصريح والثاني ان الرسول لو كان شاكا في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته اولى وهذا يوجب سقوط الشريعة
بالكلية والثالث ان بتقدير ان يكون شاكا في نبوة نفسه فكيف يزول ذلك الشك باخبار اهل الكتاب عن نبوته
مع انهم في الاكثر كانوا كفارا وان حصل فيهم من كان مؤمنا الا ان قوله ليس بحجة لا سيما وقد تقرر ان ما في ايديهم من التورية
والانجيل فالكل مصحف محرف فثبت ان الحق هو ان الخطاب وان كان في الظاهر مع الرسول عليه السلم الا ان المراد هو الامة
ومثل هذا معتاد فان السلطان الكبير اذا كان له امير وكان تحت راية ذلك الامير جمع فاذا اراد ان يامر الرعية بامر مخصوص
فانه لا يوجه خطابه عليهم بل يوجه ذلك الخطاب على ذلك الامير الذي جعله اميرا عليهم ليكون ذلك اقوى تاثيرا في قلوبهم
الوجه الثاني انه تعالى علم ان الرسول لم يشك في ذلك الا ان المقصود انه متى سمع هذا الكلام فانه يصرح ويقول يا رب
لا اشك ولا اطلب الحجة من قول اهل الكتاب بل يكفيني ما انزلته علي من الدلايل الظاهرة ونظيره قوله تعالى للملايكة
اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون والمقصود ان يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون
الجن وكما قال لعيسى عليه السلم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله والمقصود منه ان يصرح عيسى عليه السلم
بالبراءة عن ذلك فكذا هاهنا والوجه الثالث هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من البشر وكان حصول الخواطر
المشوشة والافكار المضطربة في قلبه من الجايزات وتلك الخواطر لا تندفع الا بايراد الدلايل وتقرير البينات فهو تعالى
انزل هذا النوع من التقريرات حتى ان بسببها تزول عن خاطره تلك الوساوس ونظيره قوله تعالى فلعلك تارك
بعض ما يوحى اليك واقول تمام التقرير في هذا الباب ان قوله ان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية
والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط وقع اولم يقع ولا بان الجزاء وقع اولم يقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك
الشرط مستلزمة لماهية ذلك الجزاء فقط والدليل عليه انك اذا قلت ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين
فهو كلام حق لان معناه ان كون الخمسة زوجا يستلزم كونها منقسمة بمتساويين ثم لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج ولا
على انها منقسمة بمتساويين فكذا هاهنا هذه الاية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب فيه
هو فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك وقع اولم يقع فليس في الاية عليه البتة دلالة والفايدة في انزال هذه
الاية على الرسول ان تكثير الدلايل وتقويتها مما يزيد في قوة اليقين وطمانينة النفس وسكون الصدر ولهذا السبب اكثر الله تعالى
في كتابه من تقرير دلايل التوحيد والنبوة والوجه الرابع في تقرير هذا المعنى ان نقول المقصود من ذكر هذا الكلام استمالة
قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان وذلك لانهم طالبوه مرة بعد اخرى بما يدل على صحة نبوته وكانهم استحيوا
من تلك المعاودات والمطالبات وذلك الاستحياء صار مانعا لهم من قبول الايمان فقال تعالى فان كنت في شك من
نبوتك فتمسك بالدلايل الفلانية يعني ان اولى الناس ان لا يشك في نبوته هو نفسه ثم مع هذا ان طلب هو من نفسه دليلا
على نبوة نفسه بعد ما سبق من الدلايل الباهرة والبينات القاهرة فانه ليس له فيه عيب ولا يحصل بسببه نقصان فاذا لم
يستقبح ذلك منه في حق نفسه فلان لا يستقبح من غيره طلب الدلايل كان اولى فثبت ان المقصود بهذا الكلام استمالة القوم
وازالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات الوجه الخامس ان يكون التقدير انك لست شاكا البتة ولو كنت شاكا لكان
لك طرق كثيرة في ازالة ذلك الشك كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والمعنى انه لو فرض ذلك الممتنع واقعا
لزم منه المحال الفلاني وكذلك هاهنا لو فرضنا وقوع هذا الشك فارجع الى التورية والانجيل لتعرف بهما ان هذا
الشك زايل ومثل هذه الشبهة باطلة الوجه السادس قال الزجاج ان الله تعالى خاطب الرسول عليه السلم في قوله
فان كنت في شك وهو شامل للخلق وهو كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء قال وهذا احسن الاقاويل قال
القاضي هذا بعيد لانه متى كان الرسول داخلا تحت هذا الخطاب فقد عاد السؤال سواء اريد معه غيره اولم يرد فان جاز

ان يراد به هو مع غيره فالذي يمتنع ان يراد بانفراده كما تقتضيه الظاهر ثم قال ومثل هذا التاويل يدل على قلة التحصيل الوجه السابع هو ان لفظة ان في قوله فان كنت في شك للنفي اي ما كنت في شك فاسال يعني لا نامرك بالسؤال لانك شاك لكن لتزداد يقينا كما ازداد ابرهيم عليه السلم بمعاينة احيا الموتى يقينا اما الوجه الثاني وهو ان يقال هذا الخطاب ليس مع الرسول عليه السلم وتقريره ان الناس في زمانه كانوا فرقا ثلثة المصدقون به والمكذبون له والمتوقفون في امره الشاكون فيه فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال ان كنت ايها الانسان في شك مما انزلنا اليك من الهدى على لسان محمد فاسال اهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته وانما وحد الله تعالى وهو يريد الجمع كما في قوله يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم و يا ايها الانسان انك كادح وقوله واذا مس الانسان ضر ولم يرد في جميع هذه الايات انسانا بعينه بل المراد هو الجماعة فكذا ههنا ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل ذلك الشك عنهم حذرهم من ان يلحقوا بالقسم الثاني وهم المكذبون فقال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين **المسألة الثالثة** اختلفوا في المسؤل عنه في قوله فاسال الذين يقرؤن الكتاب من هم فقال المحققون هم الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وعبد الله بن صوريا وتميم الداري وكعب الاحبار لانهم هم الذين يوثق بخبرهم ومنهم من قال الكل سواء كانوا من المسلمين او الكفار لانهم اذا بلغوا عدد التواتر ثم قرؤا اية من التورية والانجيل وتلك الاية دالة على البشارة بمقدم محمد فقد حصل الغرض فان قيل اذا كان مذهبكم ان هذه الكتب قد دخلها التحريف والتغيير فكيف يمكن التعويل عليها قلنا انهم انما حرفوها بسبب اخفاء الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان بقيت فيها ايات دالة على نبوته كان ذلك من اقوى الدلائل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانها لما بقيت مع توفر دواعيهم على ازالتها دل ذلك على انها كانت في غاية الظهور واما ان المقصود من ذلك السؤال معرفة اي الاشياء ففيه قولان الاول انه القران ومعرفة نبوة الرسول عليه السلم والثاني انه رجع ذلك الى قوله تعالى فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والاول اولى لانه هو الاهم والحاجة الى معرفته اتم واعلم انه تعالى لما بين هذا الطريق قال بعده لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين والمعنى ثبت عندك بالايات والبراهين القاطعة ان ما اتاك هو الحق الذي لا مدخل فيه للمرية فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله اي اثبت ودم على ما انت عليه من انتفاء المرية عنك وانتفاء التكذيب بايات الله ويجوز ان يكون ذلك طريق التهييج واظهار التشدد ولذلك قال عليه السلم عند نزوله لا اشك ولا اسال بل اشهد انه الحق ثم قال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين واعلم ان فرق المكلفين ثلثة اما ان يكون من المصدقين بالرسول او من المتوقفين في صدقه او من المكذبين ولا شك ان امر المتوقف اسهل من امر المكذب لا جرم قدم ذكر المتوقف بقوله ولا تكونن من الممترين ثم اتبعه بذكر المكذب وبين انه من الخاسرين ثم انه تعالى لما فصل هذا التفصيل بين ان له عبادا قضى عليهم بالشقاء فلا يتغيرون وعبادا اخرين قضى لهم بالكرامة فلا يتغيرون فقال ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمة على لفظ الواحد واقول انها كلمات بحسب الكثرة النوعية والصنفية وكلمة واحدة بحسب الوحدة الجنسية **المسألة الثانية** المراد من هذه الكلمة حكم الله بذلك واخباره عنه وخلقه في العبد مجموع القدرة والداعية التي هو موجب لحصول ذلك الاثر اما الحكم والاخبار والعلم فظاهر واما مجموع القدرة والداعي فظاهر ايضا لان القدرة لما كانت صالحة للطرفين لم يترجح احد الجانبين على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح من الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول هذا المجموع يجب الفعل وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وهو حق وصدق ولا محيص عنه ثم قال ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم والمراد انهم لا يؤمنون البتة ولو جاءتهم الدلائل التي لا حد لها ولا حصر وذلك لان الدليل لا يهدي الا باعانة الله تعالى فاذا لم تحصل تلك الاعانة ضاعت تلك الدلائل **القصة الثالثة** من القصص المذكورة في هذه السورة قصة يونس عليه السلم

قوله تعالى فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين

اعلم انه تعالى لما بين من قبل بقوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم اتبعه بهذه الاية لانها دالة على ان قوم يونس بعد كفرهم امنوا وانتفعوا بذلك الايمان وذلك يدل على ان الكفار فريقان منهم من حكم عليهم بخاتمة الكفر ومنهم من حكم عليهم بخاتمة الايمان وكل ما قضى الله تعالى به فهو واقع وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**

في كلمة

في كلمة لولا في هذه الاية طريقان الاول ان معناه النفي روى الواحدي في البسيط قال قال ابو مالك صاحب ابن عباس كل ما في كتاب الله تعالى من ذكر لولا فمعناه هلا الا حرفين فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها معناه ما كانت قرية امنت فنفعها ايمانها وكذلك فلولا كان من القرون من قبلكم معناه ما كان من القرون فعلى هذا التقدير الاية فما كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس وانتصب قوله الا قوم على انه استثناء منقطع عن الاول لان اول الكلام جرى على القرية وان كان المراد اهلها ووقع استثناء القوم من القرية فكان كقوله وما بالربع من احد الا اواري وقرئ ايضا بالرفع على البدل الطريق الثاني ان لولا معناه هلا والمعنى هلا كانت قرية واحدة من القرى التي اهلكناها تابت عن الكفر واخلصت في الايمان قبل معاينة العذاب الا قوم يونس وظاهر اللفظ يقتضي استثناء قوم يونس من القرى الا ان المعنى استثناء قوم يونس من اهل القرى وهو استثناء منقطع بمعنى ولكن قوم يونس لما امنوا فعلنا بهم كذا وكذا **المسألة الثانية** روي ان يونس عليه السلم بعث الى نينوى من ارض موصل فكذبوه فذهب عنهم مغاضبا فلما فقدوه خافوا نزول العذاب فلبسوا المسوح وعجوا اربعين ليلة وكان يونس قال لهم ان اجلكم اربعين ليلة فقالوا ان راينا اسباب الهلاك امنا بك فلما مضت خمس وثلثون ليلة ظهر في السماء غيم اسود شديد السواد وظهر منه دخان شديد وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة وسود سطوحهم فخرجوا الى الصحراء وفرقوا بين النساء والصبيان وبين الدواب واولادها فحن بعضها الى بعض فعلت الاصوات وكثرت التضرعات واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا الى الله فرحمهم وكشف عنهم وكان ذلك اليوم يوم عاشورا يوم الجمعة وعن ابن مسعود بلغ من توبتهم ان ترادوا المظالم حتى ان الرجل كان يقلع الحجر بعد ان وضع عليه بناء اساسه فيرده الى مالكه وقيل خرجوا الى شيخ من بقية علمائهم فقالوا قد نزل بنا العذاب فما ترى فقال لهم قولوا يا حي حين لا حي ويا حي محيي الموتى ويا حي لا اله الا انت فقالوها فكشف الله العذاب عنهم وعن الفضيل بن عياض انهم قالوا اللهم ان ذنوبنا قد عظمت وجلت وانت اعظم منها واجل افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله **المسألة الثالثة** ان قال قائل انه تعالى حكى عن فرعون انه تاب في اخر الامر ولم يقبل توبته وحكى عن قوم يونس انهم تابوا وقبل توبتهم فما الفرق والجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب واما قوم يونس فانهم تابوا قبل ذلك فانه لما ظهر لهم امارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل ان شاهدوا العذاب فظهر الفرق

قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا

اعلم ان هذه السورة من اولها الى هذا الموضع في بيان حكاية شبهات الكفار في انكار النبوة مع الجواب عنها وكانت احدى شبهاتهم ان النبي عليه السلم كان يهددهم بنزول العذاب على الكفار ويعد اتباعه ان الله ينصرهم ويعلي شانهم ويقوي جانبهم ثم ان الكفار ما راوا ذلك فجعلوا ذلك شبهة في الطعن في نبوته وكانوا يبالغون في استعجال ذلك العذاب على سبيل السخرية ثم ان الله تعالى بين ان تاخير الموعود به لا يقدح في صحة الوعد ثم ضرب لهذا امثلة وهي واقعة نوح وواقعة موسى عليه السلم مع فرعون وامتدت هذه البيانات الى هذا المقام في هذه الاية بين ان جد الرسول في دعوتهم الى الايمان لا ينفع ومبالغته في تقرير الدلائل في الجواب عن الشبهات لا تفيد لان الايمان لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ومشيته وارشاده وهدايته فاذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الايمان وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكائنات بمشية الله تعالى فقالوا كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وهذا يقتضي انه ما حصلت تلك المشية وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه تعالى ما اراد ايمان الكل اجاب الجبائي والقاضي وغيرهما بان المراد مشية الالجاء اي لو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه ولكنه ما فعل ذلك لان الايمان الصادر من العبد على سبيل الالجاء لا ينفعه ولا يفيده فائدة ثم قال الجبائي ومعنى الالجاء ان الله تعالى الجاهم الى ذلك ان يعرفهم اضطرارا انهم لو حاولوا تركه حال الله بينهم وبين ذلك وعند هذا لا بد وان يفعلوا ما الجئوا اليه كما ان من علم منا انه ان حاول قتل ملك فانه يمنع منه قهرا لم يكن تركه لذلك الفعل سببا لاستحقاق المدح والثواب فكذا ههنا واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكافر ان كان قادرا على الكفر فهل كان قادرا على الايمان او كان قادرا عليه بان قدر على الكفر ولم يقدر على الايمان فحينئذ يكون القدرة على الكفر مستلزمة للكفر فاذا كان خالق تلك القدرة هو الله تعالى لزم ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة مستلزمة للكفر فوجب ان يقال انه اراد منه الكفر واما ان كانت القدرة صالحة للضدين كما هو مذهب القوم فرجحان احد الطرفين على الاخر ان لم يتوقف على المرجح فقد حصل الرجحان لا لمرجح وهو باطل وان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية موجبة لذلك الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعية هو الله تعالى فحينئذ عاد الالزام الثاني ان قوله ولو شاء ربك لا يجوز حمله على مشية الالجاء لان النبي عليه السلم ما كان يطلب

ان يجعل لهم ايمانا لا يفيدهم في الاخرة فائدة ونفعا بل كان يطلب ان يحصل لهم ايمان ينتفعوا به في الاخرة فبين تعالى انه لا قدرة
للرسول على تحصيل هذا الايمان ثم قال ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فوجب ان يكون المراد من الايمان المذكور
في هذه الاية هو هذا الايمان النافع حتى يكون الكلام منتظما اما حمل اللفظ على مشيئة القهر والالجاء فانه لا يليق بهذا
الموضع الثالث ان المراد بهذا الالجاء اما ان يكون هو ان يظهر له آيات هائلة يعظم خوفه عند رؤيتها ثم يأتي بالايمان عندها
واما ان يكون المراد خوفه عند رؤيتها ثم يأتي بالايمان عندها واما ان يكون المراد خلق الايمان فيهم والاول باطل لانه
تعالى بين فيما قبل هذه الاية ان انزال هذه الايات لا يفيد وهو قوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية
حتى يروا العذاب الاليم وقال ايضا ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله وان كان المراد هو الثاني لم يكن هذا الالجاء الى الايمان بل كان ذلك عبارة عن خلق الايمان فيهم فيصير المعنى
ولو شاء ربك حصول الايمان لهم لخلق الايمان فيهم لكنه ما خلق الايمان فيهم فدل على انه ما اراد حصول الايمان لهم وهذا عين مذهبنا
واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين والمعنى انه لا قدرة لك على التصرف
في احد والمقصود منه بيان ان القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ليست الا للحق سبحانه وتعالى **المسألة الثانية**
احتج اصحابنا على صحة قولهم انه لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع بقوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله قالوا وجه الاستدلال
به ان الاذن عبارة عن الاطلاق في الفعل ورفع الحرج وصريح هذه الاية يدل على ان قبل حصول هذا المعنى فانه ليس له ان يقدم
على هذا المعنى اي الايمان ثم قال والذي يدل عليه من جهة العقل وجوه الاول ان معرفة الله تعالى والاشتغال بشكره
والثناء عليه لا يدل العقل على حصول نفع فيه فوجب ان لا يجب ذلك بحسب العقل بيان الاول ان ذلك النفع اما ان يكون عائدا
الى المشكور او الى الشاكر والاول باطل لان في الشاهد المشكور ينتفع بالشكر فيسره الشكر ويسوءه الكفران فلا جرم كان الشكر حسنا
والكفران قبيحا اما الله سبحانه وتعالى فانه لا يسره الشكر ولا يسوءه الكفران فلا ينتفع بهذا الشكر اصلا والثاني ايضا باطل
لان الشاكر يتعب في الحال بذلك الشكر ويترك الحظوظ مع ان المشكور لا ينتفع به البتة ولا يمكن ان يقال الشكر علة للثواب لان
الاستحقاق على الله تعالى محال وان الاستحقاق على الغير انما يعقل اذا كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط لاوجب امتناعه من اعطاء
ذلك الحق حصول نقصان في حقه ولما كان الحق سبحانه منزها عن النقصان والزيادة لم يعقل ذلك في حقه فثبت ان
الاشتغال بالايمان بالشكر لا يفيد نفعا بحسب العقل المحض وما كان كذلك امتنع ان يكون العقل موجبا له فثبت بهذا البرهان
القاطع صحة قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله قال القاضي المراد ان الايمان لا يصدر عنه الا بعلم الله او بتكليفه
او باقداره عليه وجوابنا ان حمل الاذن على ما ذكرتم ترك الظاهر وذلك لا يجوز لا سيما وقد بينا ان الدليل القاطع العقلي يقوي قولنا
المسألة الثالثة قرأ ابو بكر عن عاصم ونجعل بالنون والباقون بالياء كناية عن اسم الله تعالى **المسألة الرابعة**
احتج اصحابنا على صحة قولهم بان خالق الكفر والايمان هو الله تعالى بقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون وتقريره ان الرجس قد يراد
به العمل القبيح قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد من الرجس ههنا هو العمل القبيح
سواء كان كفرا او معصية والتطهير نقل العبد من رجس الكفر والمعصية الى طهارة الايمان والطاعة ولما ذكر الله تعالى فيما قبل
هذه الاية ان الايمان لا يحصل الا بمشيئته وتخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا بتخليقه وتكوينه والرجس الذي يقابل
الايمان ليس الا الكفر فثبت دلالة هذه الاية على ان الكفر والايمان من الله تعالى اجاب ابو علي الفارسي النحوي عنه فقال الرجس
يحتمل وجهين آخرين احدهما ان يكون المراد العذاب بقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون اي يلحق العقاب بهم كما قال
تعالى ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات والثاني انه تعالى يحكم عليهم بانهم رجس كما قال انما المشركون نجس والمعنى
ان الطهارة الثابتة للمسلمين لم تحصل لهم والجواب انا قد بينا بالدليل العقلي ان الجهل لا يمكن ان يكون فعلا للعبد لانه لا يريده
ولا يقصد الى تكوينه وانما يريد ضده وانما قصد الى تحصيل ضده فلو كان هو الموجد له لما حصل الا ما قصده واوردنا السؤالات على هذه
الحجة واجبنا عنها فيما سلف من هذا الكتاب واما حمل الرجس على العذاب فهو باطل لان الرجس عبارة عن الفاسد المستقذر المستكره
فحمل هذا اللفظ على كفرهم وجهلهم اولى من حمله على عذاب الله تعالى مع كونه حقا صدقا صوابا واما حمل لفظ الرجس على حكم الله بـ
رجاستهم فهو في غاية البعد لان حكم الله تعالى بذلك صفته فكيف يجوز ان يقال ان صفة الله رجس فثبت ان الحجة التي ذكرناها
ظاهرة

قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون

في الاية مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة قل انظروا بكسر
اللام لالتقاء الساكنين والاصل فيه الكسر والباقون بضمها نقلوا حركة الهمزة الى اللام **المسألة الثانية** اعلم انه
تعالى لما بين في الايات السالفة ان الايمان لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ومشيئته امر بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم
ان الحق هو الجبر المحض فقال قل انظروا ماذا في السموات واعلم ان هذا يدل على مطلوبين الاول انه لا سبيل الى معرفة الله

الا بالتدبر في الدلائل كما قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والثاني هو ان الدلائل اما ان تكون من عالم السموات
او من عالم الارض اما الدلائل السماوية فهي حركات الافلاك ومقاديرها واوضاعها وما فيها من الشمس والقمر والكواكب وما يختص به
كل واحد منها من المنافع والفوائد واما الدلائل الارضية فهي النظر في احوال العناصر وفي احوال الاثار العلوية وفي احوال
المعادن واحوال النبات واحوال الحيوان واحوال الانسان خاصة ثم ينقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواع لا نهاية لها
ولو ان الانسان اخذ يتفكر في كيفية حكمة الله سبحانه في تخليق جناح بعوضة لانقطع عقله قبل ان يصل الى اقل مرتبة من مراتب
تلك الحكم والفوائد ولا شك ان الله سبحانه اكثر من ذكر هذه الدلائل في القرآن المجيد فلهذا السبب ابهم قوله ما في السموات
والارض ولم يذكر التفصيل فكانه تعالى نبه على القاعدة الكلية حتى ان العاقل يتنبه لاقسامها وحينئذ يشرع في تفصيل
حكمة كل واحد منها بقدر القوة العقلية البشرية ثم انه تعالى لما امر بهذا التفكر والتامل بين بعد ذلك ان هذا التفكر
والتدبر في هذه الايات لا ينفع في حق من حكم الله عليه في الازل بالشقاء والضلال فقال وما تغني الايات والنذر عن قوم لا
يؤمنون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال النحويون ما في هذا الموضع يحتمل وجهين الاول
ان يكون نفيا بمعنى ان هذه الايات والنذر لا تفيد الفائدة في حق من حكم الله عليه بانه لا يؤمن كقولك ما تغني عنك المال
اذا لم تنفق والثاني ان يكون استفهاما كقولك اي شيء تغني عنهم وهو استفهام بمعنى الانكار **المسألة الثانية**
الايات هي الدلائل والنذر الرسل المنذرون والانذارات **المسألة الثالثة** قرئ وما يغني بالياء

قوله تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم الاية

واعلم ان المعنى فهل ينتظرون الا ايام مثل ايام الامم الماضية والمراد ان الانبياء المتقدمين كانوا يتوعدون كفار زمانهم
بمجيء ايام مشتملة على انواع العذاب وهم كانوا يكذبون بها ويستعجلونها على سبيل السخرية فكذلك الكفار الذين في زمان
الرسول عليه السلام هكذا كانوا يفعلون ثم انه تعالى امره بان يقول لهم فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى
قال ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ الكسائي في رواية ننجي خفيفة
والباقون مشددة وهما لغتان وكذا في قوله ننج المؤمنين **المسألة الثانية** ثم حرف عطف وتقدير الكلام
كانت عادتنا فيمن مضى ان نهلكهم فرقانا ثم ننجي رسلنا **المسألة الثالثة** لما امر الرسول في الاية الاولى
ان يوافق الكفار في انتظار العذاب ذكر التفصيل فقال العذاب لا ينزل الا على الكفار واما الرسول واتباعه فهم
اهل النجاة ثم قال كذلك حقا علينا ننج المؤمنين وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف
اي مثل ذلك الانجاء ننجي المؤمنين ونهلك المشركين وحقا علينا اعتراض يعني حق ذلك علينا حقا **المسألة الثانية**
قال القاضي قوله حقا علينا المراد به الوجوب لان تخليص الرسول عليه السلام والمؤمنين من العذاب الى الثواب واجب
ولولاه لما حسن من الله تعالى ان يلزمهم الافعال الشاقة واذا ثبت وجوبه لهذا السبب جرى مجرى قضاء الدين للسبب
المتقدم والجواب انا نقول انه حق بحسب الوعد والحكم ولا نقول انه حق بحسب الاستحقاق لما ثبت ان العبد لا يستحق على
خالقه شيئا

قوله تعالى قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني الاية

واعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل على اقصى الغايات وابلغ النهايات امر رسوله عليه السلام باظهار دينه واظهار المباينة
عن المشركين لكي يزول الشكوك والشبهات في امره ويخرج عبادة الله عن طريقة السر الى الاظهار فقال قل يا ايها الناس ان كنتم
في شك من ديني واعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان هؤلاء الكفار ما كانوا يعرفون دين رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي الخبر انهم كانوا يقولون فيه قد صبأ وهو صابئ فامر الله رسوله ان يبين لهم انه على دين ابراهيم حنيفا مسلما لقوله ان ابراهيم
كان امة قانتا لله حنيفا ولقوله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ولقوله لا اعبد ما تعبدون والمعنى
انكم لا تعرفون ديني فانا ابينه لكم على سبيل التفصيل ثم ذكر فيه امورا فالقيد الاول قوله فلا اعبد الذين تعبدون
من دون الله وانما وجب تقديم هذا النفي لما ذكرنا ان ازالة النقوش الفاسدة عن اللوح لابد وان تكون متقدمة على اثبات
النقوش الصحيحة في ذلك اللوح وانما وجب هذا النفي لان العبادة غاية التعظيم فهذا لا يليق الا بمن حصلت له غاية الجلالة
والاكرام فاما الاوثان فانها احجار والانسان اشرف حالا منها بكثير فكيف يليق بالاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس و
والقيد الثاني قوله ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم والمقصود انه لما بين ترك عبادة غير الله بين انه يجب الاشتغال
بعبادة الله فان قيل ما الحكمة في ذكر المعبود الحق في هذا المقام بهذه الصفة وهي قوله الذي يتوفاكم قلنا فيه وجوه
الاول يحتمل ان يكون المراد اني اعبد الله الذي خلقكم اولا ثم يتوفاكم ثانيا ثم يعيدكم ثالثا وهذه المراتب الثلاثة
قد قررها في القرآن مرارا واطوارا فههنا اكتفى بذكر التوفي لكونه منبها على البواقي الثاني ان الموت اشد
الاشياء مهابة فخص هذا الوصف بالذكر في هذا المقام ليكون اقوى في الزجر والردع الثالث انهم لما استعجلوا نزول العذاب

بهم

الاشرف

قال تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين امنوا كذلك الاية تدل على انه تعالى يهلك اولئك الكفار ويبقي المؤمنين ويقوي دولتهم فلما كان قرب العهد بذكر هذا الكلام لا جرم قال هاهنا ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم وهو اشارة الى ما قرره وبينه في تلك الاية كانه يقول اعبده ذلك الذي وعدني باهلاككم وابقائي القيد الثالث من الامور المذكورة في هذه الاية في قوله وامرت ان اكون من المؤمنين واعلم انه لما ذكر العبادة وهي من جنس اعمال الجوارح انتقل منها الى الايمان والمعرفة وهذا يدل على انه ما لم يصر الظاهر مزينا بالاعمال الصالحة فانه لا يحصل في القلب نور الايمان والمعرفة

والقيد الرابع قوله وان اقم وجهك للدين حنيفا وفيه مسائل

المسألة الاولى في قوله وان اقم وجهك حرف عطف وفي المعطوف عليه وجهان الاول ان قوله وامرت ان اكون قائم مقام قوله وقيل لي كن من المؤمنين ثم عطف عليه وان اقم وجهك والثاني ان قوله وان اقم وجهك قائم مقام قوله وامرت باقامة الوجه فصار التقدير وامرت ان اكون من المؤمنين وباقامة الوجه للدين حنيفا

المسألة الثانية اقامة الوجه كناية عن توجيه العقل بالكلية الى طلب الدين لان من يريد ان ينظر الى شيء نظرا بالاستقصاء فانه يقيم وجهه في مقابلته بحيث لا يصرفه عنه لا بالقليل ولا بالكثير لانه لو صرفه عنه ولو بالقليل فقد بطلت تلك المقابلة واذا بطلت تلك المقابلة فقد اختل الابصار فلهذا السبب حسن جعل اقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية الى طلب الدين وقوله حنيفا اي مائلا اليه ميلا كليا معرضا عما سواه اعراضا كليا وحاصل هذا الكلام هو الاخلاص التام وترك الالتفات الى غيره فقوله اولا وامرت ان اكون من المؤمنين اشارة الى تحصيل اصل الايمان وقوله وان اقم وجهك للدين حنيفا اشارة الى الاستغراق في نور الايمان والاعراض بالكلية عما سواه القيد الخامس قوله ولا تكونن من المشركين واعلم انه لا يمكن ان يكون هذا نهيا عن عبادة الاوثان لان ذلك صار مذكورا بقوله في اول هذه الاية فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله فوجب حمل هذا الكلام على فائدة زائدة وهي ان من عرف مولاه فلو التفت بعد ذلك الى غيره كان ذلك شركا وهذا هو الذي تسميه اصحاب القلوب بالشرك الخفي

والقيد السادس قوله ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك وهذا المقام اخر درجات العارفين لان ما سوى الواحد الاحد الحق فهو ممكن لذاته موجود بايجاده والممكن لذاته معدوم بالنظر الى ذاته موجود بايجاد الحق واذا كان كذلك فما سوى الحق فلا وجود له الا بايجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع الا الحق ولا ضار الا الحق وكل شيء هالك الا وجهه واذا كان كذلك فلا حكم الا لله ولا رجوع في الدارين الا الى الله ثم قال في اخر الاية فان فعلت فانك اذا من الظالمين يعني لو اشتغلت بطلب المنفعة والمضرة من غير الله فانت من الظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه فاذا كان ما سوى الحق معزولا عن التصرف كان اضافة التصرف الى ما سوى الحق وضعا للشيء في غير موضعه فيكون ظلما فان قيل فطلب الشبع من الاكل والري من الشرب هل يقدح في هذا الاخلاص قلنا لا لان وجود الخبز وصفاته كله بايجاد الله تعالى وتكوينه وطلب الانتفاع بشيء خلقه الله للانتفاع به لا يكون مضادا للرجوع بالكلية الى الله الا ان شرط هذا الاخلاص ان لا يقع بصر عقله على شيء من هذه الموجودات الا ويشاهد بعين عقله انها معدومة بذواتها وموجودة بايجاد الحق وهالكة بانفسها وباقية بابقاء الحق فحينئذ يرى ما سوى الحق عدما محضا بحسب انفسها ويرى نور وجوده وفيض احسانه غالبا في الكل

قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو الاية

فيه مسائل **المسألة الاولى** انه سبحانه قرر في اخر هذه السورة ان جميع الممكنات مستندة اليه وجميع الكائنات محتاجة اليه والحاجات منتهية اليه والعقول والهة فيه والرحمة والجود فائض منه واعلم ان الشيء اما ان يكون ضارا واما ان يكون نافعا واما ان لا يكون لا ضارا ولا نافعا وهذان القسمان مشتركان في اسم الخير ولما كان الضر امرا وجوديا لا جرم قال فيه وان يمسسك الله بضر ولما كان الخير قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا لا جرم لم يذكر لفظ الامساس فيه بل قال وان يردك بخير والاية دالة على ان الضر والخير واقعان بقدرة الحق وقضائه وقدره فيدخل فيه الكفر والايمان والطاعة والعصيان والشرور والافات والسرور والخيرات والالام واللذات والراحات والجراحات فبين سبحانه انه ان قضى لاحد شرا فلا كاشف له الا هو وان قضى لاحد خيرا فلا راد لفضله البتة ثم في الاية دقيقة اخرى وهي انه تعالى رجح جانب الخير على جانب الشر من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى لما ذكر امساس الضر بين انه لا كاشف له الا هو وذلك يدل على انه تعالى يزيل المضار لان الاستثناء من النفي اثبات ولما ذكر الخير لم يقل بانه يدفعه بل قال انه لا راد لفضله وذلك يدل على ان الخير مطلوب بالذات وان الشر مطلوب بالعرض كما قال النبي صلى الله عليه وسلم رواية عن رب العزة سبحانه انه قال سبقت رحمتي غضبي الثاني انه تعالى قال في صفة

الخير

الخير يصيب به من يشاء من عباده وذلك يدل على ان جانب الخير والرحمة اقوى واغلب الثالث انه قال وهو الغفور الرحيم وهذا ايضا يدل على قوة جانب الرحمة وحاصل الكلام في هذه الاية انه سبحانه بين انه منفرد بالخلق والايجاد والتكوين والابداع وانه لا موجد سواه ولا معبود الا اياه ثم نبه على ان الخير مراد بالذات والشر مراد بالعرض وتحت هذا الباب اسرار عميقة فهذا ما نقوله في هذه الاية

المسألة الثانية قال المفسرون انه تعالى لما بين في الاية الاولى في صفة الاصنام انها لا تضر ولا تنفع بين في هذه الاية انها لا تقدر ايضا على دفع الضرر الواصل من الغير او على دفع الخير الواصل من الغير قال ابن عباس في قوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو يعني بمرض وفقر ولا دافع له الا هو واما قوله وان يردك بخير فقال الواحدي هو من المقلوب معناه وان يرد بك الخير ولكنه لما تعلق كل واحد منهما بالاخر جاز كل واحد منهما واقول التقديم في اللفظ يدل على زيادة العناية فقوله وان يردك بخير يدل على ان المقصود هو الانسان وسائر الخيرات مخلوقة لاجله فهذه الدقيقة لا تستفاد الا من هذا التركيب

قوله تعالى قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل

واعلم انه تعالى لما قرر الدلائل المذكورة في التوحيد والنبوة والمعاد وزين اخر هذه السورة بهذه الايات الدالة على كونه تعالى مستبدا بالخلق والابداع والتكوين والاختراع ختمها بهذه الخاتمة الشريفة العالية وفي تفسيرها وجهان الاول انه حكم له في الازل بالاهتداء فسيقع له ذلك وان حكم له بالضلال فكذلك ولا حيلة في دفعه الثاني وهو الكلام اللائق بالمعتزلة قال القاضي انه تعالى بين انه اكمل الشريعة وازاح العلة وقطع المعذرة فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما ضلاله على نفسه وما انا عليكم بحفيظ بوكيل فلا يجب علي من السعي في ايصالكم الى الثواب العظيم وفي تخليصكم من العذاب الاليم ازيد مما فعلت قال ابن عباس هذه الاية منسوخة باية القتال ثم انه تعالى ختم هذه السورة بخاتمة اخرى لطيفة فقال واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين والمعنى انه تعالى امره باتباع الوحي والتنزيل فان وصله بسبب ذلك الاتباع مكروه فليصبر عليه الى ان يحكم الله تعالى وهو خير الحاكمين وانشد بعضهم في الصبر

ساصبر حتى يعجز الصبر عن صبري
واصبر حتى يحكم الله في امري
ساصبر حتى يعلم الصبر انني
صبرت على شيء امر من الصبر

يقول جامع هذا الكتاب رضي الله عنه ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الاصم رجب سنة احدى وستمائة وكنت ضيق القلب جدا لكثرة الحزن بسبب موت الولد الصالح افاض الله على روحه وجسده انواع المغفرة والرحمة وانا التمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين ان يخص ذلك المسكين وهذا المسكين بالدعاء والرحمة والمغفرة

سورة هود عليه السلام مائة وعشرون اية مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

وهي مكية الا قوله اقم الصلوة طرفي النهار

قوله تعالى الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير

في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان قوله الر اسم للسورة وهو مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله احكمت اياته ثم فصلت صفة للكتاب قال الزجاج لا يجوز ان يكون قوله الر مبتدأ وقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت خبره لان الر ليس هو الموصوف بهذه الصفة وحده وهذا الاعتراض فاسد لانه ليس من شرط كون الشيء مبتدأ ان يكون خبره محصورا فيه ولا ادري كيف وقع للزجاج هذا السؤال ثم ان الزجاج اختار قولا اخر وهو ان يكون التقدير الر هذا كتاب احكمت اياته وعندي ان هذا القول ضعيف لوجهين الاول ان على هذا التقدير يبقى قوله الر كلاما باطلا لا فائدة فيه والثاني انك اذا قلت هذا كتاب فقولك هذا يكون اشارة الى اقرب المذكورات وذلك هو قوله الر فيصير حينئذ الر مخبرا عنه بانه كتاب احكمت اياته فيلزمه على هذا القول ما لم يرض به في القول الاول فثبت ان الصواب ما ذكرناه

المسألة الثانية في قوله احكمت اياته وجوه الاول احكمت اياته نظمت نظما محكما لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف الثاني ان الاحكام عبارة عن منع الفساد من الشيء فقوله احكمت اياته اي لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع بها واعلم ان على هذا الوجه لا يكون كل الكتاب محكما لانه حصل فيه ايات منسوخة الا انه لما كان الغالب كذلك صح اطلاق هذا الوصف عليه اجراء للحكم الثابت في الغالب مجرى الحكم الثابت في الكل الثالث قال صاحب الكشاف احكمت يجوز ان يكون نقلا بالهمزة من حكم بضم الكاف اذا صار حكيما اي جعلت حكيمة

والحمد لله وحده وصلواته على محمد رسوله وحبيبه

وهذا

لقوله ايات الكتاب الحكيم الرابع جعلت اياته محكمة في امور احدها ان معاني هذا الكتاب هي التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وهذه المعاني لا تقبل النسخ فهي في غاية الاحكام وثانيها ان الايات الواردة فيها غير متناقضة والتناقض ضد الاحكام فاذا خلت اياتها عن التناقض فقد حصل الاحكام وثالثها ان الفاظ هذه الايات بلغت في الفصاحة والجزالة الى حيث لا تقبل المعارضة وهذا ايضا مشعر بالقوة والاحكام ورابعها ان العلوم الدينية اما نظرية واما عملية اما النظرية فهي معرفة الاله ومعرفة الملائكة والكتب والرسل واليوم الاخر وهذا الكتاب مشتمل على شرايف هذه العلوم ولطايفها واما العملية فهي اما ان تكون عبارة عن تهذيب الاعمال الظاهرة وهو الفقه او عن تهذيب الاحوال الباطنة وهو علم التصفية ورياضة النفس ولا نجد كتابا يساوي هذا الكتاب في هذه المطالب فثبت ان هذا الكتاب مشتمل على اشرف المطالب الروحانية واعلى المباحث الالهية فكان كتابا محكما غير قابل للنقض والهدم وتمام الكلام في تفسير المحكم ذكرناه في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات **المسألة الثالثة** في قوله فصلت وجوه الاول ان هذا الكتاب فصل كما تفصل القلايد بالفوايد الروحانية وهي دلايل التوحيد والنبوة والاحكام والمواعظ والقصص والثاني انها جعلت فصولا سورة سورة واية اية الثالث فصلت بمعنى انها فرقت في التنزيل وما نزلت جملة واحدة ونظيره قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ايات والمعنى مجي هذه الايات متفرقة متعاقبة الرابع فصل فيها ما يحتاج اليه العباد اي جعلت مبينة ملخصة الخامس جعلت فصولا حلالا وحراما وامثالا وترغيبا وترهيبا ومواعظ وامرا ونهيا لكل معنى منها فصل قد افرد به غير مختلط بغيره حتى يسهل به كل واحد منها وتحصل الوقوف على كل باب واحد منها على الوجه الاكمل **المسألة الرابعة** معنى ثم في قوله ثم فصلت ليس للتراخي في الوقت الذي لكن في الحال كما تقول هي محكمة احسن الاحكام ثم مفصلة احسن التفصيل وفلان كريم الاصل ثم كريم الفعل **المسألة الخامسة** قال صاحب الكشاف قرئ احكمت اياته اي احكمتها انا ثم فصلتها وعن عكرمة والضحاك ثم فصلت اي فرقت بين الحق والباطل **المسألة السادسة** احتج الجبائي بهذه الاية على ان القران محدث مخلوق من ثلثة اوجه الاول قال المحكم هو الذي اتقنه فاعله ولولا ان الله تعالى يحدث هذا القران والا لم يصح ذلك لان الاحكام لا يكون الا في الافعال ولا يجوز ان يقال كان موجودا غير محكم ثم جعله الله محكما لان هذا يقتضي في بعضه الذي جعل محكما ان يكون محدثا ولم يقل احد بان القران بعضه قديم وبعضه محدث الثاني قوله ثم فصلت فانه يدل على انه حصل فيه انفصال وافتراق ويدل على ان ذلك الانفصال والافتراق انما حصل بجعل جاعل وتكوين مكون وذلك ايضا يدل على المطلوب الثالث قوله من لدن حكيم خبير والمراد من عنده والقديم لا يجوز ان يقال انه حصل من عند قديم اخر لانهما لو كانا قديمين لم يكن القول بان احدهما حصل من عند الاخر اولى من العكس اجاب اصحابنا بان هذه النعوت عايدة الى هذه الحروف والاصوات ونحن معترفون بانها محدثة مخلوقة انما الذي ندعي قدمه امر اخر سوى هذه الحروف والاصوات **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف قوله من لدن حكيم خبير يحتمل وجوها الاول ان يكون قوله كتاب خبرا واحكمت صفة لهذا الخبر وقوله من لدن حكيم خبير صفة ثانية والتقدير الر كتاب من حكيم خبير الثالث ان يكون ذلك صلة لقوله احكمت وفصلت اي احكمت وفصلت من لدن حكيم خبير وعلى هذا التقدير قد حصل اول هذه الاية وبين اخرها مناسبة لطيفة كانه يقول احكمت اياته من لدن حكيم وفصلت من لدن خبير عالم بكيفيات الامور

قوله تعالى الا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير

اعلم ان في الاية مسايل **المسألة الاولى** في قوله الا تعبدوا الا الله وجوها الاول ان يكون مفعولا له والتقدير كتاب احكمت اياته ثم فصلت لاجل ان لا تعبدوا الا الله واقول هذا التاويل يدل على انه لا مقصود من هذا الكتاب الشريف الا هذا الحرف الواحد فكل من صرف عمره الى سائر المطالب فقد خاب وخسر الثاني ان يكون منقطعا لان في تفصيل الايات معنى القول والحمل على هذا اولى لان قوله وان استغفروا معطوف على قوله ان لا تعبدوا ويجب ان يكون معناه اي لا تعبدوا وليكون الامر معطوفا على النهي فان كونه بمعنى لان لا تعبدوا يمنع عطف الامر عليه الثالث ان يكون التقدير الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير لتامر الناس ان لا تعبدوا الا الله وتقول لهم اني لكم منه نذير وبشير **المسألة الثانية** اعلم ان هذه الاية مشتملة على التكليف باشيا مترتبة فالاول انه تعالى امر ان لا تعبدوا الا الله واذا قلنا الا تستثنا من النفي اثبات كان معنى هذا الكلام النهي عن عبادة غير الله والامر بعبادة الله وذلك هو الحق لانا بينا ان ما سوى الله فهو محدث مخلوق مربوب وانما حصل بتكوين الله تعالى وايجاده والعبادة عبارة عن اظهار الخضوع

بين م

والخشوع

والخشوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك لا يليق الا بالخالق المدبر الرحيم المحسن فثبت ان عبادة غير الله تعالى منكر واعلم ان عبادة الله تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لان من لا يعرف فانه يمتنع عبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ثم انه اتبعه بالدلايل الدالة على وجود الصانع وهو قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم وانما حسن ذلك لان الامر بالعبادة متضمن الامر بتحصيل المعرفة فلا جرم ذكر ما يدل على تحصيل المعرفة ثم قال انني لكم منه نذير وبشير وفيه مباحث البحث الاول ان الضمير في قوله منه عايد الى الحكيم الخبير والمعنى انني لكم نذير وبشير من جهته البحث الثاني ان قوله لا تعبدوا الا الله مشتمل على المنع من عبادة غير الله وعلى الترغيب في عبادة الله فهو عليه السلم نذير على الاول بالحاق العذاب الشديد بمن اتى بها وبشير على الثاني بالحاق الثواب لمن اتى به واعلم انه عليه السلم ما بعث الا لهذين الامرين وهو الانذار على فعل ما لا ينبغي والبشارة على فعل ما ينبغي المرتبة الثانية من الامور المذكورة في هذه الاية قوله وان استغفروا ربكم والمرتبة الثالثة قوله ثم توبوا اليه واختلفوا في بيان الفرق بين هاتين المرتبتين على وجوه الاول ان معنى قوله وان استغفروا اطلبوا من ربكم المغفرة لذنوبكم ثم بين الشي الذي يطلب به ذلك وهو التوبة فقال ثم توبوا اليه لان الداعي الى التوبة والمحرك عليه هو الاستغفار الذي هو عبارة عن طلب المغفرة وهذا يدل على انه لا سبيل الى طلب المغفرة من عند الله الا باظهار التوبة والامر في الحقيقة كذلك لان المذنب معرض عن طريق الحق والمعرض عن التمادي في التباعد ما لم يرجع عن ذلك الاعراض لا يمكنه التوجه الى المقصود بالذات فالمقصود بالذات هو التوجه الى المطلوب الا ان ذلك لا يمكن الا بالاعراض عما يضاده فثبت ان الاستغفار مطلوب بالذات وان التوبة مطلوبة لكونها من متممات الاستغفار وما كان اخرا في الحصول كان اولا في الطلب فلهذا السبب قدم ذكر الاستغفار على التوبة الوجه الثاني في فايدة هذا الترتيب المراد استغفروا من سالف الذنوب ثم توبوا من انف الذنوب الثالث وان استغفروا من الشرك والمعاصي ثم توبوا من الاعمال الباطلة الرابع الاستغفار طلب من الله تعالى لازالة ما لا ينبغي والتوبة سعي من الانسان في ازالة ما لا ينبغي فقدم الاستغفار ليدل على ان المومن يجب عليه ان لا يطلب الشي الا من مولاه فانه هو الذي يقدر على تحصيله ثم بعد الاستغفار ذكر التوبة لانها عمل ياتي به الانسان ويتوسل به الى دفع المكروه والاستعانة بفضل الله تعالى مقدم على الاستعانة بسعي النفس واعلم انه تعالى لما ذكر هذه المراتب الثلثة ذكر بعدها ما يترتب عليها من الاثار النافعة والنتايج المطلوبة ومن المعلوم ان المطالب محصورة في نوعين لانها اما ان يكون حصولها في الدنيا او في الاخرة اما المنافع الدنيوية فهي المراد من قوله يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى وهذا يدل على ان المقبل على عبادة الله تعالى والمشتغل بها يبقى في الدنيا منتظم الحال مرفه البال وفي الاية سؤالات السؤال الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الدنيا سجن المومن وجنة الكافر وقال ايضا خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وقال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فهذه النصوص دالة على ان نصيب المشتغل بالطاعات في الدنيا هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الاية ان نصيب المشتغل بالطاعات هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الاية ان نصيب المشتغل بالطاعات في الدنيا هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الاية ان نصيب المشتغل بالطاعات هو في الدنيا هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الاية الراحة في الدنيا فكيف الجمع بينهما والجواب من وجوه الاول المراد منه انه تعالى لا يعذبهم بعذاب الاستيصال كما استاصل اهل القرى الذين كفروا الثاني انه تعالى يوصل اليه الرزق كيف كان والبه الاشارة بقوله تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك الثالث وهو الاقوى عندي ان يقال ان المشتغل بعبادة الله وبمحبة الله مشتغل بحب شي يمتنع تغيره وزواله وفناؤه فكل من كان امعانه في ذلك الطريق اكثر وتوغله فيه اتم كان انقطاعه عن الخلق اتم واكمل وكلما كان الكمال في هذا الباب اكثر كان الابتهاج والسرور اكمل لانه امن من تغير مطلوبه وامن من زوال محبوبه فاما من كان مشتغلا بحب غير الله كان ابدا في الم الخوف من فوات المحبوب وزواله وكان عيشه منغصا وقلبه مضطربا ولذلك قال تعالى في صفة المشتغلين بخدمته فلنحيينه حيوة طيبة السؤال الثاني هل يدل قوله الى اجل مسمى على ان للعبد اجلين وانه يقع في ذلك التقديم والتاخير والجواب لا ومعنى الاية انه تعالى حكم بان هذا العبد لو اشتغل بالعبادة لكان اجله في الوقت الفلاني ولو اعرض عنها لكان اجله في وقت اخر لكنه تعالى عالم بانه تعالى هل يشتغل بالعبادة اولا فلا جرم كان عالما بان اجله ليس الا في ذلك الوقت المعين فثبت ان لكل انسان اجل واحد فقط السؤال الثالث لم سمى منافع الدنيا بالمتاع والجواب لاجل التنبيه على حقارتها وقلتها ونبه على كونها منقضية بقوله الى اجل مسمى فصارت هذه الاية دالة على كونها حقيرة خسيسة منقضية ثم لما بين تعالى ذلك قال ويوت كل ذي فضل فضله والمراد منه السعادات الاخروية وفيها لطايف وفوايد الفايدة الاولى ان قوله ويوت كل ذي فضل فضله معناه ويوت كل ذي فضل موجب فضله ومعلوله والامر كذلك لان الانسان اذا كان في نهاية البعد عن الاشتغال بغير الله تعالى وكان في غاية الرغبة في تحصيل انوار معرفة الله تعالى تصير قلبه فصا لنقش الملكوت ومراة يتجلى فيها قدس اللاهوت

ل

الا ان العلائق الجسدانية والظلمانية تكدر تلك الانوار الروحانية فاذا زال هذا العائق اشرقت تلك الانوار وتلالات تلك الاضواء وزالت تلك الظلمات وتوالت موجبات السعادات فهذا هو المراد من قوله ويؤت كل ذي فضل فضله الفائدة الثانية ان هذا تنبيه على ان مراتب السعادات في الاخرة مختلفة وذلك لانها مقدرة بمقدار الدرجات الحاصلة في الدنيا فلما كان الاعراض عن غير الحق والاقبال على عبودية الحق درجات غير متناهية فكذلك مراتب السعادات الاخروية غير متناهية فلهذا السبب قال ويؤت كل ذي فضل فضله الفائدة الثالثة انه تعالى قال في منافع الدنيا يمتعكم متاعا حسنا وقال في سعادات الاخرة ويؤت كل ذي فضل فضله وذلك يدل على ان جميع خيرات الدنيا والاخرة ليس الا منه وليس الا بايجاده وتكوينه واعطائه وجوده وكان الشيخ الامام الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب واكثر الناس عقولهم ضعيفة فاشتغال عقولهم بهذه الوسايط يصدهم عن مشاهدة ان الكل منه واما الذين توغلوا في المعارف الالهية وخاضوا في بحار انوار الحقيقة علموا ان ما سواه ممكن لذاته موجود بايجاده فانقطع نظرهم عما سواه وعلموا انه سبحانه هو الضار النافع والمعطي والمانع ثم انه تعالى لما بين هذه الاحوال قال فان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير والامر كذلك لان من اشتغل بعبادة غير الله صار في الدنيا اعمى ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا والذي يبين ذلك ان من اقبل على طلب الدنيا ولذاتها وطيباتها وسعاداتها قوي حبه لها ومال طبعه اليها وعظمت رغبته فيها فاذا مات بقي معه ذلك الحب الشديد والميل التام وصار عاجزا عن الوصول الى محبوبه فحينئذ يعظم البلاء ويتكامل الشقاء فهذا القدر معلوم عندنا من عذاب ذلك اليوم واما تفاصيل تلك الاحوال فهي غائبة عنا ما دمنا في هذه الحيوة الدنيوية ثم بين انه لا بد من الرجوع الى الله تعالى بقوله الى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير واعلم ان قوله الى الله مرجعكم فيه دقيقة وهي ان هذا اللفظ يفيد الحصر يعني ان مرجعنا الى الله لا الى غيره فيدل على هذا انه لا مدبر ولا متصرف هناك الا هو والامر كذلك ايضا في هذه الحيوة الدنيوية الا ان اقواما اشتغلوا بالنظر الى الوسايط فعجزوا عن الوصول الى مسبب الاسباب فظنوا انهم في دار الدنيا قادرون على شيء واما في الدار الاخرة فهذا الخيال الفاسد زايل ايضا فلهذا المعنى بين الحصر وقال الى الله مرجعكم ثم قال وهو على كل شيء قدير واقول ان هذا تهديد عظيم من بعض الوجوه وبشارة عظيمة من سائر الوجوه اما انه تهديد عظيم فلان قوله الى الله مرجعكم يدل على انه ليس مرجعنا الا اليه وقوله وهو على كل شيء قدير يدل على انه قادر على جميع المقدورات لا دافع لقضائه ولا مانع لمشيته والرجوع الى الحاكم الموصوف بهذه الصفة مع العيوب الكثيرة والذنوب العظيمة مشكل واما انه بشارة عظيمة فلان ذلك دال على قدرة غالبة وجلالة عظيمة لهذا الحاكم وعلى ضعف تام وعجز عظيم لهذا العبد والملك القادر العالي اذا راى عاجزا مشرفا على الهلاك فانه يخلصه من الهلاك ومنه المثل المشهور ملكت فاسجح يقول مصنف هذا الكتاب قد افنيت عمري في خدمة العلم ومطالعة الكتب ولا رجاء لي في شيء الا اني في غاية الذلة والقصور والكريم اذا قدر عفا فاسالك يا اكرم الاكرمين وارحم الراحمين وساتر عيوب المعيوبين ومجيب دعوة المضطرين ان تفيض سجال رحمتك على ولدي وفلذة كبدي وان تخصني بالفضل والتجاوز والجود والكرم

قوله تعالى الا انهم يثنون صدورهم الاية

اعلم انه تعالى لما قال وان تولوا يعني عن عبادته وطاعته فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير بين ان التولي عن ذلك باطنا كالتولي عنه ظاهرا فقال الا انهم يثنون صدورهم يعني الكفار من قوم يثنون صدورهم ليستخفوا منه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء سببين الاول يثنون صدورهم يقال ثنيت الشيء اذا عطفته وطويته وفي الاية وجهان الاول روي ان طايفة من المشركين قالوا اذا اغلقنا ابوابنا وارخينا ستورنا واستغشينا ثيابنا وثنينا صدورنا على عداوة محمد كيف يعلم بنا وعلى هذا التقدير كان قوله يثنون صدورهم كناية عن النفاق فكانه قيل يضمرون خلاف ما يظهرون ليستخفوا من الله ثم نبه بقوله الا حين يستغشون ثيابهم على انهم يستخفون منه حين يستغشون ثيابهم الوجه الثاني روي ان بعض الكفار كان اذا مر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنى صدره وولاه ظهره واستغشى ثيابه والتقدير كانه قيل انهم ينصرفون عنه ليستخفوا منه حين يستغشون ثيابهم كيلا يسمعوا كلام الله وما يتلوا من القران وليقولوا في انفسهم ما يشتهون من الطعن والثلب وقوله الا للتنبيه اولا على انهم ينصرفون عنه ليستخفوا منه ثم كرر التنبيه عقيب ذكر الاستخفاء لينبه على وقت استخفائهم وهو حين يستغشون ثيابهم كانه قيل الا انهم ينصرفون عنه ليستخفوا من الله الا انهم يستخفون حين يستغشون ثيابهم ثم ذكر انه لا فايدة لهم في استخفائهم بقوله يعلم ما يسرون وما يعلنون

قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الاية

اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى انه يعلم ما يسرون وما يعلنون اردفه بما يدل على كونه عالما بجميع المعلومات فذكر ان رزق كل حيوان انما يصل اليه من الله تعالى فلو لم يكن عالما بجميع المعلومات لما حصلت تلك المهمات وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هاء التانيث واطلق على كل حيوان ذي روح ذكر

كان

كان او انثى الا انه بحسب عرف العرب اختص بالفرس والمراد بهذا اللفظ في هذه الاية الموضع الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق عليه بين المفسرين ولا شك ان اقسام الحيوانات وانواعها كثيرة وهي الاجناس التي تكون في البر والبحر والجبال والله يحصيها دون غيره وهو تعالى عالم بكيفية طبايعها واعضائها واحوالها واغذيتها وسمومها ومساكنها وما يوافقها وما يخالفها فالاله المدبر لاطباق السموات والارض وطبايع الحيوان والنبات كيف لا يكون عالما باحوالها روي ان موسى عليه السلام عند نزول الوحي عليه تعلق قلبه باحوال اهله فامره الله تعالى ان يضرب بعصاه على صخرة فانشقت وخرجت منها صخرة ثانية ثم ضرب بعصاه عليها فانشقت وخرجت صخرة ثالثة ثم ضربها بعصاه فانشقت فخرجت منها دودة كالذرة وفي فمها شيء يجري مجرى الغذاء لها ورفع الله الحجاب عن سمع موسى عليه السلام فسمع ان الدودة كانت تقول سبحان من يراني ويسمع كلامي ويعرف مكاني ويذكرني ولا ينساني **المسئلة الثانية** تعلق بعضهم على انه لا يجب على الله تعالى شيء بهذه الاية وقال ان كلمة على للوجوب وهذا يدل على ان ايصال الرزق الى الدابة واجب على الله تعالى وجوابه انه واجب بحسب الوعد والفضل والاحسان **المسئلة الثالثة** تعلق اصحابنا بهذه الاية في اثبات ان الرزق قد يكون حراما قالوا لانه ثبت ان ايصال الرزق الى كل حيوان واجب على الله بحسب الوعد او بحسب الاستحقاق والله تعالى لا يخل بالواجب ثم قد نرى انسانا لا ياكل من الحلال طول عمره فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما اوصل رزقه اليه فيكون تعالى قد اخل بالواجب وذلك محال فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا واما قوله ويعلم مستقرها ومستودعها فالمستقر هو مكانه من الارض والمستودع حيث كان مودعا قبل الاستقرار من صلب او رحم او بيضة وقال الفراء مستقرها حيث تاوي اليه ليلا او نهارا ومستودعها موضعها الذي تموت فيه وقد مضى استقصاء المستقر والمستودع في الانعام ثم قال كل في كتاب مبين قال الزجاج المعنى ان ذلك ثابت في علم الله تعالى ومنهم من قال في اللوح المحفوظ وقد ذكرنا فايدة ذلك في قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب

قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء الاية

واعلم انه لما اثبت بالدليل المتقدم كونه عالما بالمعلومات اثبت بهذا الدليل كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وفي الحقيقة فكل واحد من هذين الدليلين يدل على كمال علم الله تعالى وعلى كمال قدرته واعلم ان قوله وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام قد مضى تفسيره في سورة يونس على سبيل الاستقصاء بقي ههنا ان نذكر تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء قال كعب خلق الله تعالى ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء قال ابو بكر الاصم ومعنى قوله وكان عرشه على الماء كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالاخر وكيف كانت الواقعة فذلك يدل على ان العرش والماء كانا قبل السماء والارض قالت المعتزلة وفي الاية دلالة على وجود الملايكة قبل خلقهما لانه لا يجوز ان يخلق ذلك ولا احد ينتفع بالعرش والماء الا انه تعالى لما خلقهما فاما ان يكون قد خلقهما لمنفعة او لا لمنفعة والثاني عبث فبقي الاول وهو انه خلقهما لمنفعة وتلك المنفعة اما ان تكون عايدة الى الله تعالى وهو محال لكونه متعاليا عن النفع والضرر او الى الغير فوجب كون ذلك الغير حيا لان غير الحي لا ينتفع وكل من قال بذلك قال ذلك الحي كان من جنس الملايكة واما ابو مسلم الاصفهاني فقال معنى قوله وكان عرشه على الماء اي بناؤه السموات كان على الماء وقد مضى تقرير ذلك في سورة يونس وبين انه تعالى اذا بنى السموات على الماء كانت اعجب وابدع فان البناء الضعيف اذا لم يؤسس على ارض صلبة لم يثبت فكيف بهذا الامر العظيم اذا بسط على الماء وههنا سؤالات السؤال الاول ما الفايدة في ذكر ان عرشه كان على الماء قبل خلقه للسموات والارض والجواب فيه دلالة على كمال القدرة من وجوه الاول ان العرش مع كونه اعظم من السموات والارض كان على الماء فلولا انه تعالى قادر على امساك الثقيل بغير عمد لما صح ذلك الثاني انه تعالى امسك الماء لا على قرار والا لزم ان يكون اجسام العالم غير متناهية وذلك ايضا يدل على ما ذكرناه والثالث ان العرش الذي هو اعظم المخلوقات قد امسكه الله تعالى فوق سبع سموات من غير دعامة تحته ولا علاقة فوقه وذلك ايضا يدل على ما ذكرناه السؤال الثاني هل يصح ما روي انه قيل يا رسول الله اين كان ربنا قبل خلق السموات والارض فقال في عماء فوقه هواء وتحته هواء والجواب ان هذه الرواية ضعيفة والاولى ان يكون الخبر المشهور اولى بالقبول وهو قوله عليه السلم كان الله ولا شيء معه ثم كان عرشه على الماء السؤال الثالث اللام في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا يقتضي انه تعالى خلق هذا العالم الكبير لمصلحة المكلفين وقد قال بهذا القول طايفة من العقلاء ولكل طايفة فيه وجه اخر سوى الوجه الذي قالته الاخرى وشرح تلك المقالات لا يليق بهذا الكتاب والذين قالوا ان افعاله تعالى واحكامه غير معللة بالمصالح قالوا لام التعليل وردت على ظاهر الامر ومعناه انه تعالى فعل فعلا لو كان يفعله من يجوز عليه رعاية المصالح لما فعله الا لهذا الغرض **السؤال الرابع** الابتلاء انما يصح على الجاهل بعواقب الامور وذلك عليه محال فكيف يعقل حصول معنى الابتلاء في حقه والجواب ان هذا الكلام على سبيل الاستعارة وقد ذكرناه في تفسير قوله تعالى في اول سورة البقرة لعلكم تتقون واعلم انه تعالى لما بين انه انما خلق هذا العالم لاجل ابتلاء المكلفين وامتحانهم

فهذا يوجب القطع بحصول الحشر والنشر لان الابتلاء والامتحان يوجب تخصيص المحسن بالرحمة والثواب وتخصيص المسيء بالعقاب وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بالمعاد والقيامة فعند هذا خاطب محمدا عليه السلم وقال ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ومعناه انهم يستنكرون هذا الكلام ويحكمون بفساد القول بالبعث فان قيل الذي يمكن وصفه بانه سحر ما يكون فعلا مخصوصا فكيف يمكن وصف هذا القول بانه سحر قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال القفال معناه ان هذا القول خديعة منكم وضعتموها لمنع الناس عن لذات الدنيا واحرازا لهم الى الانقياد لكم والدخول تحت طاعتكم الثاني ان معنى قولهم ان هذا الا سحر مبين هو ان السحر امر باطل قال تعالى حاكيا عن موسى عليه السلم ما جئتم به السحر ان الله سيبطله فقوله ان هذا الا سحر مبين اي باطل مبين الثالث ان القران هو الحاكم بحصول البعث فطعنوا في القران بكونه سحرا لان الطعن في الاصل يفيد الطعن في الفرع الرابع قرا حمزة والكسائي ان هذا الا ساحر يريدون ان الرسول عليه السلم والساحر كذاب مبطل

قوله تعالى ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه الى يوم ياتيهم

اعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم يكذبون الرسول عليه السلام بقولهم ان هذا الا سحر مبين حكى عنهم في هذه الاية نوعا اخر من اباطيلهم وهو انه متى تاخر عنهم العذاب الذي توعدهم به الرسول اخذوا في الاستهزاء ويقولون ما السبب الذي حبسه عنا فاجاب الله تعالى عنه بانه اذا جاء الوقت الذي عينه الله لنزول ذلك العذاب لم ينصرف ذلك العذاب عنهم واحاط بهم ذلك العذاب الذي كانوا يستهزؤن به وفي الاية سؤالات السؤال الاول المراد من العذاب هو عذاب الدنيا او عذاب الاخرة والجواب للمفسرين فيه وجوه الاول قال الحسن معنى حكم الله تعالى في هذه الاية انه لا يعذب احدا منهم بعذاب الاستئصال واخر ذلك العذاب الى القيامة فلما اخر الله عنهم ذلك العذاب قالوا على سبيل الاستهزاء ما الذي حبسه عنا والثاني ان المراد الامر بالجهاد وما نزل بهم يوم بدر وعلى هذا الوجه تاولوا قوله وحاق بهم اي نزل بهم هذا العذاب يوم بدر السؤال الثاني ما المراد بقوله الى امة معدودة الجواب من وجهين الاول ان الاصل في الامة هم الناس والفرقة فاذا قلت جاءني امة من الناس فالمراد طائفة مجتمعة قال تعالى وجد عليه امة من الناس يسقون وقوله تعالى وادكر بعد امة اي بعد انقضاء امة وفنائها فكذا ههنا قوله ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة اي الى حين تنقضي امة من الناس انقرضت بعد هذا الوعيد بالقول لقالوا ما الذي يحبسه وقد انقرض من الناس الذين كانوا متوعدين بهذا الوعيد وتسمية الحين باسم ما يحصل فيه كقولهم كنت عند فلان صلاة العصر اي في ذلك الحين الثاني ان اشتقاق الامة من الام وهو القصد كانه يعني الوقت المقصود بايقاع هذا الموعود فيه السؤال الثالث لم قال تعالى وحاق على لفظ الماضي مع ان ذلك لم يقع والجواب قد مر في هذا الكتاب ايات كثيرة من هذا الجنس والضابط فيها انه تعالى يعبر عن احوال القيامة بلفظ الماضي مبالغة في التاكيد والتقرير

قوله تعالى ~~ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة~~ ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور

واعلم انه تعالى لما ذكر ان عذاب اولئك الكفار وان تاخر الا انه لا بد وان يحيق بهم ذكر بعده ما يدل على كفرهم وعلى كونهم مستحقين لذلك العذاب فقال ولئن اذقنا الانسان وفيه مسائل

المسألة الاولى لفظ الانسان في هذه الاية فيه قولان الاول ان المراد منه مطلق الانسان ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى استثنى منه قوله الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج عن الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان الانسان المذكور في هذه الاية دخل فيه المؤمن والكافر وذلك يدل على ما قلناه الثاني ان هذه الاية موافقة على هذا التقدير لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وموافقة ايضا لقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الثالث ان مزاج الانسان مجبول على الضعف والعجز قال ابن جريج في تفسير هذه الاية يا ابن ادم اذا كانت بك نعمة من الله فانت كفور واذا نزعت منك فيؤس قنوط والقول الثاني ان المراد منه الكافر ويدل عليه وجوه الاول ان الاصل في المفرد المحلى بالالف واللام ان يحمل على المعهود السابق لولا المانع وههنا لا مانع فوجب حمله عليه والمعهود السابق هو الكافر المذكور في الاية المتقدمة الثاني ان الصفات المذكورة للانسان في هذه الاية لا تليق الا بالكافر لانه تعالى وصفه بكونه يؤسا وذلك من صفات الكافر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ووصفه ايضا بكونه كفورا وهو تصريح بالكفر ووصفه ايضا بانه عند وجدان الراحة يقول ذهب السيئات عني وذلك جراءة على الله تعالى ووصفه ايضا بكونه فرحا والله لا يحب الفرحين ووصفه ايضا بكونه فخورا وذلك ليس من صفات اهل الدين ثم قال الناصرون لهذا القول وجب ان يحمل الاستثناء المذكور في هذه الاية على الاستثناء المنقطع حتى لا يلزمنا هذه المحذورات

المسألة الثانية لفظ الاذاقة والذوق يفيد اقل ما يوجد به الطعم فكان المراد ان الانسان بوجدان اقل القليل من الخيرات العاجلة يقع في التمرد والطغيان وبادراك اقل القليل من المحنة والبلية يقع في الياس والقنوط

والكفران فالدنيا في نفسها قليلة والحاصل منها للانسان الواحد قليل والاذاقة من ذلك المقدار قليل ثم انه في سرعة الزوال تشبه احلام النائمين وخيالات الموسوسين فهذه الاذاقة قليل من قليل ومع ذلك فان الانسان لا طاقة له بتحملها ولا صبر له على الاتيان بالطريق الحسن معها واما النعماء فقال الواحدي انها انعام يظهر اثره على صاحبها والضراء مضرة يظهر اثرها على صاحبها لانها اخرجت مخرج الاحوال الظاهرة نحو حمراء وعوراء وهذا هو الفرق بين النعمة والنعماء والمضرة والضراء

المسألة الثالثة اعلم ان احوال الدنيا غير باقية بل هي ابدا في التغير والزوال والتحول والانتقال الا ان الضابط فيها انه اما ان يتحول من النعمة الى المحنة ومن اللذات الى الافات واما ان يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل من المكروه الى المحبوب ومن المحرمات الى الطيبات اما القسم الاول فهو المراد من قوله ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور وحاصل الكلام انه تعالى حكم على هؤلاء الانسان بانه يؤس كفور وتقريره انه حال زوال تلك النعمة يصير يؤسا وذلك لان الكافر يعتقد ان السبب في حصول تلك النعمة سبب اتفاقي وانه يستبعد حدوث ذلك الاتفاق مرة اخرى فلا جرم يستبعد عود تلك النعمة فيقع في الياس واما المسلم الذي يعتقد ان تلك النعمة انما حصلت من جود الله تعالى وفضله واحسانه فانه لا يحصل له الياس بل يقول لعله تعالى يردها الي بعد ذلك احسن واكمل وافضل مما كانت واما حال ما كانت تلك النعمة حاصلة فانه يكون كفورا لانه لما اعتقد ان حصولها انما كان على سبيل الاتفاق او بسبب ان الانسان حصلها بسبب جده وجهده فحينئذ لا يشتغل بشكر الله تعالى على تلك النعمة والحاصل ان الكافر يكون عند زوال تلك النعمة يؤسا وعند حصولها يكون كفورا واما القسم الثاني وهو ان ينتقل الانسان من المكروه الى المحبوب ومن المحنة الى النعمة فههنا الكافر يكون فرحا فخورا اما قوة الفرح فلان منتهى طمع الكافر هو الفوز بهذه السعادات البدنية وهو منكر السعادات الاخروية الروحانية فاذا وجد الدنيا فكانه فاز بغاية السعادات فلا جرم يعظم فرحه بها واما كونه فخورا فلانه لما كان الفوز بذلك المطلوب نهاية السعادة والفائز باكمل درجات السعادات يكون في نهاية السعادة لا جرم يفتخر به فحاصل الكلام انه تعالى بين ان الكافر عند البلاء لا يكون من الصابرين وعند الفوز بالنعماء لا يكون من الشاكرين ثم لما قرر ذلك قال الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والمراد منه ضد ما تقدم فقوله الا الذين صبروا والمراد منه ان يكون عند البلاء من الصابرين وقوله وعملوا الصالحات المراد منه ان يكون عند الراحة والخير من الشاكرين ثم بين حالهم فقال اولئك لهم مغفرة واجر كبير فجمع لهم بين هذين المطلوبين احدهما زوال العقاب والخلاص منه وهو المراد من قوله لهم مغفرة والثاني الفوز بالثواب وهو المراد من قوله واجر كبير ومن وقف على هذا التفصيل الذي ذكرناه علم ان هذا الكتاب الكريم كما انه معجز بحسب الفاظه فهو معجز بحسب معانيه

قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك ان يقولوا لولا انزل عليه كنز او جاء معه ملك انما انت نذير والله على كل شيء وكيل

اعلم ان هذا نوع اخر من كلمات الكفار والله تعالى بين ان قلب الرسول عليه السلم ضاق بسببها ثم انه تعالى قواه وايده بالاكرام والتاييد وفيه مسائل

المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان رؤساء مكة قالوا يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهبا ان كنت رسولا وقال اخرون ائتنا بالملائكة يشهدوا بنبوتك فقال لا اقدر على ذلك فنزلت هذه الاية واختلفوا في المراد بقوله تارك بعض ما يوحى اليك قال ابن عباس قال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم ائتنا بكتاب ليس فيه شتم الهتنا حتى نتبعك ونؤمن بك وقال الحسن طلبوا منه ان يترك ذكر ان الساعة اتية وقال بعضهم المراد نسبتهم الى الجهل والتقليد والاصرار على الباطل والله اعلم

المسألة الثانية اجمع المسلمون على انه لا يجوز على الرسول عليه السلام ان يخون في الوحي والتنزيل وان يترك بعض ما يوحى اليه لان تجويزه يؤدي الى الشك في كل الشرائع والتكاليف وذلك يقدح في النبوة وايضا فالمقصود من الرسالة تبليغ تكاليف الله تعالى واحكامه فاذا لم تحصل هذه الفائدة فقد خرجت الرسالة عن ان تفيد فائدتها المطلوبة منها واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من قوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك شيئا اخر سوى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وللناس فيه وجوه الاول لا يمتنع ان يكون في معلوم الله تعالى انه انما يترك التقصير في اداء الوحي والتنزيل بسبب انه يرد عليه من الله تعالى امثال هذه التهديدات البليغة الثاني انهم كانوا لا يعتقدون بالقران ويتهاونون به فكان يضيق صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يلقي اليهم ما لا يقبلونه ويضحكون منه فهيجه الله تعالى لاداء الرسالة وترك المبالاة بكلماتهم الفاسدة وترك الالتفات الى استهزائهم والغرض منه التنبيه على انه ان ادى ذلك الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم وان لم يؤد ذلك الوحي اليهم وقع في ترك وحي الله تعالى وفي ايقاع الخيانة فيه واذا لا بد من تحمل احد الضررين فتحمل سفاهتهم اسهل من تحمل الخيانة في وحي الله تعالى والغرض من ذكر هذا الكلام التنبيه على هذه الدقيقة

لان الانسان اذا علم ان كل واحد من طرفي الفعل والترك مشتمل على ضرر عظيم ثم علم ان الضرر الناشي من جانب الترك اعظم واقوى سهل عليه ذلك الفعل وخف فالمقصود من ذكر هذا الكلام ما ذكرنا فان قيل قوله فلعلك كلمة شك فما الفائدة فيه قلنا المراد منها الزجر والعرب تقول للرجل اذا ارادوا ابعاده عن امر لعلك تقدر ان تفعل كذا مع انه لا شك فيه ويقول لولده لعلك تقصر فيما امرتك به ويريد توكيد الامر فمعناه لا تترك اما قوله وضائق به صدرك فالضائق بمعنى الضيق قال الواحدي والفرق بينهما ان الضائق يكون بضيق عارض غير لازم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان افسح الناس صدرا ومثله قولك زيد سيد وجواد يريد السيادة والجود الثابتين المستقرين فاذا اردت الحدوث قلت سائد وجائد اما قوله تعالى ان يقولوا لولا انزل عليه كنز فالمعنى ضائق به صدرك لاجل ان يقولوا لولا انزل عليه كنز فان قيل الكنز كيف ينزل قلنا المراد ما يكنز وجرت العادة انه يسمى المال الكثير بهذا الاسم فكان القوم قالوا ان كنت صادقا في انك رسول الاله الذي تصفه بالقدرة على كل شي وانك عزيز عنده فهلا انزل عليك ما تستغني به وتغني احبابك عن الكد والعنا وتستعين به على مهماتك وتعين انصارك فان كنت صادقا فهلا انزل الله معك ملكا يشهد لك على صدق قولك ويعينك على تحصيل مقصودك فتزول الشبهة في امرك فلما لم يفعل الهك ذلك فانت غير صادق فبين تعالى انه رسول ينذر بالعقاب ويبشر بالثواب ولا قدرة له على ايجاد هذه الاشيا والذي ارسله هو القادر على ذلك ان شا فعل وان شا لم يفعل ولا اعتراض لاحد عليه في فعله وفي حكمه ومعنى وكيل حفيظ اي يحفظ عليهم اعمالهم اي يجازيهم بها ونظير هذه الاية قوله تعالى تبارك الذي ان شا جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار ويجعل لك قصورا وقوله وقالوا لن نؤمن لك الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا

قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات اعلم ان القوم لما طلبوا منه المعجز قال معجزي هذا القران ولما حصل المعجز الواحد كان طلب الزيادة تعنتا وجهلا ثم قرر كونه معجزا بان تحداهم بالمعارضة وتقرير هذا الكلام بالاستقصاء قد تقدم في سورة البقرة وفي سورة يونس وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** الضمير في قوله افتريه عايد الى ما سبق في قوله يوحى اليك اي ان هذا الذي يوحي اليك مفترى فقال لهم حتى يأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله مثله بمعنى امثاله حملا على كل واحد من تلك السور ولا يبعد ايضا ان يكون المراد هو المجموع لان مجموع السور العشر شي واحد **المسئلة الثانية** قال ابن عباس هذه السورة التي وقع بها هذا التحدي معينة وهي سورة البقرة وال عمران والنسا والمايدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة ويونس وهود فقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات اشارة الى السور المتقدمة على هذه السورة معها وهذا فيه اشكال لان هذه السورة مكية وبعض السور المتقدمة على هذه السورة مدنية فكيف يمكن ان يكون المراد من هذه العشرة السور ما نزلت عند هذا الكلام فالاولى ان يقال التحدي وقع بمطلق السور التي يظهر فيها قوة تركيب الكلام وتاليفه واعلم ان التحدي بعشر سور لابد وان يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة وهو مثل ان يقول الرجل لغيره اكتب عشرة اسطر مثل ما اكتب فاذا ظهر عجزه عنه قال قد اقتصرت منك على سطر واحد مثله اذا عرفت هذا فنقول التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة وفي سورة يونس اما تقدم هذه السورة على سورة البقرة فظاهر لان هذه السورة مكية وسورة البقرة مدنية واما في سورة يونس فالاشكال زايل ايضا لان كل واحد من هاتين السورتين مكية والدليل الذي ذكرنا يقتضي ان تكون سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم الكلام الذي ذكرناه **المسئلة الثالثة** اختلف الناس في الوجه الذي لاجله كان القران معجزا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم هو الاسلوب وقال ثالث هو عدم التناقض وقال رابع هو اشتماله على العلوم الكثيرة وقال خامس هو الصرف وقال سادس هو اشتماله على الاخبار عن الغيوب والمختار عند الاكثرين انه معجز بسبب الفصاحة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية لانه لو كان الاعجاز هو كثرة العلوم والاخبار عن الغيوب او عدم التناقض لم يكن لقوله مفتريات معنى اما اذا كان وجه الاعجاز هو الفصاحة صح ذلك لان فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان الكلام صدقا او كذبا وايضا لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا الوجه المطلوب اوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة ثم انه تعالى لما قرر وجه التحدي قال وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين والمراد ان كنتم صادقين في ادعاء كونه مفترى كما قال ام يقولون افتريه واعلم ان هذا الكلام يدل على انه لابد في اثبات الدين من تقرير الدلايل والبراهين وذلك لانه تعالى اورد في اثبات نبوة محمد عليه السلام هذا الدليل وهذه الحجة ولولا ان الدين لا يتم الا بالدليل والا لم يكن في ذكره فايدة

قوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله

اعلم ان الاية المتقدمة اشتملت على خطابين احدهما خطاب الرسول عليه السلام وهو قوله قل فاتوا بعشر سور والثاني وهو خطاب الكفار وهو قوله وادعوا من استطعتم من دون الله فلما اتبعه بقوله فان لم يستجيبوا لكم احتمل ان يكون المراد ان الكفار لم يستجيبوا في المعارضة لتعذرها عليهم واحتمل ان من يدعون من دون الله لم يستجيبوا فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين فبعضهم قال هذا خطاب للرسول عليه السلم وللمؤمنين والمراد ان الكفار لم يستجيبوا لكم في الاتيان بالمعارضة فاعلموا انما انزل بعلم الله والمعنى فاثبتوا على العلم الذي انتم عليه وازدادوا يقينا وثبات قدم على انه منزل من عند الله ومعنى قوله فهل انتم مسلمون اي فهل انتم مخلصون ومنهم من قال فيه اضمار والتقدير فقولوا ايها المسلمون للكفار اعلموا انما انزل بعلم الله والقول الثاني ان هذا خطاب مع الكفار والمعنى ان الذين تدعونهم من دون الله اذا لم يستجيبوا لكم في الاعانة على المعارضة فاعلموا ايها الكفار ان هذا القران انما انزل بعلم الله فهل انتم مسلمون بعد لزوم الحجة عليكم والقايلون بهذا القول قالوا هذا القول اولى من الاول لانكم في القول الاول احتجتم الى ان حملتم قوله فاعلموا على الامر بالثبات او على اضمار القول وعلى هذا الاحتمال لا حاجة فيه الى اضمار فكان هذا اولى وايضا فعود الضمير الى اقرب المذكورين واجب واقرب المذكورين في هذه الاية هو هذا الاحتمال الثاني والثالث ان الخطاب الاول كان مع الرسول عليه السلم وحده بقوله قل فاتوا بعشر سور والخطاب الثاني كان مع جماعة الكفار بقوله وادعوا من استطعتم وقوله فان لم يستجيبوا لكم خطاب مع الجماعة فكان حمله على هذا الذي قلناه اولى وفي الاية سوالات السوال الاول ما الشي الذي لم يستجيبوا فيه الجواب المعنى فان لم يستجيبوا لكم في المعارضة القران وقال بعضهم فان لم يستجيبوا لكم في جملة الايمان وهو بعيد السوال الثاني من المشار اليه بقوله لكم والجواب ان حملنا قوله فان لم يستجيبوا لكم على المؤمنين فذلك ظاهر وان حملناه على الرسول ففيه جوابان الاول ان المراد فان لم يستجيبوا لك وللمؤمنين لان الرسول عليه السلم والمؤمنين كانوا يتحدونهم وقال في موضع اخر فان لم يستجيبوا لك فاعلم والثاني يجوز ان يكون الجمع لتعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم السوال الثالث اي تعلق بين الشرط المذكور في هذه الاية وبين ما فيها من الجزاء الجواب ان القوم ادعوا كون القران مفترى على الله فقال لو كان مفترى على الله لوجب ان يقدر الخلق على مثله ولما لم يقدروا عليه ثبت انه من عند الله فقوله انما انزل بعلم الله كناية عن كونه من عند الله ومن قبله كما يقول الحاكم هذا الحكم جرى بعلمي السوال الرابع اي تعلق لقوله وان لا اله الا هو بعجزهم عن المعارضة والجواب فيه وجوه الاول انه تعالى لما امر محمدا حتى يطلب من الكفار ان يستعينوا بالاصنام في تحقيق المعارضة ثم ظهر عجزهم عنها فحينئذ ظهر انها لا تنفع ولا تضر في شي من المطالب البتة ومتى كان كذلك فقد بطل القول باثبات كونهم الهة فصار عجز القوم عن المعارضة بعد الاستعانة بالاصنام مبطلا لالهية الاصنام ودليلا على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان قوله وان لا اله الا هو اشارة الى ما ظهر من فساد القول بالهية الاصنام الثاني انه ثبت في علم الاصول ان القول بنفي الشريك عن الله تعالى من المسايل التي يمكن اثباتها بقول الرسول فكانه قيل لما ثبت عجز الخصوم عن المعارضة ثبت كون القران حقا وثبت كون محمد صادقا في دعوى الرسالة ثم انه كان يخبر عن انه لا اله الا الله فلما ثبت كونه محقا في دعوى النبوة ثبت بقوله لا اله الا الله الثالث ان ذكر قوله وان لا اله الا هو جار مجرى التهديد كانه قيل لما ثبت بهذا الدليل كون محمد عليه السلم صادقا في دعوى الرسالة وعلمتم انه لا اله الا الله فكونوا خايفين من قهره وعذابه واتركوا الاصرار على الكفر واقبلوا الاسلام ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة عند ذكر اية التحدي فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين واما قوله فهل انتم مسلمون فان قلنا انه خطاب مع المومنين كان معناه الترغيب في زيادة الاخلاص وان قلنا انه خطاب مع الكفار كان معناه الترغيب في اصل الاسلام

قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها الاية اعلم ان الكفار كانوا ينازعون محمدا صلى الله عليه وسلم في اكثر الاحوال وكانوا يطعنون من انفسهم ان محمدا مبطل ونحن محقون وانما نبالغ في منازعته لتحقيق الحق ولابطال الباطل وكانوا كاذبين فيه بل كان غرضهم محض الحسد والاستنكاف عن المتابعة فانزل الله تعالى هذه الاية لتقرير هذا المعنى ونظير هذه الاية قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها وقوله من كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الاخرة من نصيب وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان في الاية قولين الاول انها مختصة

بالكفار لان قوله من كان يريد الحيوة الدنيا يندرج فيه المومن والكافر والصديق والزنديق لان كل احد يريد التمتع بلذات الدنيا وطيباتها والانتفاع بخيراتها وشهواتها الا ان اخر الاية يدل على ان المراد من هذا الخاص العام وهو الكافر لان قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون لا يليق الا بالكفار فصار تقدير الاية من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها فقط اي يكون ارادته مقصورة على حب الدنيا وزينتها ولم يكن طالبا لسعادات الاخرة كان حكمه كذا وكذا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد منهم منكروا البعث فانهم ينكرون الاخرة ولا يرغبون الا في سعادات الدنيا وهذا قول الاصم وكلامه ظاهر والقول الثاني ان الاية نزلت في المنافقين الذين كانوا يطلبون بغزوهم مع الرسول عليه السلام الغنائم من غير ان يومنوا بالاخرة وثوابها والقول الثالث ان المراد اليهود والنصارى وهو منقول عن انس والقول الرابع وهو الذي اختاره القاضي ان المراد من كان يريد بعمل الخير الحيوة في الدنيا وزينتها وعمل الخير قسمان العبادات وايصال المنفعة الى الحيوان ويدخل في هذا القسم الثاني البر وصلة الرحم والصدقة وبناء القناطر وتسوية الطرق والسعي في دفع الشر واجراء الانهار فهذه الاشياء اذا اتى بها الكافر لاجل الثناء في الدنيا فان بسببها يصل الخيرات والمنافع الى المحتاجين فلهذا يكون من اعمال الخير فلا جرم هذه الاعمال تكون طاعات سواء صدرت من الكافر او من المسلم واما العبادات فهي انما تكون طاعات بنيات مخصوصة فاذا لم يوت بتلك النية وانما اتى فاعلها على طلب زينة الدنيا وتحصيل الريا والسمعة فيها صار وجودها كعدمها فلا تكون من باب الطاعات واذا عرفت هذا فنقول قوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها المراد منه الطاعات التي يصح صدورها من الكافر القول الثاني وهو ان يجري الاية على ظاهرها في العموم ونقول انه يندرج فيه المومن الذي ياتي بالطاعات على سبيل الريا والسمعة ويندرج فيه الكافر الذي هذا صفته وهذا القول مشكل لان قوله اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار يسبب هذه الاعمال الفاسدة والافعال الباطلة المقرونة بالريا ثم القائلين بهذا القول ذكروا اخبارا كثيرة في هذا الباب روي ان الرسول عليه السلام انه قال تعوذوا بالله من جب الحزن قيل وما جب الحزن قال عليه السلام واد في جهنم يلقى فيه القراء المراوون وقال عليه السلام اشد الناس عذابا يوم القيامة من يري الناس ان فيه خيرا ولا خير فيه وعن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم القيامة يدعى برجل جمع القران فيقال له ما عملت فيه فيقول يا رب قمت به اناء الليل والنهار فيقول الله تعالى كذبت اردت ان يقال فلان قاري وقد قيل ذلك ويوتى بصاحب المال فيقول الله له الم اوسع عليك فما عملت فيما اتيتك فيقول وصلت الرحم وتصدقت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد وقد قيل ذلك ○ ويوتى بمن قتل في سبيل الله فيقول قاتلت في الجهاد حتى قتلت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان جريء ○ قال ابو هريرة ثم ضرب رسول الله ركبتي وقال يا ابا هريرة اولئك الثلاثة اول خلق تسعر بهم النار يوم القيامة وروي ان ابا هريرة ذكر هذا الحديث عند معاوية قال الراوي فبكى حتى ظننا انه هالك ثم افاق وقال صدق الله ورسوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها **المسئلة الثانية** المراد من توفية اجور تلك الاعمال هو كل ما يستحقون بها من الثواب كانه يصل اليهم حال كونهم في دار الدنيا فاذا خرجوا من الدنيا لم يبق معهم من تلك الاعمال اثر من اثار الخيرات بل ليس لهم منها الا النار واعلم ان العقل يدل عليه ايضا قطعا وذلك لان من اتى بالاعمال لاجل طلب الثناء في الدنيا ولاجل الريا فذلك لاجل انه غلبت على قلبه حب الدنيا ولم يحصل في قلبه حب الاخرة اذ لو عرف حقيقة الاخرة وما فيها من السعادات لامتنع ان ياتي بالخيرات لاجل الدنيا وينسى امر الاخرة فثبت ان الاتي بالاعمال البر لاجل الدنيا لابد وان يكون عظيم الرغبة في الدنيا عديم الطلب للاخرة ومن كان كذلك فانه اذا مات يفوته جميع منافع الدنيا ويبقى عاجزا عن وجدانها غير قادر على تحصيلها ومن احب شيئا ثم حيل بينه وبين المطلوب فانه لابد وان يشتعل في قلبه نيران الحسرات فثبت بهذا البرهان العقلي ان كل من اتى بعمل من الاعمال لطلب الاحوال الدنيوية فانه يجد تلك المنفعة الدنيوية اللائقة بذلك العمل ثم انه اذا مات فانه لا يحصل له منه الا النار ويصير ذلك العمل في الدار الاخرة محبطا باطلا عديم الاثر **قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه الاية** اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها ظاهر والتقدير

افـ

افمن كان على بينة من ربه كمن يريد الحيوة الدنيا وزينتها وليس لهم في الاخرة الا النار الا انه حذف الجواب لظهوره ومثله في القران كثير كقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فراه حسنا فان الله يضل من يشاء وقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واعلم ان اول هذه الاية مشتمل على الفاظ اربعة كل واحد منها مجمل فالاول ان هذا الذي وصفه الله تعالى بانه على بينة من ربه من هو والثاني انه ما المراد بهذه البينة والثالث المراد بقوله يتلوه القران او كونه حاصلا عقيب غيره والرابع ان هذا الشاهد ما هو فهذه الالفاظ الاربعة مجملة فلهذا كثر اختلاف المفسرين في هذه الاية اما الاول وهو ان هذا الذي وصفه الله تعالى بانه على بينة من هو فقيل المراد به النبي عليه السلام وقيل المراد به من امن من اليهود كعبد الله بن سلام وغيره وهو الاظهر لقوله تعالى في اخر الاية اولئك يومنون به وهذا صيغة جمع ولا يجوز رجوعه الى محمد صلى الله عليه وسلم والمراد من البينة هو البيان والبرهان الذي عرف صحة الدين الحق به والضمير في يتلوه يرجع الى معنى البينة وهو البيان والبرهان والمراد بالشاهد القران ومنه اي من الله ومن قبله كتاب موسى اي ويتلو ذلك البرهان من قبل مجي القران كتاب موسى واعلم ان كون كتاب موسى تابعا للقران ليس في الوجود بل في دلالته على هذا المطلوب واما ما انتصب على الحال فالحاصل انه يقول اجتمع في تقرير صحة هذا الدين امور ثلثة اولها دلالة البينات العقلية على صحته وثانيها شهادة القران بصحته وثالثها شهادة التورية بصحته وبعد اجتماع هذه الثلاثة لا يبقى في صحته شك ولا ارتياب فهذا القول احسن الاقاويل في هذه الاية واقربها الى مطابقة اللفظ وفيها اقوال اخر فالقول الاول بان الذي وصفه الله بانه على بينة من ربه هو محمد عليه السلام والبينة هو القران والمراد بقوله يتلوه التلاوة بمعنى القراءة وعلى هذا التقدير فذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل عليه السلام والمعنى ان جبريل يقرا القران على محمد عليهما السلام وثانيها ان ذلك الشاهد هو لسان محمد عليه السلام وهو قول الحسن ورواية محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنهما قال قلت لابي انت التالي قال وما معنى التالي قلت قوله ويتلوه شاهد منه قال وددت اني هو ولكنه لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما كان الانسان انما يقرا القران ويتلوه بلسانه لا جرم جعل اللسان تاليا على سبيل المجاز كما يقال عين باصرة واذن سامعة ولسان ناطق وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب رضي الله عنه والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه وسلم ورابعها ان لا يكون المراد بقوله ويتلوه القراءة بل حصول هذا الشاهد عقيب تلك البينة وعلى هذا الوجه قالوا ان المراد ان صورة النبي عليه السلام ووجهه ومخائله كل ذلك يشهد بصدقه لان من نظر اليه بعقله علم انه ليس بمجنون ولا كاهن ولا ساحر ولا كذاب والمراد بكون هذا الشاهد منه كون هذه الاحوال متعلقة بذات النبي صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان الذي وصفه الله بانه على بينة هم المومنون وهم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة القران ويتلوه اي ويتلو الكتاب الذي هو الحجة يعني ويعقبه شاهد من الله تعالى وعلى هذا القول اختلفوا في ذلك الشاهد فقال بعضهم انه محمد عليه السلام وقال اخرون بل ذلك الشاهد هو كون القران واقعا على وجه يعرف كل من نظر فيه انه معجزة وذلك الوجه هو اشتماله على الفصاحة التامة والبلاغة الكاملة وكونه بحيث لا يقدر البشر على الاتيان بمثله وقوله شاهد منه اي من تلك البينة لان احوال القران وصفاته من القران متعلقة به وثالثها قال الفراء ويتلوه شاهد منه يعني الانجيل يتلو القران وان كان قد انزل قبله والمعنى انه يتلوه في التصديق وتقريره انه تعالى ذكر محمدا في الانجيل وامر بالايمان به واعلم ان هذين القولين وان كانا محتملين الا ان القول الاول اولى واتم واعلم انه تعالى وصف كتاب موسى بكونه اماما ورحمة ومعنى كونه اماما انه مقتدى العالمين واماما لهم يرجعون اليه في معرفة الدين والشرايع واما كونه رحمة فلانه يهدي الى الحق في الدنيا والدين وذلك سبب لحصول الرحمة والثواب فلما كان سببا للرحمة اطلق اسم الرحمة عليه اطلاقا لاسم المسبب على السبب ثم قال تعالى اولئك يومنون به والمعنى ان الذين وصفهم الله بانهم على بينة من ربه في صحة هذا الدين يومنون واعلم ان المطالب على قسمين منها ما يعلم صحتها بالبديهة ومنها ما يحتاج في تحصيل العلم بها الى طلب واجتهاد وهذا القسم الثاني على قسمين لان طريق تحصيل المعارف اما الحجة والبرهان المستنبط بالعقل واما الاستفادة من الوحي والالهام فهذان الطريقان هما الطريقان اللذان يمكن الرجوع اليهما في تعريف المجهولات فاذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالاخر فقد بلغ الغاية في القوة والوثوق ثم ان في انبياء الله تعالى كثرة فاذا توافقت كلمات الانبياء على صحته وكان البرهان اليقيني قائما على صحته فهذه المرتبة قد بلغت في القوة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها فقوله افمن كان على بينة من ربه المراد بالبينة الدلائل العقلية اليقينية وقوله ويتلوه شاهد منه اشارة الى الوحي الذي حصل لمحمد عليه السلام وقوله ومن قبله كتاب موسى اشارة الى الوحي الذي حصل لموسى عليه السلام وعند اجتماع هذه الثلاثة قد بلغ هذا اليقين في القوة والظهور والجلاء الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ثم قال تعالى ومن يكفر به

من الأحزاب فالنار موعده. والمراد من الأحزاب أصناف الكفار فيدخل فيهم اليهود والنصارى والمجوس. روى سعيد بن جبير عن أبي موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يسمع بي يهودي ولا نصراني فلا يؤمن بي إلا كان من أهل النار. وقال أبو موسى فقلت في نفسي إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول مثل هذا إلا عن القرآن فوجدت الله تعالى يقول ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده. وقال بعضهم لما دلت الآية على أن من يكفر به فالنار موعده دلت على أن من لا يكفر به لم تكن النار موعده. ثم قال تعالى فلا تك في مرية منه إنه الحق من ربك وفيه قولان الأول فلا تك في مرية في صحة هذا الدين ومن كون القرآن نازلاً من عند الله وكان متعلقاً بما تقدم من قوله تعالى أم يقولون افتراه. الثاني فلا تك في مرية من أن موعد الكافر النار وقرئ مرية بضم الميم. ثم قال ولكن أكثر الناس لا يؤمنون والغرض أن ظهور الحق في الغاية فكان أثبت متابعاً له ولا يبال الجهال سواء آمنوا أو لم يؤمنوا. والأقرب أن يكون المراد لا يؤمنون بما تقدم ذكره من وصف القرآن.

قوله تعالى ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً الآية اعلم أن الكفار كانت لهم عادات كثيرة وطرق مختلفة فمنها شدة حرصهم على الدنيا ورغبتهم في تحصيلها وقد أبطل الله تعالى هذه الطريقة بقوله من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها إلى آخر الآية. ومنها أنهم كانوا ينكرون نبوة الرسول عليه السلام ويقدحون في معجزاته وقد أبطل الله تعالى ذلك بقوله أفمن كان على بينة من ربه. ومنها أنهم كانوا يزعمون في الأصنام أنها شفعاؤهم عند الله تعالى وقد أبطل الله تعالى ذلك بهذه الآية وذلك لأن هذا الكلام افتراء على الله تعالى فلما بين وعيد المفتري على الله فقد دخل فيه هذا الكلام. واعلم أن قوله ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً فإنه إنما ورد في معرض المبالغة وفيه دلالة على أن الافتراء على الله تعالى أعظم أنواع الظلم. ثم إنه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله أولئك يعرضون على ربهم وما وصفهم بذلك لأنهم مختصون بهذا العرض لأن العرض عام في كل العباد كما قال وعرضوا على ربك صفاً وإنما أراد به أنهم يعرضون فيفتضحون بأن يقول الأشهاد عند عرضهم هؤلاء الذين كذبوا على ربهم فيحصل لهم من الخزي والنكال ما لا مزيد عليه. وفيه سؤالات. السؤال الأول إذا لم يجز أن يكون الله تعالى في مكان فكيف قال يعرضون على ربهم. والجواب المراد أنهم يعرضون على الأماكن المعدة للحساب والسؤال ويجوز أيضاً أن يكون ذلك عرضاً على من شاء الله تعالى من الأنبياء والمؤمنين. السؤال الثاني من الأشهاد الذين أضيف إليهم هذا القول. الجواب قال مجاهد هم الملائكة الذين كانوا يحفظون أعمالهم عليهم في الدنيا. وقال قتادة ومقاتل الأشهاد الناس كما يقال على رؤوس الأشهاد يعني على رؤوس الناس. وقال آخرون هم الأنبياء كما قال تعالى فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين. وقال آخرون هم الأنبياء كما قال تعالى. والفائدة في اعتبار قول الأشهاد المبالغة في إظهار الفضيحة. السؤال الثالث الأشهاد جمع فما واحده. الجواب يجوز أن يكون جمع شاهد مثل صاحب وأصحاب وناصر وأنصار ويجوز أن يكون جمع شهيد مثل شريف وأشراف. قال أبو علي الفارسي وهذا كأنه أرجح لأن ما جاء من ذلك في التنزيل جاء على فعيل كقوله ويكون الرسول عليكم شهيداً وجئنا بك شهيداً على هؤلاء. ثم لما أخبر عن حالهم في عقاب القيامة أخبر عن حالهم في الحال فقال ألا لعنة الله على الظالمين بين أنهم في الحال ملعونون من عند الله. ثم ذكر من صفتهم أنهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً يعني كما أنهم ظلموا أنفسهم بالتزام الكفر والضلال فقد أضافوا إليه المنع من الدين الحق وإلقاء الشبهات وتعويج الدلائل المستقيمة لأنه لا يقال في العاصي أنه يبغي عوجاً وإنما يقال ذلك فيمن يعرف كيفية الاستقامة وكيفية العوج بسبب إلقاء الشبهات وتقرير الضلالات. ثم قال وهم بالآخرة هم كافرون. قال الزجاج ذكرت كلمة هم مرتين على جهة التوكيد لشأنهم في الكفر.

قوله تعالى أولئك لم يكونوا معجزين الآية اعلم أنه تعالى وصف هؤلاء الكفار المنكرين الجاحدين بصفات كثيرة في معرض الذم. الصفة الأولى كونهم مفترين على الله وهي قوله ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً. والصفة الثانية أنهم يعرضون على ربهم. والصفة الثالثة حصول الخزي والنكال والفضيحة العظيمة وهي قوله ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم. والصفة الرابعة كونهم ملعونين من عند الله وهي قوله ألا لعنة الله على الظالمين. والصفة الخامسة كونهم صادين عن سبيل الله مانعين عن متابعة الحق وهي قوله الذين يصدون عن سبيل الله. الصفة السادسة سعيهم في إلقاء الشبهات وتعويج الدلائل وهي قوله ويبغونها عوجاً. الصفة السابعة كونهم كافرين وهي قوله وهم بالآخرة هم كافرون. الصفة الثامنة كونهم عاجزين عن الفرار من عذاب الله تعالى وذلك هي قوله أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض. قال الواحدي معنى الإعجاز المنع من تحصيل المراد يقال أعجزني فلان أي منعني عن مرادي ومعنى معجزين في الأرض أي لا يمكنكم أن تهربوا من عذابنا فإن هرب العبد من عذاب الله تعالى محال لأنه تعالى قادر على جميع الممكنات ولا تتفاوت قدرته بالبعد والقرب والقوة والضعف. الصفة التاسعة أنهم ليس لهم أولياء يدفعون عقاب الله عنهم والمراد منه الرد عليهم في وصفهم الأصنام بأنها شفعاؤنا عند الله. والمقصود أن قوله أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض دل على أنه لا قدرة لهم على الفرار وقوله وما كان لهم من الله

من أولياء دل على أن أحداً لا يقدر على تخليصهم من ذلك العذاب فجمع تعالى بين ما يرجع إليهم وبين ما يرجع إلى غيرهم وبين بذلك انقطاع حيلهم في الخلاص من عذاب الدنيا ومن عذاب الآخرة. ثم اختلفوا فقال قوم المراد أن عدم نزول العذاب ليس لأجل أنهم قدروا على منع الله من إنزال العذاب ولا لأجل أن لهم ناصراً يمنع ذلك العذاب منهم بل إنما حصل ذلك الإمهال لأنه تعالى أمهلهم كي يتوبوا فيزولوا عن كفرهم فإذا أبوا إلا الثبات عليه فلا بد من مضاعفة العذاب في الآخرة. وقال بعضهم بل المراد لم يكونوا معجزين لله تعالى عما يريد إنزاله عليهم من العذاب في الآخرة أو في الدنيا ولا يجدون ولياً ينصرهم ويدفع ذلك عنهم. **الصفة العاشرة** قوله تعالى يضاعف لهم العذاب قيل سبب تضعيف العذاب في حقهم أنهم كفروا بالله وكفروا بالبعث والنشور فكفرهم بالمبدأ وبالمعاد صار سبباً لتضعيف العذاب. والأصوب أن يقال إنهم مع ضلالهم الشديد سعوا في الإضلال ومنع الناس عن الدين الحق فلهذا المعنى حصل هذا التضعيف. الصفة الحادية عشر قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد ما هم عليه في الدنيا من صمم القلب وعمي النفس. واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يخلق في المكلف ما يمنعه من الإيمان. روي عن ابن عباس أنه قال إنه تعالى منع الكافر من الإيمان في الدنيا والآخرة أما في الدنيا ففي قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون وأما في الآخرة ففي قوله ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون. وحاصل الكلام في هذا الاستدلال أنه تعالى أخبر عنهم أنهم لا يستطيعون السمع فإما أن يكون المراد أنهم ما كانوا يستطيعون السمع الأصوات والحروف وإما أن يكون المراد كونهم عاجزين عن الوقوف على دلائل الله تعالى والأول باطل لأن البديهة دلت على أنهم كانوا يسمعون الأصوات والحروف فوجب حمل اللفظ على الثاني. أجاب الجبائي عنه بأن السمع إما أن يكون عبارة عن الحاسة المخصوصة أو عن معنى يخلقه الله تعالى في صماخ الأذن وكلاهما لا يقدح العبد عليه لأنه لو اجتهد في أن يفعل ذلك أو يتركه لا يقدر عليه. وإذا ثبت هذا كان إثبات الاستطاعة فيه محالاً وإذا كان إثباتها محالاً كان نفي الاستطاعة عنها هو الحق فثبت أن ظاهر الآية لا يقدح في قولنا. ثم قال المراد بقوله ما كانوا يستطيعون السمع استثقالهم له ونفورهم عنه كما يقول القائل هذا كلام لا أستطيع أن أسمعه وهذا مما يمجه سمعي. وذكر عن الجبائي عذراً آخر وقال إنه تعالى نفى أن يكون لهم أولياء والمراد الأصنام ثم بين نفي كونهم أولياء بقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون فكيف يصلحون للولاية. والجواب أما حمل الآية على أنه لا قدرة لهم على خلق الحاسة وعلى خلق المعنى فيها فباطل لأن هذه الآية وردت في معرض الوعيد فلا بد وأن يكون ذلك معنى مختصاً بهم والمعنى الذي ذكروه حاصل في الملائكة والأنبياء فكيف يمكن حمل اللفظ عليه. وأما قوله إن ذلك محمول على أنهم كانوا يستثقلون سماع كلام الرسول وإبصار صورته عليه السلام والجواب أنه تعالى نفى الاستطاعة فحمله على معنى آخر خلاف الظاهر. وأيضاً أن حصول ذلك الاستثقال إما أن يمنع من الفهم والوصول إلى الغرض أو لم يمنع فإن منع فهو المقصود وإن لم يمنع منه فحينئذ كان ذلك سبباً أجنبياً عن المعاني المعتبرة في الفهم والإدراك ولا يختلف أحوال القلب في العلم والمعرفة بسببه فكيف يمكن جعله ذماً لهم في هذا المعرض. وأيضاً فقد بينا مراراً كثيرة في هذا الكتاب أن حصول الفعل مع قيام الصارف محال فلما بين تعالى كون هذا المعنى صارفاً عن قبول الدين الحق وبين أنه حصل حصولاً على سبيل اللزوم بحيث لا يزول البتة في ذلك الوقت كان المكلف في ذلك الوقت ممنوعاً عن الإيمان وحينئذ يحصل المطلوب. وأما قوله فإنا نجعل هذه الصفة من صفات الأوثان فبعيد لأنه تعالى قال يضاعف لهم العذاب ثم قال ما كانوا يستطيعون السمع فوجب أن يكون الضمير في هذه الآية المتأخرة عائداً إلى عين ما عاد إليه الضمير المذكور في الآية الأولى. وأما قوله وما كانوا يبصرون فقيل المراد منه البصيرة وقيل المراد منه أنهم عدلوا عن إبصار ما يكون حجة لهم. الصفة الثانية عشر قوله أولئك الذين خسروا أنفسهم ومعناه أنهم اشتروا عبادة الآلهة بعبادة الله تعالى فكان هذا الخسران أعظم وجوه الخسرانات. الصفة الثالثة عشر قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى أنه لما باع الدين بالدنيا فقد خسر لأنه أعطى الشريف ورضي بأخذ الخسيس وهذا عين الخسران ثم في العاقبة فهذا الخسيس يضيع ويهلك ولا يبقى منه أثر وهو المراد بقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون. الصفة الرابعة عشر لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون وتقريره ما تقدم أنه لما أعطى الشريف الرفيع ورضي بالدون الخسيس فقد خسر في التجارة ثم لما كان هذا الخسيس بحيث لا يبقى بل لا بد وأن يهلك انقلبت تلك التجارة إلى النهاية في صفة الخسارة فلهذا قال لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون. وقوله لا جرم فالمراد أن الفراء ألها بمنزلة قولنا لا بد ولا محالة ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقاً تقول العرب لا جرم أنك محسن على معنى حقاً أنك محسن. أما النحويون فلهم فيه وجوه الأول لا حرف نفي وجرم أي قطع فإذا قلنا لا جرم معناه أنه لا قطع قاطع عنهم أنهم في الآخرة هم الأخسرون. الثاني قال الزجاج إن كلمة لا نفي لما ظنوا أنه ينفعهم وجرم معناه كسب ذلك الفعل والمعنى لا ينفعهم ذلك وكسب ذلك الفعل لهم الخسران في الدنيا والآخرة وذكرنا جرم بمعنى كسب في تفسير قوله تعالى لا يجرمنكم شنآن قوم. قال الأزهري وهذا من أحسن ما قيل في هذا الباب. والثالث قال سيبويه والأخفش لا رد على أهل الكفر

كما ذكرنا وجرم معناه احق وصح والتاويل انه احق لغرمهم وقوع العذاب والخسران بهم واحتج سيبويه بقول الشاعر

ولقد طعنت ابا عيينة طعنة جرمت فزارة بعدها ان يغضبوا

اي احقت الطعنة فزارة ان يغضبوا

قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية

اعلم انه تعالى لما ذكر عقوبة الكافرين وخسرانهم اتبعه بذكر احوال المومنين والاخبات هو الخشوع والخضوع وهو ماخوذ من الخبت وهو الارض المطمئنة وخبت ذكره اي خفي فقوله اخبت اي دخل في الخبت كما يقال فيمن صار الى نجد انجد والى تهامة اتهم ومنه المخبت من الناس اخبت الى ربه اي اطمان اليه ولفظ الاخبات يتعدى بالى وباللام فاذا قلنا اخبت فلان الى كذا معناه اطمان اليه واذا قلنا اخبت له فمعناه خشع له اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الذين امنوا اشارة الى الايمان وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى جميع الاعمال الصالحة وقوله واخبتوا الى ربهم اشارة الى ان هذه الاعمال لا تنفع في الاخرة الا مع الاحوال القلبية ثم ان فسرنا الاخبات بالطمانينة كان المراد انهم يعبدون الله وكانت قلوبهم عند اداء العبادة مطمئنة بذكر الله تعالى فارغة عن الالتفات الى ما سوى الله تعالى او يقال ان قلوبهم صارت مطمئنة الى صدق الله تعالى في كل ما وعدهم من الثواب والعقاب واما ان فسرنا الاخبات بالخشوع كان معناه انهم ياتون بالاعمال الصالحة خائفين وجلين من ان يكونوا اتين بها مع وجود الخلل والتقصير ثم بين ان من حصلت له هذه الصفات الثلثة فهم اصحاب الجنة ويحصل لهم ايضا الخلود في الجنة

قوله تعالى مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون

واعلم انه تعالى لما ذكر الفريقين ذكر فيهما مثالا مطابقا ثم اختلفوا فقيل انه راجع الى من ذكر اخرا من المومنين والكافرين من قبل وقال اخرون بل رجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر بعده الكافرين ووصفهم بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون فالاعمى والاصم هو الذي وصفه الله تعالى بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون والبصير والسميع هو الذي وصفه الله بانه على بينة من ربه واعلم ان وجه التشبيه هو انه سبحانه خلق الانسان مركبا من الجسد والنفس وكما ان للجسد بصرا وسمعا فكذلك حصل لجوهر الروح بصر وسمع وكما ان الجسد اذا كان اعمى اصم بقي متحيرا لا يهتدي الى شيء من المصالح بل يكون كالتائه في ظلمات لا يبصر نورا يهتدي به ولا يسمع صوتا لينتفع به فكذلك الجاهل الضال المضل يكون اعمى القلب اصم القلب فيبقى في ظلمات الضلال حائرا تائها ثم قال تعالى افلا تذكرون منبها على انه يمكنه علاج هذا العمى وهذا الصمم واذا كان العلاج ممكنا والضرر الحاصل من حصول هذا العمى وهذا الصمم شديدا اوجب على العاقل ان يسعى في ذلك العلاج بقدر الامكان والله اعلم واعلم انه قد جرت العادة بانه تعالى اذا اورد على الكافر انواع الدلائل اتبعها بالقصص ليصير ذكرها مؤكدا لتلك الدلائل على ما قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة وفي هذه السورة ذكر انواعا من القصص

القصة الاولى قصة نوح عليه السلم

قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين

اعلم انه تعالى قد ابتدا بذكر هذه القصة في سورة يونس وقد اعادها في هذه السورة ايضا لما فيها من زوائد الفوائد وبدائع الحكم وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي انى بفتح الالف والمعنى ارسلنا نوحا باني لكم نذير ومعناه ارسلناه ملتبسا بهذا الكلام وهو قوله اني لكم نذير مبين فلما اتصل به حرف الجر وهو الباء فتح كما فتح في كان واما سائر القراء فقد قرؤا اني بالكسر على معنى قال اني لكم نذير مبين ٥

المسئلة الثانية قال بعضهم المراد من النذير كونه مهددا للعصاة بالعقاب ومن المبين كونه مبينا ما اعد الله تعالى للمطيعين من الثواب والاولى ان يكون المعنى نذير للعصاة من العقاب وانه مبين بمعنى انه بين ذلك الانذار على الطريق الاكمل والبيان الاقوى الاظهر ثم بين تعالى ان ذلك الانذار انما حصل في النهي عن عبادة غير الله تعالى وفي الامر بعبادة الله سبحانه لان قوله ان لا تعبدوا الا الله استثناء من النفي وهو يوجب نفي غير المستثنى واثبات المستثنى واعلم ان تقدير الاية كانه تعالى قال ولقد ارسلنا نوحا الى قومه بهذا الكلام وهو قوله اني لكم نذير مبين ثم قال ان لا تعبدوا الا الله فقوله ان لا تعبدوا الا الله بدل من قوله اني لكم نذير ثم انه اكد ذلك بقوله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم والمعنى انه لما حصل الالم العظيم في ذلك اليوم اسند ذلك الالم الى اليوم كقولهم نهارك صائم وليلك قائم

قوله تعالى فقال الملا الذين كفروا من قومه ما نراك الا بشرا مثلنا الاية

اعلم انه تعالى لما حكى عن نوح عليه السلم انه دعا قومه الى عبادة الله تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في نبوته بثلاثة انواع من الشبهات فالشبهة الاولى انه بشر مثلهم والتفاوت الحاصل بين احاد البشر يمتنع انتهاؤه الى حيث يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين والشبهة الثانية انه ما اتبعه الا اراذل القوم كالحاكة واهل الصنائع الخسيسة قالوا ولو كنت صادقا لاتبعك الاكياس من الناس

والاشراف منهم ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء انؤمن لك واتبعك الارذلون والشبهة الثالثة قوله وما نرى لكم علينا من فضل والمعنى لا نرى لكم علينا من فضل لا في العقل ولا في رعاية المصالح العاجلة ولا في قوة الجدل فاذا لم نشاهد فضلك علينا في شيء من هذه الاحوال الظاهرة فكيف نعترف بفضلك علينا في اشرف الدرجات واعلى المقامات فهذا خلاصة الكلام في تقرير هذه الشبهات واعلم ان الشبهة الاولى لا تليق الا بالبراهمة الذين ينكرون نبوة البشر على الاطلاق واما الشبهتان الباقيتان فيمكن ان يتمسك بهما من اقر بنبوة سائر الانبياء وفي لفظ الاية مسائل ٥

المسئلة الاولى الملا الاشراف وفي اشتقاقه وجوه الاول انه ماخوذ من قولهم فلان مليء بكذا اذا كان مطيقا له وقد ملؤا بالامر والسبب في اطلاق هذا اللفظ عليهم انهم ملؤا بترتيب المهمات واحسنوا في تدبيرها الثاني انهم وصفوا بذلك لانهم متمالؤن اي يتظاهرون عليه الثالث وصفوا بذلك لانهم يملؤن القلوب هيبة والمجالس ابهة الرابع وصفوا بذلك لانهم ملاء بالعقول الراجحة والاراء الصائبة ثم حكى تعالى عنهم الشبهة الاولى وهو قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا وهو مثل ما حكى الله تعالى عن بعض العرب انهم قالوا لولا انزل عليه ملك وهذا جهل لان من حق الرسول ان يباين الامة بالدليل والحجة لا بالصورة والخلقة بل نقول ان الله تعالى لو بعث الى البشر ملكا لكانت الشبهة اقوى في الطعن في رسالته لانه يخطر بالبال ان هذه المعجزة التي ظهرت لعل هذا الملك هو الذي اتى بها من عند نفسه بسبب ان قدرته اكمل وقوته اقوى فلهذه الحكمة ما بعث الله الى البشر رسولا الا من البشر ثم حكى الشبهة الثانية وهي قوله وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا والمراد منه قلة مالهم وقلة جاههم ودناءة حرفهم وصناعتهم وهذا ايضا جهل لان الرفعة بالدين لا تكون بالحسب والمال والمناصب العالية بل الفقراء اعون على الدين من الغني قيل لم تبع الانبياء الا الفقراء لانهم تركوا الدنيا والاقبال على الاخرة فكيف يجعل قلة المال في الدنيا طعنا في النبوة والرسالة ثم حكى تعالى الشبهة الثالثة وهي قوله وما نرى لكم علينا من فضل وهذا ايضا جهل لان الفضيلة المعتبرة عند الله تعالى ليست الا بالعلم والعمل فكيف اطلعوا على بواطن الخلق حتى عرفوا نفي هذه الفضيلة ثم قالوا بعد هذه الشبهات لنوح عليه السلم ولمن اتبعه بل نظنكم كاذبين وفيه وجهان الاول ان يكون هذا خطابا مع نوح ومع قومه والمراد منه تكذيب نوح عليه السلم في دعوى الرسالة والثاني ان يكون هذا خطابا مع الاراذل فنسبوهم الى انهم كذبوا في ان امنوا به واتبعوه

المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله تعالى الرذل الدون من كل شيء في منظره وحالاته ورجل رذل الثياب والفعل والاراذل جمع الارذل كقوله تعالى اكابر مجرميها وقوله عليه السلم احاسنكم اخلاقا والارذل جمع الرذل فعلى هذا الاراذل جمع الجمع وقال بعضهم الاصل فيه ان يقال هو ارذل من كذا ثم كثر حتى قالوا هو الارذل فصارت الالف واللام عوضا عن الاضافة وهو قوله بادي الراي والبادي هو الظاهر من قولك بدا الشيء اذا ظهر ومنه يقال للبرية بادية لظهورها وبروزها للناظر واختلفوا في بادي الراي فذكروا فيه وجوها الاول اتبعوك في الظاهر وباطنهم بخلافه والثاني يجوز ان يكون المراد اتبعوك في ابتداء حدوث الراي وما احتاطوا في ذلك الراي وما اعطوه حقه من الفكر الصائب والتدبر الوافي الثالث انهم لما وصفوا القوم بالرذالة قالوا كونهم كذلك بادي الراي اي امر ظاهر لكل من يراهم والراي على هذا المعنى من رؤية العين لا من راي القلب ويتاكد هذا التاويل بما نقل عن مجاهد انه كان يقرا الا الذين هم اراذلنا راي العين

المسئلة الثالثة قرا ابو عمرو ونصير عن الكسائي بادئ بالهمزة والباقون بادي بالياء غير مهموز فمن قرا بادئ بالهمز فالمعنى اول الراي وابتداؤه ومن قرا بالياء غير مهموز كان من بدا يبدو اي ظهر وبادي نصب على المصدر كقولك ضربت اول الضرب

قوله تعالى قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي واتاني رحمة من عنده في الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى شبهات منكري نبوة نوح عليه السلم حكى بعده ما يكون جوابا عن تلك الشبهات فالشبهة الاولى هي قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا فقال نوح حصول المساواة في البشرية لا يمنع من حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ثم ذكر الطريق الدال على امكانه فقال ارايتم ان كنت على بينة من معرفة ذات الله تعالى وصفاته وما يجب وما يمتنع وما يجوز عليه ثم انه تعالى اتاني رحمة من عنده والمراد بتلك الرحمة اما النبوة واما المعجزة الدالة على النبوة فعميت عليكم اي صارت مظنة مشتبهة ملتبسة في عقولكم فهل اقدر على ان اجعلكم بحيث تصلون الى معرفتها شئتم ام ابيتم والمراد اني لا اقدر على ذلك البتة وعن قتادة والله لو استطاع نبي الله لالزمها ولكنه لم يقدر عليه وحاصل الكلام انهم لما قالوا وما نرى لكم علينا من فضل ذكر نوح عليه السلم ان ذلك بسبب ان الحجة عميت عليكم واشتبهت فاما لو تركتم العناد واللجاج وتاملتم في الدليل حق تامله لظهر المقصود ولعرفتم ان الله تعالى اتانا عليكم فضلا عظيما

المسئلة الثانية قرا حمزة

والاشراف

والحاء وحفص عن عاصم فعميت بضم العين مخففة وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله بمعنى لُبّست وشُبّهت والباقون بفتح
العين مخففة العين اي التبست واشتبهت واعلم ان الشيء اذا بقي مجهولا مخفيا اشبه العمى لان العلم نور البصيرة الباطنة
والابصار نور البصر الظاهر فحسن جعل كل واحد منهما مجازا عن الاخر وحقيقته ان البينة توصف بالابصار قال
فلما جاءتهم آياتنا مبصرة فكذلك توصف بالعمى قال تعالى فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال في هذه الآية
فعميت عليكم **المسئلة الثانية** انلزمكموها فيه ثلاث مضمرات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغايب
واجاز الفراء اسكان الميم الاولى وروي ذلك عن ابي عمرو قال وذلك ان الحركات توالت فسكنت الميم وهي ايضا
مرفوعة وقبلها كسرة والحركة التي بعدها ضمة ثقيلة قال الزجاج جميع النحويين البصريين لا يجيزون اسكان
حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر فاما ما يروى عن ابي عمرو فلم يضبطه عنه الفراء وروى عنه سيبويه انه
كان يخفف الحركة ويختلسها وهذا هو الحق وانما يجوز الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس

فاليوم اشرب غير مستحقب

قوله تعالى ويا قوم لا اسألكم عليه مالا ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين آمنوا وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا هو
الجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم لا يتبعك الا الاراذل من الناس وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول
انه عليه السلم قال انا لا اطلب على تبليغ دعوة الرسالة مالا حتى يتفاوت الحال بسبب كون المستجيب فقيرا او
غنيا وانما اجري على هذه الطاعة الشاقة على رب العالمين واذا كان الامر كذلك فسواء كانوا فقراء او اغنياء
لم يتفاوت الحال في ذلك الثاني كانه تعالى عليه السلم قال لهم انكم لما نظرتم الى ظواهر الامور وجدتموني فقيرا
فظننتم اني انما اشتغلت بهذه الحرفة لاتوسل بها الى اخذ اموالكم وهذا الظن منكم خطا فاني لا اسألكم على تبليغ
الرسالة اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا تحرموا انفسكم سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد والوجه
الثالث في تقرير هذا الجواب انهم قالوا ما نراك الا بشرا مثلنا الى قوله وما نرى لكم علينا من فضل فهو عليه السلم
بين انه تعالى اعطاه انواعا كثيرة توجب فضله عليهم وذلك انه لا يسعى في طلب الدنيا وانما يسعى في طلب الدين والاعراض
عن الدنيا من امهات الفضائل باتفاق الكل فلعل المراد تقرير حصول الفضيلة في هذا الوجه واما قوله
وما انا بطارد الذين آمنوا فهذا كالدليل على ان القوم سألوه طردهم رفعا لانفسهم من مشاركة اولئك الفقراء
روي عن ابن جريج انهم قالوا ان احببت يا نوح ان نتبعك فاطردهم فانا لا نرضى بمشاركتهم فقال عليه السلم وما انا
بطارد الذين آمنوا وايضا فقوله تعالى حكاية عنهم انهم قالوا وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا كالدليل على انهم
طلبوا منه طردهم لانه كالدليل على انهم كانوا يقولون ولو اتبعك اشراف القوم لوافقناهم ثم انه تعالى حكى عنه
انه ما طردهم وذكر في بيان ما يوجب الامتناع من هذا الطرد امورا الاول قوله انهم ملاقوا ربهم وهذا
الكلام يحتمل وجوها منها انهم قالوا هم منافقون فيما اظهروا فلا تغتر بهم فاجاب بان هذا الامر ينكشف
عند لقاء ربهم في الآخرة ومنها انه جعله علة في الامتناع من الطرد واراد انهم ملاقوا ما وعدهم ربهم فان طردتهم
استخصموني في الآخرة بالشيء ومنها انه نبه بذلك على انا نجتمع في الآخرة فاعاقب على طردهم فلا اجد
من ينصرني ثم بين انهم يبنون امورهم على الجهل بالعواقب والاغترار بالظواهر فقال ولكني اراكم
قوما تجهلون ثم قال ويا قوم من ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون والمعنى ان العقل والشرع تطابقا
على انه لابد من تعظيم المؤمن البري التقي ومن اهانة الكافر الفاجر فلو قلبت القضية وعكست القضية
وقربت الكافر الفاسق على سبيل التعظيم وطردت المؤمن التقي على سبيل الاهانة كنت على ضد امر الله
وعلى عكس حكمه وكنت في هذا الحكم على ضد ما امر الله به في ايصال الثواب الى المحقين والعقاب
الى المبطلين وحينئذ اصير مستوجبا للعقاب العظيم فمن الذي ينصرني من الله ومن الذي يخلصني من عذاب الله
افلا تذكرون فتعلمون ان ذلك لا يصح ثم اكد هذا البيان بوجه ثالث فقال ولا اقول لكم عندي خزائن
الله اي كما لا اسألكم مالا فكذلك لا ادعي اني املك مالا ولا لي غرض في المال لا اخذا ولا دفعا ولا اعلم
الغيب حتى اصل به الى ما اريده لنفسي ولاتباعي ولا اقول اني ملك حتى اتعظم بذلك عليكم بل طريقي الخضوع
والتواضع ومن كان شانه وطريقه كذلك فانه لا يستنكف عن مخالطة الفقراء والمساكين ولا يطلب مجالسة
الامراء والسلاطين وانما شانه طلب الدين وسيرته مخالطة الخاضعين والخاشعين فلما كانت طريقتي
توجب مخالطة الفقراء فكيف جعلتم ذلك عيبا علي ثم انه اكد هذا البيان بطريق رابع فقال ولا اقول

للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم ومعناه كالدلالة على انهم كانوا ينسبون اتباعه
مع الفقر والذلة الى النفاق فقال اني لا اقول ذلك لانه من باب الغيب والغيب لا يعلمه الا الله تعالى
فربما كان باطنهم كظاهرهم فيؤتيهم الله تعالى ملك الآخرة فاكون كاذبا فيما اخبرت فاني ان فعلت ذلك كنت من
الظالمين لنفسي ومن الظالمين لهم في وصفهم بانه لا خير لهم مع ان الله تعالى آتاهم الخير في الآخرة **المسئلة
الثانية** احتج قوم بهذه الآية على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم السلم وقالوا ان الانسان اذا
قال انا لا ادعي كذا وكذا فهذا انما يحسن اذا كان ذلك الشيء اشرف من احوال ذلك القائل فلما كان
قائل هذا القول هو نوح عليه السلم وجب ان يكون درجة الملائكة اعلى واشرف من درجات الانبياء
ثم قالوا وكيف لا يكون الامر كذلك والملائكة داوموا على عبادة الله تعالى طول الدنيا منذ خلقوا الى ان
تقوم الساعة وتمام التقرير ان الفضائل الحقيقية الروحانية ليست الا ثلاثة اشياء اولها الاستغناء
المطلق وجرت العادة في الدنيا ان من ملك المال الكثير فانه يوصف بكونه غنيا فقوله لا اقول لكم
عندي خزائن الله اشارة الى اني لا ادعي الاستغناء المطلق وثانيها العلم التام واليه الاشارة بقوله
ولا اعلم الغيب وثالثها القدرة التامة الكاملة وقد تقرر في الخواطر ان اكمل المخلوقات في القدرة والقوة
هم الملائكة واليه الاشارة بقوله ولا اقول اني ملك والمقصود من ذكر هذه الامور الثلاثة
بيان انه ما حصل عندي من هذه المراتب الثلاثة الا ما يليق بالقوة البشرية والطاقة الانسانية فاما
الكمال المطلق فانا لا ادعيه واذا كان الامر كذلك فقد ظهر ان قوله ولا اقول اني ملك يدل على انهم اكمل
من البشر وايضا يمكن جعل هذا الكلام جوابا عما ذكروه من الشبه فانهم طعنوا في اتباعه بالفقر فقال ولا
اقول لكم عندي خزائن الله حتى اجعلهم اغنياء وطعنوا فيهم ايضا بانهم منافقون فقال ولا اعلم الغيب حتى
اعرف كيفية باطنه وانما تكليفي بناء الاحوال على الظواهر وطعنوا فيهم بانهم قد يأتون بافعال لا كما ينبغي
فقال ولا اقول اني ملك حتى اكون مبرأ عن جميع الدواعي الشهوانية والبواعث النفسانية **المسئلة
الثالثة** احتج قوم بهذه الآية على صدور الذنب من الانبياء عليهم السلام فقالوا ان هذه الآية
دلت على ان طرد المؤمنين لطلب مرضاة الكفار من اصول المعاصي ثم ان محمدا عليه السلم طرد فقراء المؤمنين
لطلب مرضاة الكفار حتى عاتبه الله تعالى في قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
وذلك يدل على اقدام محمد عليه السلم على الذنب والجواب يحمل الطرد المذكور في هذه الآية على الطرد المطلق
على سبيل التأبيد والطرد المذكور في واقعة محمد عليه السلم على التبعيد في اوقات معينة رعاية للمصلحة
المسئلة الرابعة احتج الجبائي بهذه الآية على انه لا تجوز الشفاعة عند الله تعالى في دفع العقاب
بقول نوح عليه السلم من ينصرني من الله ان طردتهم يعني ان ذلك الطرد لو كان محرما فمن الذي يكون ينصرني من الله اي من
الذي يخلصني من عقابه ولو كانت الشفاعة جائزة لكانت في حق نوح ايضا جائزة وحينئذ يبطل قوله
فمن ينصرني من الله واعلم ان هذا الاستدلال شبيه لاستدلالهم في هذه المسئلة بقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى قوله ولا هم ينصرون والجواب المذكور ههنا هو الجواب من هذا
الكلام والله اعلم

قوله تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا الآية في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الكفار لما اوردوا تلك
الشبه واجاب نوح عليه السلم عنها بالجوابات الموافقة الصحيحة اورد الكفار على نوح عليه السلم كلامين الاول
انهم وصفوه بكثرة المجادلة فقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وهذا يدل على انه عليه السلم كان قد اكثر في الجدال
معهم وذلك الجدال ما كان الا في اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وهذا يدل على ان الجدال
في تقرير الدلائل وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وعلى ان التقليد والجهل والاصرار حرفة الكفار
الثاني انهم استعجلوا العذاب الذي كان يتوعدهم به فقالوا فاتنا بما تعدنا ان كنت من العادقين
الثاني انهم استعجلوا العذاب الذي كان يتوعدهم به فقال فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ثم انه عليه
السلم اجاب عنه بجواب صحيح فقال انما ياتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين والمعنى ان انزال العذاب ليس الي وانما
هو خلق الله تعالى فيفعله ان شاء كما شاء واذا اراد انزال العذاب فان احدا لا يعجزه اي لا يمنعه منه والمعجز
هو الذي يفعل ما عنده يعجز مراد الغير فيوصف بانه اعجزه فقوله وما انتم بمعجزين اي لا سبيل لكم الى فعل
ما عنده يمتنع على الله ما شاء من العذاب ان اراد انزاله بكم وقد قيل معناه وما انتم بفائتين وقيل وما

انهم مغرقون وقيل انما انهم ينبغي في الخلاص وهذه الاقوال متقاربة واعلم ان نوحا عليه السلام لما اجاب عن شبههم فقد ختم الكلام بخاتمة قاطعة فقال ان كان الله يريد ان يغويكم فانه لا ينفعكم نصحي البتة واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الله تعالى قد يريد الكفر من العبد وانه اذا اراده منه ذلك فانه يمتنع صدور الايمان منه قالوا ان نوحا عليه السلام قال لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم والتقدير لا ينفعكم نصحي ان كان الله يريد ان يغويكم وهذا اصرح مذهبنا واما المعتزلة فانهم قالوا ظاهر الاية يدل على ان الله تعالى اذا اراد اغواء القوم لم ينتفعوا بنصح الرسول وهذا مسلم فانا نعترف ان الله لو اراد اغواء عبد فانه لا ينفعه نصح الناصحين لكن لم قلتم انه تعالى اراد هذا الاغواء فان النزاع ما وقع الا فيه بل نقول ان نوحا انما ذكر هذا الكلام ليدل على انه تعالى ما اغواهم بل فوض الاختيار اليهم وبيانه من وجهين الاول انه تعالى لو بين انه تعالى لو اراد اغواءهم لما بقي في النصح فائدة ولو لم يكن فيه فائدة لما امره بان ينصح الكفار لحيث اجمع المسلمون على انه عليه السلم مامور بدعوة الكفار ونصحهم علمنا ان هذا النصح غير خال عن الفائدة واذا لم يكن خاليا عن الفائدة وجب القطع بانه تعالى ما اغواهم فهذا صار حجة لنا من هذا الوجه الثاني انه عليه السلم لما حكم عليهم بان الله اغواهم لصار هذا عذرا لهم في عدم اتيانهم بالايمان ولصار نوحا منقطعا في مناظرتهم لانهم يقولون له لانك سلمت ان الله اذا اغوانا فانه لا يبقى في نصحك ولا في جدنا واجتهادنا فايدة فاذا ادعيت بان الله تعالى قد اغوانا فقد جعلتنا معذورين فلم يلزمنا قبول هذه الدعوة فثبت ان الامر لو كان كما قاله الخصم لصار هذا حجة للكفار على نوح ومعلوم ان نوحا لا يجوز ان يذكر كلاما يصير بسببه مفحما ملزما عاجزا عن تقرير حجة الله تعالى فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية لا تدل على قول المجبرة ثم انهم ذكروا وجوها من التاويلات الاول ان اولئك الكفار كانوا مجبرة وكانوا يقولون ان كفرهم بارادة الله تعالى فعند هذا قال نوح عليه السلم ان نصحه لا ينفعهم ان كان الامر كما يقولون ومثاله ان يعاقب الرجل ولده على ذنبه فيقول الولد لا اقدر على غير ما انا عليه فيقول الوالد فلن ينفعك اذا نصحي ولا زجري وليس المراد انه يصدقه على ما ذكره بل على وجه الانكار لذلك الثاني قال الحسن معنى يغويكم اي يعذبكم والمعنى لا ينفعكم نصحي اليوم اذا نزل بكم العذاب فامنتم في ذلك الوقت لان الايمان عند نزول العذاب لا يقبل وانما ينفعكم نصحي اذا امنتم قبل مشاهدة العذاب الثالث قال الجبائي الغواية هي الخيبة من الطلبة بدليل قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي خيبة من خير الاخرة قال الشاعر ومن يغو لا يعدم على الغي لايما الرابع انه اذا اصر على الكفر وتمادى فيه منعه الله تعالى الالطاف وفوضه الى نفسه فاذا سماه ما اذا اراد اغواءه فلهذا السبب حسن ان يقال ان الله اغواه هذا جملة كلمات المعتزلة في هذا الباب والجواب عن امثال هذه الكلمات قد ذكرناه مرارا واطوارا فلا فايدة في الاعادة والله اعلم

المسئلة الثانية قوله ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم جزاء معلق على شرط بعده شرط اخر وهذا يقتضي ان يكون الشرط الموخر في اللفظ مقدما في الوجود وذلك لان الرجل اذا قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار كان المفهوم كون ذلك الطلاق من لوازم ذلك الدخول فاذا ذكر بعده شرطا اخر مثل ان يقول ان اكلت الخبز كان المعنى ان تعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الاول مشروط بحصول ذلك الشرط الثاني والشرط مقدم على المشروط في الوجود فعلى هذا ان حصل الشرط الثاني تعلق ذلك الجزاء بالشرط الاول اما ان لم يوجد الشرط المذكور ثانيا لم يتعلق ذلك الجزاء بالشرط الاول هذا هو التحقيق في هذا التركيب فلهذا المعنى قال الفقهاء ان الشرط الموخر في اللفظ مقدم في المعنى والمقدم في اللفظ موخر في المعنى واعلم ان نوحا عليه السلم لما قرر هذه المعاني قال هو ربكم واليه ترجعون وهذا نهاية الوعيد اي هو الهكم الذي خلقكم ورباكم ويملك التصرف في ذواتكم وفي صفاتكم قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واليه مرجعكم وهذا يفيد نهاية التحذير والترهيب

قوله تعالى ام يقولون افتريه قل ان افتريته فعلي اجرامي وانا بري مما تجرمون اعلم ان معنى افتريه اختلقه وافتعله وجاء به من عند نفسه والهاء ترجع الى الوحي الذي بلغه اليهم وقوله تعالى فعلي اجرامي الاجرام اقتراف المحظور واكتسابها وهذا من باب حذف المضاف لان المعنى فعلي اثم اجرامي وفي الاية محذوف اخر وهو ان المعنى ان كنت افتريته فعلي عقاب جرمي وان كنت صادقا وكذبتموني فعليكم عقاب ذلك التكذيب الا انه حذف هذه البقية لدلالة اول الكلام عليه كقوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ولم يذكر المشبه به وقوله وانا بري مما تجرمون اي انا بري من عقاب جرمكم واكثر المفسرين على ان هذا من بقية كلام نوح عليه السلم مع قومه وقال مقاتل ام يقولون افتريه يعني محمدا عليه السلم وهذه الاية وقعت في قصة محمد عليه السلم في اثنا قصة نوح وقوله بعيد جدا وايضا ان قوله قل ان افتريته فعلي اجرامي لا يدل على انه كان شاكا الا انه قول يقال على وجه الانكار عند اليأس من القبول

قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال ابن عباس لما جاء هذا من عند الله دعا على قومه فقال لا تذر على الارض وقوله فلا تبتئس اي لا تحزن قال ابو زيد ابتأس الرجل اذا بلغه شي يكرهه وانشد ابو عبيد ما يقسم الله اقبل غير مبتئس منه واقعد كريما ناعم البال

اي غير حزين ولا كاره **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في القضاء والقدر وقالوا انه تعالى اخبر عن قومه انهم لا يؤمنون بعد ذلك فلو حصل ايمانهم لكان اما مع بقاء هذا الخبر صدقا ومع بقاء هذا العلم علما او مع انقلاب هذا الخبر كذبا ومع انقلاب هذا العلم جهلا والاول ظاهر البطلان لان وجود الايمان مع ان يكون الاخبار عن عدم الايمان صدقا ومع كون العلم بعدم الايمان حاصلا حال وجود الايمان جمع بين النقيضين والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله تعالى كذبا وعلم الله جهلا محال ولما كان صدور الايمان منهم محالا مع انهم كانوا مامورين به وايضا القوم كانوا مامورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه قوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن فيلزم ان يقال انهم كانوا مامورين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون البتة وذلك تكليف الجمع بين النقيضين ولهذا الكلام تقرير في هذا الكتاب مرارا واطوارا **المسئلة الثالثة** اختلف المعتزلة في انه هل يجوز ان ينزل الله عذاب الاستيصال على قوم كان من المعلوم ان فيهم من يؤمن او كان في اولادهم من يؤمن فقال قوم انه لا يجوز واحتجوا بما حكى الله تعالى عن نوح انه قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وهذا يدل على انه انما حسن منه تعالى انزال عذاب الاستيصال عليهم لاجل انه تعالى علم انه ليس فيهم من يؤمن ولا في اولادهم احد من يؤمن قال القاضي وقال كثير من علمائنا ان ذلك جائز من الله تعالى وان كان فيهم من يؤمن واما قول نوح رب لا تذر على الارض فذلك يدل على انه تعالى انما انزل ذلك من حيث كان في المعلوم انهم يضلوا عباده ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وذلك يدل على ان ذلك الحكم كان معللا بمجموع هاتين العلتين وايضا فلا دليل فيه على انهما لو لم يحصلا لما جاز انزال الاهلاك والاقرب ان يقال ان نوحا السلم محبته لايمانهم كان يبالغ في تنبيههم فاعلمه الله تعالى انه لا يؤمن منهم احد ليزول عن قلبه ما كان قد حصل فيه من تلك المحبة ولذلك قال تعالى من بعد فلا تبتئس بما كانوا يفعلون اي لا تحزن من ذلك ولا يغمنك ولا تظنن ان في ذلك مذلة فان الدين عزيز وان قل عدد من يتمسك به والباطل ذليل وان كثر عدد من يقول به

قوله تعالى واصنع الفلك باعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون واعلم ان قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن يقتضي تعريف نوح عليه السلم انه معذبهم ومهلكهم فكان يحتمل ان يعذبهم من العذاب بغير الغرق فعرفه الله تعالى انه يعذبهم بهذا الجنس الذي هو الغرق ولما كان السبيل الذي يحصل به النجاة من الغرق ركوب السفينة لا جرم امره الله تعالى باصلاح السفينة واعدادها فاوحى الله تعالى اليه ان يصنعها على مثال جؤجؤ الطاير فان قيل قوله واصنع الفلك امر ايجاب او امر اباحة قلنا الاظهر انه امر ايجاب لانه لا سبيل له الى صون روح نفسه وروح غيره عن الهلاك الا بهذا الطريق وصون النفس عن الهلاك واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويحتمل ان لا يكون ذلك الامر امر ايجاب بل كان امر اباحة وهو بمنزلة ان يتخذ الانسان لنفسه دارا ليسكنها ويسرها واما قوله باعيننا فهذا لا يمكن اجراوه على ظاهره من وجوه احدها انه يقتضي ان يكون لله تعالى اعين كثيرة وهذا يناقض ظاهر قوله ولتصنع على عيني وثانيها انه يقتضي ان يصنع نوح عليه السلم ذلك الفلك بتلك الاعين كما يقول قطعت بالسكين وكتبت بالقلم ومعلوم ان ذلك باطل وثالثها انه ثبت بالدلايل القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الاعضاء والاجزاء والابعاض فوجب المصير فيه الى التاويل وهو من وجوه الاول ان معنى باعيننا اي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة يقال فلان عين على فلان اي نصب عليه ليكون متفحصا عن احواله الثاني ان من كان عظيم العناية بالشي فانه يضع عينه عليه ولا يحول عينه عنها فلما كان وضع العين على الشي سببا لمبالغة الاحتياط جعل العين كناية عن الاحتياط فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا اياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك وحاصل الكلام ان اقدامه على عمل السفينة مشروط بامرين احدهما ان لا يمنعه اعداؤه عن ذلك العمل والثاني ان يكون عالما بانه كيف ينبغي تاليف السفينة وتركيبها حتى يحصل منه ذلك المقصود وقوله واصنع الفلك باعيننا اشارة الى حفظه ودفع الشر عنه قوله ووحينا اشارة الى انه تعالى يوحي اليه كيف ينبغي عمل السفينة حتى يحصل منه المطلوب واما قوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون ففيه وجوه الاول يعني لا تطلب مني تاخير العذاب عنهم فاني قد حكمت عليهم بهذا الحكم فلما علم نوح ذلك دعا عليهم بعد ذلك وقال رب لا تذر الثاني ولا تخاطبني في تعجيل ذلك العقاب على الذين ظلموا فاني قضيت انزال ذلك العذاب في وقت معين كان تعجيله ممتنعا الثالث المراد بالذين ظلموا امراته وابنه كنعان

قوله تعالى ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملا من قومه سخروا منه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في ويصنع الفلك قولان الاول انه حكاية حال ماضية اي في ذلك الوقت كان يصدق عليه انه يصنع الفلك الثاني التقدير واقبل يصنع الفلك فاقتصر على قوله ويصنع **المسئلة الثانية** ذكروا في صفة السفينة اقوالا كثيرة فاحدها ان نوحا عليه السلم اتخذ السفينة في سنتين وقيل في اربع مائة سنة وكان طولها

لمائة ذراع وعرضها خمسون ذراعا وطولها في السماء ثلثون ذراعا وكانت من خشب الساج وجعل لها ثلث بطون فحمل في البطن الاسفل الوحوش والسباع والهوام وفي البطن الاوسط الدواب والانعام وفي البطن الاعلى جلس هو ومن كان معه مع ما احتاجوا اليه من الزاد وحمل معه جسد آدم وثانيها قال الحسن كان طولها الفا ومايتي ذراع وعرضها ستمائة واعلم ان امثال هذه المباحث لا تعجبني لانها امور لا حاجة الى معرفتها البتة ولا يتعلق بمعرفتها فائدة البتة فكان الخوض فيها من باب الفضول لا سيما مع القطع بانه ليس هاهنا ما يدل على الجانب الصحيح والذي نعلمه انه كان في السعة بحيث يسع المؤمنين من قومه ولما يحتاجون اليه ولحصول زوجين من كل حيوان لان هذا القدر مذكور في القرآن قال تعالى وما آمن معه الا قليل فاما تعيين ذلك القدر فغير معلوم اما قوله تعالى كلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه ففي تفسير الملأ وجهان قيل جماعة وقيل طائفة من اشرافهم وكبرائهم واختلفوا فيما لاجله كانوا يسخرون وفيه وجوه احدها انهم كانوا يقولون يا نوح كنت تدعي رسالة الله تعالى فصرت بعد ذلك نجارا وثانيها انهم كانوا يقولون لو كنت صادقا في دعواك لكان الهك يغنيك عن هذا العمل الشاق وثالثها انهم ما رأوا السفينة قبل ذلك وما عرفوا كيفية الانتفاع به فكانوا يتعجبون منه ويسخرون منه ورابعها ان تلك السفينة كانت كبيرة وهو كان يصنعها في موضع بعيد عن الماء جدا فكانوا يقولون ليس هاهنا ماء ولا يمكنك نقلها الى الانهار العظيمة والى البحار فكانوا يعدون ذلك من باب الجنون وخامسها انه لما طالت مدته مع القوم وكان ينذرهم بالغرق وما شاهدوا من ذلك المعنى خبرا ولا اثرا غلب على ظنونهم كونه كاذبا في ذلك المقال فلما اشتغل بعمل السفينة لا جرم سخروا منه فكل هذه الوجوه محتملة ثم انه تعالى حكى عنه انه كان يقول ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون وفيه وجوه الاول التقدير ان تسخروا منا في هذه الساعة فانا نسخر منكم سخرية مثل سخريتكم اذا وقع عليكم الغرق في الدنيا والحرق في الآخرة الثاني ان حكمتم علينا بالجهل فيما نصنع فانا نحكم عليكم بالجهل فيما انتم عليه من الكفر والتعرض لسخط الله وعذابه فانتم اولى بالسخرية منا الثالث ان تستجهلونا فانا نستجهلكم لانكم لا تستجهلون الا لاجل الجهل بحقيقة الامر والاغترار بظاهر الحال كما هو عادة الاغمار والجهال فان قيل السخرية من آثار المعاصي فكيف يليق ذلك بالانبياء عليهم السلام قلنا انه تعالى سمى المقابلة سخرية كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها اما قوله فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه اي فسوف تعلمون من هو احق بالسخرية ومن هو احمد عاقبة وفي قوله من يأتيه وجهان احدهما ان يكون استفهاما بمعنى اي كانه قيل فسوف تعلمون اينا يأتيه عذاب وعلى هذا الوجه محله رفع بالابتداء الثاني ان يكون بمعنى الذي ويكون في محل النصب وقوله ويحل عليه عذاب مقيم اي يجب عليه وينزل به

قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف حتى هي التي يبتدأ بعدها الكلام ادخلت على الجملة من الشرط والجزاء ووقعت غاية لقوله ويصنع الفلك اي وكان يصنعها الى ان جاء وقت الموعد **المسئلة الثانية** الامر في قوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل وجوها الاول انه تعالى بين انه لا يحدث شيء الا بامر الله كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فكان المراد هذا والثاني ان يكون المراد من الامر هاهنا هو العذاب الموعود به **المسئلة الثالثة** في التنور قولان احدهما انه التنور الذي يخبز فيه والثاني انه غيره اما الاول وهو انه التنور الذي يخبز فيه فهو قول جماعة عظيمة من المفسرين كابن عباس والحسن ومجاهد وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال انه تنور لنوح وقيل كان لآدم قال الحسن كان تنورا من حجارة وكان لحواء حتى صار لنوح واختلفوا في موضعه فقال مجاهد والشعبي انه بناحية الكوفة وعن علي انه في مسجد الكوفة قال وقد صلى فيه سبعون نبيا وقيل بالشام بموضع يقال له عين وردة وهو قول مقاتل وقيل فار التنور بالهند وقيل ان امرأته كانت تخبز في ذلك التنور فاخبرته بخروج الماء من ذلك التنور فاشتغل في الحال بوضع تلك الاشياء في السفينة **القول الثاني** المراد من التنور ليس تنور الخبز وعلى هذا التقدير ففيه اقوال الاول انه انفجر الماء من وجه الارض كما قال تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والعرب يسمون وجه الارض تنورا الثاني التنور اشرف موضع في الارض واعلى مكان فيها واخرج الله الماء من ذلك الموضع ليكون ذلك معجزة له وايضا المعنى انه لما نبع الماء من اعالي الارض ومن الامكنة المرتفعة فشبهت لارتفاعها بالتنانير الثالث فار التنور اي طلع الصبح ونور الصبح وهو منقول عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الرابع فار التنور يحتمل ان يكون معناه اشتد الامر كما يقال حمي الوطيس ومعنى الآية اذا رأيت الامر يشتد والماء يكثر فانج بنفسك ومن معك الى السفينة فان قيل فما الاصح من هذه الاقوال قلنا الاصح حمل الكلام على حقيقته ولفظ التنور حقيقة في الموضع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ولا امتناع في العقل ان يقال ان الماء نبع اولا من موضع معين وكان ذلك الموضع تنورا فان قيل ذكر التنور بالالف واللام وهذا انما يكون للمعهود السابق معلوم معين عند السامع وليس في الارض تنور هذا شانه فوجب ان يحمل ذلك على ان المراد اذا رأيت ان الماء يشتد نبوعه والامر يقوى فانج بنفسك ومن معك قلنا لا يبعد ان يكون ذلك التنور كان معلوما لنوح عليه السلام بان كان

تنور

تنور آدم او حواء او كان تنورا عينه الله تعالى لنوح عليه السلام وعرفه انك اذا رأيت الماء يفور منه فاعلم ان الامر قد وقع وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى صرف الكلام عن ظاهره **المسئلة الرابعة** فار معناه نبع على قوة وشدة تشبيها بغليان القدر عند قوة النار ولا شبهة في ان نفس التنور لا يفور فالمراد فار الماء من التنور والذي روي ان فور التنور كان علامة لهلاك القوم لا يمتنع لان هذه واقعة عظيمة وقد وعد الله المؤمنين بالنجاة فلا بد وان يجعل لهم علامة بها يعرفون الوقت المعين فلا يبعد جعل هذه الحالة علامة لحدوث هذه الواقعة **المسئلة الخامسة** قال الليث التنور عمت بكل لسان وصاحبه تنار قال الازهري وهذا يدل على ان الاسم قد يكون اعجميا فتعربه العرب فيصير عربيا والدليل على ذلك ان اصل بنائه تنر ولا يعرف في كلام العرب نون قبل راء ونظيره ما دخل من كلام العجم في كلام العرب الديباج والسندس والاستبرق فان العرب لما تكلموا بهذه الالفاظ صارت عربية واعلم انه لما فار التنور فعند ذلك امره الله تعالى ان يحمل في السفينة ثلاثة انواع من الاشياء فالاول قوله قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين قال الاخفش تقول للاثنين هما زوجان قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فالسماء زوج والارض زوج والشتاء زوج والصيف زوج والنهار زوج والليل زوج وتقول للمرأة هي زوج وهو زوجها قال تعالى وخلق منها زوجها يعني المرأة وقال وانه خلق الزوجين الذكر والانثى فثبت ان الواحد يقال له زوج ومما يدل على ذلك قوله ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين اذا عرفت هذا فنقول الزوجان عبارة عن كل شيئين يكون احدهما ذكرا والآخر انثى والتقدير كل شيئين هما كذلك فاحمل منهما في السفينة اثنين واحد ذكر وواحد انثى وقرأ حفص من كل بالتنوين واراد واحمل من كل شيء زوجين اثنين الا انا نقول هذا على مثال قوله لا تتخذوا الهين اثنين وقوله نفخة واحدة واما على القراءة المشهورة فهذا السؤال غير وارد واختلفوا في انه هل دخل في قوله زوجين اثنين غير الحيوان ام لا فنقول اما الحيوان فداخل لان قوله من كل زوجين اثنين يدخل فيه كل الحيوانات واما النبات فاللفظ لا يدل عليه الا انه بحسب قرينة الحال لا يبعد بسبب ان الناس يحتاجون الى النبات بجميع اقسامه وجاء في الروايات عن ابن مسعود انه قال لم يستطع نوح عليه السلام ان يحمل الاسد حتى القيت عليه الحمى وذلك ان نوحا عليه السلام قال يا رب فمن اين اطعم الاسد اذا حملته قال تعالى سوف اشغله عن الطعام فسلط الله عليه الحمى وامثال هذه الكلمات الاولى تركها فان حاجة الفيل الى الطعام اكثر وليس به حمى

النوع الثاني من الاشياء التي امر الله تعالى نوحا بحملها في السفينة قوله تعالى واهلك الا من سبق عليه القول قالوا كانوا سبعة نوح وثلاثة ابناؤه وهم سام وحام ويافث ولكل واحد منهم زوجة وقيل ايضا كانوا تسعة هؤلاء وزوجة نوح واما قوله الا من سبق عليه القول فالمراد ابنه وامرأته وكانا كافرين حكم الله تعالى عليهما بالهلاك فان قيل الانسان اشرف من سائر الحيوانات فما السبب في انه وقع الابتداء في هذه الآية بذكر الحيوانات قلنا الانسان عاقل فهو لعقله كالمضطر الى دفع اسباب الهلاك عن نفسه فلا حاجة فيه الى المبالغة في الترغيب بخلاف السعي في تخليص سائر الحيوانات فلهذا السبب وقع الابتداء به واعلم ان اصحابنا احتجوا بقوله الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب قالوا لان قوله سبق عليه القول مشعر بان من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه **النوع الثالث** من تلك الاشياء قوله ومن آمن قالوا كانوا ثمانين قال مقاتل في ناحية الموصل قرية يقال لها قرية الثمانين سميت بذلك لان هؤلاء لما خرجوا من السفينة بنوها فسميت بهذا الاسم وذكروا ما هو ازيد منه وما هو انقص منه وذلك مما لا سبيل الى معرفته الا ان الله تعالى وصفهم بالقلة وهو قوله وما آمن معه الا قليل فان قيل لما كان الذين آمنوا به ودخلوا في السفينة كانوا جماعة فلم لم يقل قليلون كما في قوله تعالى ان هؤلاء لشرذمة قليلون قلنا كلا اللفظين جائز والتقدير هاهنا وما آمن معه الا نفر قليل فاما الذي روي ان ابليس دخل السفينة فبعيد لانه من الجن وهو جسم ناري او هوائي فكيف يؤثر الغرق فيه وايضا كتاب الله تعالى لم يدل عليه ولا خبر صحيح ملجئ فالاولى ترك الخوض فيه

قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ان ربي لغفور رحيم اما قوله وقال يعني وقال نوح لقومه اركبوا والركوب العلو على ظهر الشيء فمنه ركوب الدابة وركوب السفينة وركوب البحر وكل شيء علا شيئا فقد ركبه ويقال ركبه الدين قال الليث وتسمي العرب من يركب السفينة ركاب السفينة واما الركبان والركب فراكب الدواب والابل قال الواحدي ولفظة في في قوله اركبوا فيها لا يجوز ان يكون من صلة المركوب لانه يقال ركبت السفينة ولا يقال ركبت في السفينة بل الوجه ان يقال مفعول اركبوا محذوف والتقدير اركبوا الماء في السفينة وايضا يجوز ان يكون فائدة هذه الزيادة انه امرهم ان يكونوا في جوف الفلك لا على ظهرها فلو قال اركبوها لتوهموا انه امرهم ان يكونوا على ظهر السفينة **اما**

قوله مجراها ومرساها فيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم مجراها بفتح الميم والباقون بضم الميم واتفقوا في مرساها انها بضم الميم وقال صاحب الكشاف قرأ مجاهد مجريها ومرسيها بلفظ اسم الفاعل مجرورَي المحل صفتين لله تعالى قال الواحدي رحمه الله المجرى مصدر كالاجراء ومثله قوله منزلاً مباركاً وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واما من قرأ مجراها بفتح الميم فهو ايضاً مصدر مثل الجري واحتج صاحب هذه القراءة وهي تجري بهم ولو كان مجراها لكان وهي تجريهم وحجة من ضم الميم ان جرت بهم واجريتهم يتقاربان في المعنى فاذا قال تجري بهم فكأنه قال تجريهم واما المرسى فهو ايضاً مصدر كالارساء يقال رست السفينة ترسو اذا ثبتت وارساها غيره وقال تعالى والجبال ارساها قال ابن عباس يريد تجري باسم الله وقدرته وترسي باسم الله وقدرته وقيل كان اذا اراد ان تجري قال بسم الله مجراها فجرت واذا اراد ان ترسو قال بسم الله مرساها فرست **المسألة الثانية** ذكروا في عامل الاعراب في بسم الله وجوهاً الاول اركبوا بسم الله والثاني ابدؤا بسم الله والثالث بسم الله اجراؤها وارساؤها وقيل انها سارت لاول يوم من رجب فسارت ستة اشهر ثم استوت يوم العاشر من المحرم على الجودي **المسألة الثالثة** في الآية احتمالات الاول ان يكون مجموع قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها كلاماً واحداً والتقدير وقال اركبوا فيها قائلين بسم الله مجراها ومرساها يعني ينبغي ان يكون الركوب مقروناً بهذا الذكر والاحتمال الثاني ان يكونا كلامين والتقدير ان نوحاً عليه السلم امرهم بالركوب ثم اخبرهم بان مجراها ومرساها ليس الا باسم الله تعالى وامره وقدرته فالمعنى الاول يشير الى ان الانسان لا ينبغي ان يشرع في امر من الامور الا ويكون في وقت الشروع فيه ذاكراً لاسم الله تعالى بالاذكار المقدسة حتى يكون ببركة ذلك الذكر سبباً لتمام ذلك المقصود والثاني يدل على انه لما ركب السفينة اخبر القوم بان السفينة ليست سبباً لحصول النجاة بل الواجب ربط الهمة وتعليق القلب بفضل الله تعالى فاخبرهم انه تعالى هو المجري والمرسي للسفينة فاياكم ان تعولوا على السفينة بل يجب ان يكون تعويلكم على فضل الله فانه هو المجري والمرسي لها فعلى التقدير الاول كان نوح عليه السلم وقت ركوب السفينة في مقام الذكر وعلى التقدير الثاني كان في مقام الفكر والبراءة عن الحول والقوة وقطع النظر عن الاسباب واستغراق القلب في نور جلال الله مسبب الاسباب واعلم ان الانسان اذا تفكر في طلب معرفة الله تعالى بالدليل والحجة فكأنه جلس في سفينة التفكر والتدبر وامواج الظلمات والضلالات قد علت تلك الجبال وارتفعت الى مصاعد الافلاك فاذا ابتدأت سفينة الفكر والروية بالحركة وجب ان يكون هناك اعتماده على الله تعالى وتضرعه وان يكون بلسان القلب ونطق العقل يقول بسم الله مجراها ومرساها حتى تصل سفينة فكره الى ساحل النجاة وتتخلص عن امواج الضلالات اما قوله تعالى ان ربي لغفور رحيم ففيه سؤال لان ذلك الوقت كان وقت الاهلاك واظهار القهر فكيف يليق به هذا الذكر وجوابه لعل القوم الذين ركبوا السفينة اعتقدوا في انفسهم انا انما نجونا ببركة علمنا فالله تعالى نبههم بهذا الكلام لازالة ذلك العجب فان الانسان لا ينفك عن انواع الزلات وظلمات الشهوات وفي جميع الاحوال هو محتاج الى اعانة الله تعالى وفضله واحسانه وان يكون غفوراً لعيوبه رحيماً لذنوبه

قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اعلم ان في قوله وهي تجري بهم في موج كالجبال مسائل **المسألة الاولى** قوله وهي تجري بهم متعلق بمحذوف والتقدير وقال اركبوا فيها فركبوا فيها يقولون بسم الله وهي تجري بهم في موج كالجبال **المسألة الثانية** الامواج العظيمة انما تحدث عند حصول الرياح القوية الشديدة العاصفة فهذا يدل على انه حصل في ذلك الوقت رياح عاصفة شديدة والمقصود منه بيان شدة الهول والفزع **المسألة الثالثة** الجريان في الموج هو ان تجري السفينة داخل الموج وذلك يوجب الغرق فالمراد ان الامواج لما احاطت بالسفينة من الجوانب شبهت تلك السفينة بما اذا جرت في داخل تلك الامواج ثم حكى الله تعالى عنه انه نادى ابنه وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في انه هل كان ابناً له وفيه اقوال الاول انه ابنه في الحقيقة والدليل عليه انه تعالى نص عليه فقال ونادى نوح ابنه ونوح ايضاً نص عليه فقال يا بني وصرف هذا اللفظ الى انه رباه واطلق عليه اسم الابن لهذا السبب صرف الكلام عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز والذين خالفوا هذا الظاهر انما خالفوه لانهم استبعدوا ان يكون ولد الرسول المعصوم كافراً وهذا بعيد لانه تعالى ثبت ان والد رسولنا صلى الله عليه وسلم كان كافراً ووالد ابرهيم كان كافراً بنص القرآن فكذلك ههنا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلم لما قال رب لا تذر على الارض من الكافرين دياراً فكيف ناداه مع كفره فاجابوا عنه من وجوه الاول انه كان ينافق اباه فظن نوح انه مؤمن فلذلك ناداه ولولا ذلك لما احب نجاته والثاني انه عليه السلم كان يعلم انه كافر لكنه ظن انه لما شاهد الغرق والاهوال العظيمة فانه يقبل الايمان فصار قوله يا بني اركب معنا كالدلالة على انه طلب منه الايمان وتأكد هذا بقوله ولا تكن مع الكافرين اي تابعهم في الكفر واركب معنا والثالث ان شفقة الابوة لعلها حملته على ذلك النداء والذي تقدم من قوله الا من سبق عليه القول كان كالمجمل فلعله عليه السلم جوز ان لا يكون داخلاً فيه القول الثاني انه كان ابن امرأته وهو قول محمد بن علي الباقر وقول الحسن البصري ويروى ان علياً رضي الله عنه

قرأ ونادى نوح ابنها والضمير لامرأته وقرأ محمد بن علي وعروة بن الزبير ابنه بفتح الهاء يريدان ابنها الا انهما اكتفيا بالفتحة عن الالف وقال قتادة سألت الحسن عنه فقال والله ما كان ابنه فقلت ان الله حكى عنه انه قال ان ابني من اهلي وانت تقول ما كان ابناً له فقال لم يقل انه مني ولكنه قال من اهلي وهذا يدل على قولي القول الثالث انه ولد على فراشه لغير رشدة والقائلون بهذا القول احتجوا بقوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط فخانتاهما وهذا قول خبيث يجب صون منصب الانبياء عن هذه الفضيحة لا سيما وهو على خلاف نص القرآن اما قوله تعالى فخانتاهما فليس فيه ان تلك الخيانة انما حصلت بالسبب الذي ذكروه قيل لابن عباس ما كانت تلك الخيانة فقال كانت امرأة نوح تقول زوجي مجنون وامرأة لوط تدل الناس على ضيفه اذا نزلوا به ثم الدليل القاطع على ضعف هذا المذهب قوله تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات والخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات وايضاً قوله تعالى والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين وبالجملة فقد دللنا على ان الحق هو القول الاول اما قوله وكان في معزل فاعلم ان المعزل في اللغة موضع منقطع عن غيره واصله من العزل وهو التنحية والابعاد يقال كنت بمعزل عن كذا اي بموضع قد عزل منه واعلم ان قوله كان في معزل لا يدل على انه في معزل من اي شيء فلهذا السبب ذكروا وجوهاً الاول انه كان في معزل من السفينة لانه كان يظن ان الجبل يمنعه من الغرق الثاني انه كان في معزل من الكفار كأنه انفرد عنهم فظن نوح ان ذلك انما كان لاجل لانه احب مفارقتهم اما قوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فنقول قرأ حفص عن عاصم يا بني بفتح الياء في جميع القرآن والباقون بالكسر قال ابو علي الوجه الكسر وذلك لان اللام من ابن ياء او واو فاذا صغرت الحقت ياء التحقير فلزم ان ترد اللام المحذوفة والا لزم ان تحرك ياء التحقير بحركات الاعراب لكنها لا تحرك لانها لو حركت لزم ان تنقلب كما تنقلب سائر حروف اللين اذا كانت حرف اعراب نحو عصا وقفا ولو انقلبت لبطل دلالتها على التحقير ثم اذا اضفت الى نفسك اجتمعت ثلاث ياءات الاولى منها للتحقير والثانية لام الفعل والثالثة التي للاضافة تقول هذا بنيي واذا ناديته جاز فيه وجهان اثبات الياء وحذفها والاختيار حذف الياء التي للاضافة وابقاء الكسرة دلالة عليه نحو يا غلام ومن قرأ يا بني بفتح الياء فانه اراد الاضافة ايضاً كما ارادها من قرأ بالكسر لكنه ابدل من الكسرة الفتحة ومن الياء الالف تخفيفاً فصار يا بنيا كما قال يا ابنة عما لا تلومي واهجعي ثم حذف الالف للتخفيف والله اعلم واعلم انه تعالى لما حكى عن نوح انه دعاه الى ان يركب السفينة حكى عن ابنه انه قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء وهذا يدل على ان الابن كان متمادياً في الكفر مصراً عليه مكذباً لابيه فيما اخبر عنه فعند هذا قال نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وفيه سؤال وهو ان الذي رحمه الله معصوم فكيف يحسن استثناء المعصوم من العاصم وهو قوله لا عاصم اليوم من امر الله وذكروا في الجواب طرقاً كثيرة الاول انه تعالى قال قبل هذه الآية وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ان ربي لغفور رحيم فبين انه تعالى رحيم وانه برحمته يخلص هؤلاء الذين ركبوا السفينة من آفة الغرق اذا عرفت هذا فنقول ان ابن نوح لما قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء قال نوح اخطأت لا عاصم من عذاب الله الا من رحم والمعنى الا ذلك الذي ذكرت انه برحمته يخلص هؤلاء من الغرق فصار تقدير الآية لا عاصم اليوم من عذاب الله الا الله الرحيم وتقديره لا فرار من الله الا الى الله وهو نظير قوله عليه السلم في دعائه واعوذ بك منك وهذا تأويل في غاية الحسن **الوجه الثاني** في التأويل والذي ذكره صاحب حل العقد ان هذا الاستثناء وقع في مضمر هو في حكم الملفوظ لظهور دلالة اللفظ عليه والتقدير لا عاصم اليوم لاحد من امر الله الا من رحم وهو كقولك لا تضرب اليوم الا زيداً فان تقديره لا تضرب احداً الا زيداً الا انه ترك التصريح به لدلالة اللفظ عليه فكذا ههنا **الوجه الثالث** في التأويل ان قوله لا عاصم اي لا ذا عصمة كما قالوا رامح ولابن وتامر ومعناه ذو رمح وذو لبن وقال تعالى من ماء دافق وعيشة راضية ومعناه ما ذكرنا فكذا ههنا وعلى هذا التقدير العاصم هو ذو العصمة فيدخل فيه المعصوم وحينئذ يصح استثناء قوله الا من رحم منه **الوجه الرابع** ان قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم يعني بقوله الا من رحم نفسه لان نوحاً وطائفته هم الذين خصهم الله تعالى برحمته والمراد لا عاصم لك الا الله بمعنى ان بسببه تحصيل رحمة الله كما اضيف الاحياء الى عيسى عليه السلم في قوله واحيي الموتى لاجل ان الاحياء حصل بدعائه **الوجه الخامس** ان قوله الا من رحم استثناء منقطع والمعنى لكن من رحم الله فهو معصوم ونظيره قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ثم انه تعالى بين بقوله تعالى وحال بينهما الموج اي بسبب هذه الحيلولة خرج من ان يخاطبه نوح فكان من المغرقين

قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر اعلم ان المقصود من هذا الكلام وصف آخر واقعة الطوفان فكان التقدير انه لما انتهى امر الطوفان قيل كذا وكذا يا ارض ابلعي ماءك يقال بلع الماء يبلعه بلعاً اذا شربه وابتلع الطعام ابتلاعاً اذا لم يمضغه وقال

اهل اللغة التعبيح لبخ كسر اللام يبلع بفتحها ويا سماء اقلعي يقال اقلع الرجل عن عمله اذا كف عنه واقلعت السما بعد ما مطرت
اذا امسكت وغيض الما يقال غاض الما يغيض غيضا ومغاضا اذا انتقص وغضته انا وهذا من باب فعل الشي وفعلته انا ومثله
جبر العظم وجبرته وفغر الفم وفغرته ودلع اللسان ودلعته ونقص الشي ونقصته فقوله غيض الما اي نقص وما بقي منه شي واعلم
ان هذه الاية مشتملة على الفاظ كثيرة كل واحد منها يدل على عظمة الله وعلو كبريائه فاولها قوله وقيل وذلك لان هذا يدل
على انه سبحانه في الجلال والعلو والعظمة بحيث انه متى قيل قيل لم ينصرف العقل الا اليه ولم يتوجه الفكر الا الى ان ذلك
القايل وذلك الامر هو هو وهذا تنبيه من هذا الوجه على انه تقرر في العقول انه لا حاكم في العالمين ولا متصرف في العالم
العلوي والعالم السفلي الا هو وثانيها قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فان الحس يدل على عظمة هذه الاجسام
وشدتها وقوتها فاذا شعر العقل بوجود موجود قاهر لهذه الاجسام مستول عليها متصرف فيها كيف شاء واراد صار ذلك
سببا لوقوف القوة العقلية على كمال جلال الله وعلوه وقهره ومشيته وثالثها ان السماء والارض من الجمادات فقوله
يا ارض ويا سماء مشعر بحسب الظاهر على ان امره وتكليفه نافذ في الجمادات فعند هذا الحكم الوهم بانه لما كان الامر كذلك
فبان يكون امره نافذا على العقلا كان اولى وليس مرادي منه انه تعالى يامر الجماد فان ذلك باطل بل المراد ان توجيه صيغة
الامر بحسب الظاهر على هذه الجمادات القوية الشديدة يقرر في الوهم نوع عظمة وجلالة تقريرا كاملا واما قوله
وقضي الامر فالمراد ان الذي قضى به وقدره في الازل قضاء جزما حتما فقد وقع تنبيها على ان كل ما قضى الله فهو واقع في
وقته وانه لا دافع لقضائه ولا مانع من نفاذ حكمه في ارضه وسمائه فان قيل كيف يليق بحكمة الله تعالى تغريق الاطفال
بسبب جرم الكفار قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان كثيرا من المفسرين قال ان الله تعالى عقم ارحام نسائهم
قبل الغرق باربعين سنة فلا تغرق الا من بلغ سنه الى الاربعين ولقايل ان يقول لو كان الامر على ما ذكرتم لكان
ذلك اية عجيبة قاهرة ويبعد مع ظهورها استمرارهم على الكفر وايضا هب انكم ذكرتم ما ذكرتم فما قولكم في اهلاك الطير
والوحش مع انه لا تكليف عليها البتة والجواب الثاني وهو الحق انه لا اعتراض على الله تعالى في افعاله لا يسال عما
يفعل وهم يسالون واما المعتزلة فهم يقولون انه تعالى يعوض الاطفال والحيوانات وذلك يجري مجرى اذنه تعالى
في ذبح هذه البهايم وفي استعمالها في الاعمال الشاقة الشديدة واما قوله تعالى واستوت على الجودي فالمعنى استوت
السفينة على جبل بالجزيرة يقال له الجودي وكان ذلك الجبل جبلا منخفضا فكان استوا السفينة عليه دليلا على انقطاع
مادة الما وكان ذلك الاستوا يوم عاشورا واما قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين ففيه وجهان الاول انه من كلام
الله تعالى قال لهم ذلك على سبيل اللعن والطرد والثاني ان يكون ذلك القول من كلام نوح واصحابه لان الغالب ممن يسلم من
الامر الهايل بسبب اجتماع قوم من الظلمة فاذا اهلكوا ونجا منهم قال مثل هذا الكلام ولانه جار مجرى الدعا عليهم فجعله
من كلام البشر اليق **قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين** ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله رب
ان ابني من اهلي فقد ذكرنا الخلاف فيه انه هل كان ابنا له ام لا فلا نعيده ثم انه تعالى ذكر انه قال يا نوح انه ليس من
اهلك واعلم انه لما ثبت بالدليل انه كان ابنا له وجب حمل قوله انه ليس من اهل دينك والثاني ان المراد انه ليس من اهلك
الذين وعدتهم ان انجيهم معك والقولان متقاربان **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على ان العبرة بقرابة الدين
لا بقرابة النسب فان في هذه الصورة كانت قرابة النسب حاصلة من اقوى الوجوه لكن لما انتفت قرابة الدين لا جرم نفاه الله
تعالى بابلغ الالفاظ وهو قوله انه ليس من اهلك ثم قال تعالى انه عمل غير صالح وقرا الكسائي عمل على صيغة فعل الماضي غير
بالنصب والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح يعني اشرك وكذب وكلمة غير نصب لانها نعت لمصدر محذوف والباقون عمل
بالرفع والتنوين وفيه وجهان الاول ان الضمير في قوله انه عايد الى السوال يعني ان هذا السوال عمل وهو قوله ان ابني
من اهلي وان وعدك الحق عمل غير صالح لان طلب نجاة الكافر بعد ان سبق الحكم الجزم بانه لا ينجي احد منهم سوال باطل الثاني ان
يكون هذا الضمير عايدا الى الابن وعلى هذا التقدير ففي وصفه بكونه عملا غير صالح وجوه الاول ان الرجل اذا كثر عمله
واحسانه يقال له انه علم وكرم وجود فكذا هاهنا لما كثر اقدام ابن نوح على الاعمال الباطلة حكم عليه بانه في نفسه عمل باطل الثاني
ان يكون المراد انه ذو عمل باطل فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه الثالث قال بعضهم معنى قوله انه عمل غير صالح اي انه ولد زنا
وهذا القول باطل قطعا ثم انه تعالى قال لنوح عليه السلم فلا تسالني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وفيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** احتج بهذه الاية من قدح في عصمة الانبيا من وجوه الاول ان قراءة عمل بالرفع والتنوين
قراءة متواترة فهي حجة وهذا يقتضي عود الضمير في قوله انه عمل غير صالح اما الى ابن نوح واما الى ذلك السوال
والاول مرجوح لانه لا يتم الا بالاضمار وهو خلاف الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا لانا اذا حملنا

بعود

بعود الضمير الى السوال فكان التقدير ان هذا السوال عمل غير صالح اي قولك ان ابني من اهلي في طلب نجاته عمل غير صالح وذلك يدل
على ان هذا السوال كان ذنبا الثاني ان قوله فلا تسالني نهي له عن السوال والمذكور السابق هو قوله ان ابني من اهلي فدل هذا
على انه تعالى نهاه عن ذلك السوال فكان ذلك السوال ذنبا ومعصية الثالث ان قوله فلا تسالني ما ليس لك به علم يدل على
ان ذلك السوال كان قد صدر لا عن العلم والقول بغير العلم ذنب لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الرابع ان قوله
اني اعظك ان تكون من الجاهلين يدل على ان ذلك السوال كان محض الجهل وذلك يدل على غاية التقريع ونهاية الزجر وايضا
جعل الجهل كناية عن الذنب مشهور في القران قال تعالى يعملون السوء بجهالة وقال حكاية عن موسى عليه السلم اعوذ بالله ان
اكون من الجاهلين الوجه الخامس ان نوحا اعترف باقدامه على الذنب والمعصية في هذا المقام فانه قال اني اعوذ بك ان اسالك
ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين واعترافه بذلك يدل على انه كان مذنبا الوجه السادس في التمسك بهذه
الاية ان هذه الاية تدل على ان نوحا نادى ربه لطلب تخليص ولده من الغرق والاية المتقدمة وهي قوله ونادى نوح ابنه وقال
يا بني اركب معنا تدل على انه عليه السلم طلب من ابنه الموافقة فنقول اما ان يقال ان طلب هذا المعنى من الله تعالى كان
سابقا على طلبه من الولد او كان بالعكس والاول باطل لانه بتقدير ان يكون طلب هذا المعنى من الله سابقا على طلبه من الابن لكان قد سمع
من الله انه تعالى لا يخلص ذلك الابن عن الغرق وانه تعالى نهاه عن ذلك الطلب وبعد هذا كيف قال يا بني اركب معنا
ولا تكن مع الكافرين واما ان قلنا ان هذا الطلب من الابن كان متقدما فكان قد سمع من الابن قوله ساوي الى جبل يعصمني
من الماء وظهر بذلك كفره فكيف طلب من الله تخليصه وايضا انه تعالى اخبر ان نوحا لما طلب ذلك منه وامتنع هو صار من
المغرقين فكيف يطلب من الله تخليصه من الغرق بعد ان صار من المغرقين فهذه الاية من هذه الوجوه الستة تدل على صدور
المعصية من نوح عليه السلم واعلم انه لما دلت الدلايل الكثيرة على وجوب تنزيه الانبياء عليهم السلم عن المعاصي وجب حمل
هذه الوجوه المذكورة على ترك الافضل والاكمل وحسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا السبب حصل هذا العتاب والامر
بالاستغفار لا يدل على سابقة الذنب كما قال اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح بحمد ربك
واستغفره ومعلوم ان مجي نصر الله والفتح ودخول الناس في دين الله افواجا ليس بذنب يوجب الاستغفار وقال تعالى واستغفر
لذنبك وللمومنين وليس جميعهم مذنبين فدل ذلك على ان الاستغفار قد يكون بسبب ترك الافضل **المسئلة الثانية**
قرا نافع برواية ورش واسمعيل بتشديد النون واثبات الياء تسالني وقرا ابن عامر ونافع برواية قالون بتشديد النون وكسرها
من غير اثبات الياء تسالن وقرا حمزة وعاصم والكسائي بتخفيف النون وكسرها وحذف النون اما التشديد فللتاكيد واما
اثبات الياء فعلى الاصل واما ترك التشديد والحذف والتخفيف فمن غير اخلال واعلم انه تعالى لما نهاه عن ذلك السوال حكى
عنه قال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين والمعنى انه تعالى لما قال له فلا تسالني
ما ليس لك به علم فقال عند ذلك قبلت يا رب هذا التكليف ولا اعود اليه الا اني لا اقدر على الاحتراز منه الا باعانتك وهدايتك
فلهذا بدا اولا بقوله اني اعوذ بك واعلم ان قوله اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم اخبار بانه في المستقبل لا يعود الى هذا
العمل ثم اشتغل بالاعتذار عما مضى فقال والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وحقيقة التوبة تقتضي امرين احدهما في المستقبل
وهو العزم على الترك واليه الاشارة بقوله والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وبهذا تم الكلام بالبحث عن الزلة التي صدرت
عن نوح عليه السلم في هذا المقام فنقول ان امة نوح عليه السلم كانوا على ثلثة اقسام كافر يظهر كفره ومومن يعلم ايمانه وجمع من
المنافقين وقد كان حكم المومن هو النجاة وحكم الكافرين هو الغرق وكان ذلك معلوما اما اهل النفاق فبقي امرهم مخفيا وكان ابن نوح
منهم وكان يجوز فيه كونه مومنا وكانت الشفقة المفرطة التي تكون للاب في حق الابن تحمله على حمل اعماله واحواله لا على كونه كافرا
بل على الوجوه الصحيحة فلما راه معتزلا عن القوم طلب منه ان يدخل السفينة فقال ساوي الى جبل يعصمني من الماء وذلك لا يدل
على كفره لجواز ان يكون قد ظن ان الصعود على الجبل يجري مجرى دخول السفينة في انه يصونه عن الغرق وقول نوح لا عاصم اليوم من
امر الله الا من رحم لا يدل على انه عليه السلم كان يقر عند ابنه انه لا ينفعه الا الايمان والعمل الصالح وهذا ايضا لا يدل على انه علم
من ابنه انه كان كافرا فعند هذه الحالة قد بقي في قلبه ان ذلك الابن مومن فطلب من الله تعالى تخليصه بطريق من الطرق اما
بان يمكنه من الدخول في السفينة واما بان يحفظه على قلة جبل فعند ذلك اخبره الله تعالى بانه منافق وانه ليس من اهل دينه
فالزلة الصادرة عن نوح عليه السلم هو انه لم يستقص في تعريف ما يدل على نفاقه وكفره بل اجتهد في ذلك وكان يظن انه مومن مع انه اخطا
في ذلك الاجتهاد لانه كان كافرا فلم يصدر عنه الا الخطا في هذا الاجتهاد كما قررنا ذلك في ان ادم عليه السلم لم يصدر عنه تلك الزلة
الا لانه اخطا في الاجتهاد فثبت بما ذكرنا ان الصادر عن نوح ما كان من باب الكباير وانما هو من باب الخطا في الاجتهاد والله اعلم
قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك
وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** انه تعالى اخبر عن السفينة انها استوت على الجودي فهنالك قد خرج نوح و

وقومه من السفينة لا محالة ثم انهم نزلوا من ذلك الجبل الى الارض فقوله اهبط يحتمل ان يكون امرا بالخروج من السفينة الى ارض الجبل وان يكون امرا بالهبوط من الجبل الى الارض المستوية **المسألة الثانية** انه تعالى وعده عند الخروج بالسلامة اولا ثم بالبركة ثانيا اما الوعد بالسلامة فيحتمل وجهين الاول انه تعالى اخبر في الاية المتقدمة ان نوحا عليه السلام تاب عن زلته وتضرع الى الله تعالى بقوله والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وهذا التضرع هو عين التضرع الذي حكاه الله تعالى عن ادم عليه السلام عند توبته من زلته وهو قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فكان نوح عليه السلام محتاجا الى ان يبشره الله بالسلامة من التهديد والوعيد فلما قيل له يا نوح اهبط بسلام منا حصل له الامن من جميع المكاره المتعلقة بالدين والثاني ان ذلك الغرق لما كان عاما في جميع الارض فعندما خرج نوح عليه السلام من السفينة علم انه ليس في الارض شيء مما ينتفع به من النبات والحيوان فكان كالخائف في انه كيف يعيش وكيف يدفع جهات الحاجات عن نفسه من الماكول والمشروب فلما قال الله تعالى اهبط بسلام منا زال عنه ذلك الخوف لان ذلك يدل على حصول السلامة من الافات ولا يكون ذلك الا مع الامن وسعة الرزق ثم انه تعالى لما وعده بالسلامة اردفه بان وعده بالبركة وهي عبارة عن الدوام والبقاء والثبات ونيل الامل ومنه البركة لثبوت الماء فيها ومنه تبارك اي ثبت تعظيمه ثم اختلف المفسرون في تفسير هذا الثبات والبقاء فالقول الاول انه تعالى صير نوحا ابا البشر لان جميع من بقي كانوا من نسله وعند هذا قال هذا القائل لما خرج نوح من السفينة مات كل من كان معه ممن لم يكن من ذريته ولم يحصل النسل الا من ذريته فالخلق كلهم من نسله وقال اخرون لم يكن في سفينة نوح الا من كان من نسله وذريته وعلى التقديرين فالخلق كلهم انما تولدوا منه ومن اولاده والدليل عليه قوله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين فثبت ان نوحا عليه السلام كان ادم الاصغر فهذا هو المراد من البركات التي وعده الله بها والقول الثاني انه تعالى لما وعده بالسلامة من الافات وعده بان موجبات السلامة والراحة والفراغة يكونون في التزايد والثبات والاستقرار ثم انه تعالى لما شرفه بالسلامة والبركة شرح بعده حال اولئك الذين كانوا معه فقال وعلى امم ممن معك واختلفوا في المراد منه على ثلاثة اقوال منهم من حمله على اولئك الاقوام الذين نجوا معه وجعلهم امما وجماعات لانه ما كان في ذلك الوقت في جميع الارض احد من البشر الا هم فلهذا السبب جعلهم امما ومنهم من قال بل المراد ممن معك نسلا وتولدا قالوا ودليل ذلك انه ما كان معه الا الذين امنوا وقد حكم الله تعالى عليهم بالقلة في قوله وما امن معه الا قليل ومنهم من قال المراد مجموع الحاضرين مع الذين سيولدون بعد ذلك والمختار هو القول الثاني ومن في قوله ممن معك لابتداء الغاية والمعنى وعلى امم ناشئة من الذين معك واعلم انه تعالى جعل تلك الامم الناشئة من الذين معه على قسمين احدهما الذين عطفهم على نوح في وصول سلام الله وبركاته اليهم وهم اهل الايمان والثاني امم وصفهم بانه تعالى سيمتعهم مدة في الدنيا ثم في الاخرة يمسهم عذاب اليم فحكم تعالى بان الامم الناشئة من الذين كانوا مع نوح عليه السلام لا بد وان ينقسموا الى مؤمن والى كافر قال المفسرون دخل في تلك السلامة كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة ثم قال اهل التحقيق انه تعالى انما عظم شان نوح عليه السلام بايصال السلام والبركات منه اليه لانه قال سلام منا وهذا يدل على ان الصديقين لا يفرحون بالنعمة من حيث انها نعمة ولكنهم انما يفرحون بالنعمة من حيث ان المنعم خصهم بها وفي التحقيق يكون فرحهم بالحق وطلبهم للحق وتوجههم الى الحق وهذا مقام شريف لا يعرفه الا خواص الله فان الفرح بالسلامة وبالبركة من حيث هما سلامة وبركة غير والفرح بالسلامة والبركة من حيث انهما من الحق غير والاول نصيب عامة الخلق والثاني نصيب المقربين ولهذا السبب قال بعضهم من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن اثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول واما اهل العقاب فقد قال في شرح احوالهم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم فحكم بانه تعالى يعطيهم نصيبا من متاع الدنيا فدل ذلك على خساسة الدنيا كانه تعالى لما ذكر احوال المؤمنين لم يذكر البتة انه يعطيهم الدنيا ام لا ولما ذكر احوال الكافرين ذكر انه يعطيهم الدنيا وهذا تنبيه عظيم على خساسة السعادات الجسمانية والترغيب في المقامات الروحانية

قوله تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا فاصبر ان العاقبة للمتقين

اعلم انه تعالى لما شرح قصة نوح عليه السلام على التفصيل قال تلك اي تلك الايات التي ذكرناها وتلك التفاصيل التي شرحناها من انباء الغيب اي من الاخبار التي كانت غائبة عن الخلق فقوله تلك في محل الرفع على الابتداء ومن انباء الغيب الخبر ونوحيها اليك خبر ثان وما بعده الصاحبه ثم قال تعالى ما كنت تعلمها انت ولا قومك والمعنى انك ما كنت تعرف هذه القصة بل قومك كانوا لا يعرفونها ايضا ونظيره ان يقول الانسان لا يعرف هذه المسألة لا انا ولا اهل بلدي فان قيل اليس قد كانت قصة طوفان نوح مشهورة عند اهل العلم قلنا تلك القصة بحسب الاجمال كانت مشهورة اما التفصيل المذكور فما كانت معلومة ثم قال فاصبر ان العاقبة للمتقين والمعنى يا محمد اصبر انت وقومك على اذى هؤلاء الكفار كما صبر نوح وقومه على اذى اولئك الكفار وفيه تنبيه على ان الصبر عاقبته النصر والفرح والسرور كما كان لنوح

ولقومه

ولقومه فان قال قائل انه تعالى ذكر هذه القصة في سورة يونس ثم اعادها هاهنا مرة اخرى فما الفائدة في هذا التكرير قلنا القصة الواحدة قد ينتفع بها من وجوه ففي السورة الاولى كان الكفار يستعجلون نزول العذاب فذكر تعالى قصة نوح في بيان ان قومه كانوا يكذبونه بسبب ان العذاب ما كان يظهر ثم في العاقبة ظهر فكذا في واقعة محمد عليه السلام وفي هذه السورة ذكر هذه القصة لاجل ان الكفار كانوا يبالغون في الايحاش فذكر الله تعالى هذه القصة لبيان ان اقدام الكفار على الايذاء والايحاش كان حاصلا في زمان نوح الا انه عليه السلام لما صبر فاز بالفتح والظفر فكن يا محمد كذلك لتنال المقصود ولما كان وجه الانتفاع بهذه القصة في كل سورة من وجه اخر لم يكن تكريرها خاليا عن الفائدة

قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله

اعلم ان هذا هو القصة الثانية من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة واعلم ان هذا معطوف على قوله ولقد ارسلنا نوحا والتقدير ولقد ارسلنا الى عاد اخاهم وقوله هودا عطف بيان واعلم انه تعالى وصف هودا بانه اخوهم ومعلوم ان تلك الاخوة ما كانت في الدين وانما كانت في النسب لان هودا كان رجلا من قبيلة عاد وهذه القبيلة كانت قبيلة من العرب وكانوا بناحية اليمن ونظيره ما يقال للرجل يا اخا تميم والمراد رجل منهم فان قيل انه تعالى قال في ابن نوح انه ليس من اهلك فبين ان قرابة النسب لا تفيد اذا لم تحصل قرابة الدين وهاهنا اثبت هذه الاخوة مع الاختلاف في الدين فما الفرق قلنا المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمد عليه السلام لان قومه كانوا يستبعدون في محمد مع انه واحد من قبيلتهم ان يكون رسولا اليهم من عند الله فذكر الله تعالى ان هودا كان واحدا من عاد وان صالحا كان واحدا من ثمود لازالة هذا الاستبعاد واعلم انه تعالى حكى عن هود عليه السلام انه دعا قومه الى انواع من التكاليف فالنوع الاول انه دعاهم الى التوحيد فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون وفيه سؤالات السؤال الاول كيف دعاهم الى عبادة الله قبل اقامة الدلالة على ثبوت الاله قلنا دلائل وجود الله تعالى ظاهرة وهي دلائل الافاق والانفس وقل ما يوجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الاله ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال مصنف الكتاب محمد بن عمر الرازي ختم الله له بالحسنى دخلت بلاد الهند فرايت اولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الاله واكثر بلاد الترك ايضا كذلك وانما الشان في عبادة الاوثان فانها افة عمت اكثر اطراف الارض وهكذا كان الامر في الزمان القديم اعني زمان نوح وهود وصالح فهؤلاء الانبياء صلوات الله عليهم كانوا يمنعونهم من عبادة الاصنام فكان قوله اعبدوا الله معناه لا تعبدوا غير الله والدليل عليه انه قال عقيبه ما لكم من اله غيره وذلك يدل على ان المقصود من هذا الكلام منعهم من الاشتغال بعبادة الاصنام واما قوله ما لكم من اله غيره فقرئ بالرفع صفة على محل الجار والمجرور وقرئ بالجر صفة على اللفظ ثم قال ان انتم الا مفترون يعني انكم كاذبون في قولكم ان هذه الاصنام تحسن عبادتها او في قولكم انها تستحق العبادة وكيف لا يكون هذا كذبا وافتراء وهي جمادات لا حس لها ولا ادراك والانسان هو الذي ركبها وصورها فكيف يليق بالانسان الذي صنعها ان يعبدها وان يضع الجبهة على التراب تعظيما لها ثم انه عليه السلام لما ارشدهم الى التوحيد ومنعهم عن عبادة الاوثان قال يا قوم لا اسالكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني وهو عين ما ذكره نوح عليه السلام وذلك لان الدعوة الى الله تعالى اذا كانت مطهرة عن لوث الطمع قوي تاثيرها في القلب واذا كانت مقرونة بالطمع ضعف تاثيرها في القلب ثم قال افلا تعقلون اي افلا تعقلون اني مصيب في المنع من عبادة الاصنام وذلك لان التمسك بصحة هذا المنع كانه مركوز في بداية العقول

قوله تعالى ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا

اعلم ان هذا النوع الثاني من التكاليف التي ذكرها هود عليه السلام لقومه وذلك لانه في المقام الاول دعاهم الى التوحيد وفي هذا المقام دعاهم الى الاستغفار ثم الى التوبة والفرق بينهما قد تقدم في اول هذه السورة وقال ابو بكر الاصم استغفروا اي سلوه ان يغفر لكم ما تقدم من شرككم ثم توبوا من بعده بالندم على ما مضى والعزم على ان لا تعودوا الى مثله ثم انه عليه السلام قال انكم متى فعلتم ذلك فالله تعالى يكثر النعم عندكم ويقويكم على الانتفاع بتلك النعم وهذا غاية ما يراد من السعادات فان النعم ان لم تكن حاصلة تعذر الانتفاع وان كانت حاصلة الا ان الحيوان قام به ما يمنعه من الانتفاع بها لم يحصل المقصود ايضا اما اذا كثرت النعم وحصلت القوة الكاملة على الانتفاع بها فههنا يحصل غاية السعادة والبهجة فقوله يرسل السماء عليكم مدرارا اشارة الى تكثير النعم لان مادة حصول هذه النعم هي الامطار الموافقة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم اشارة الى كمال حال القوى التي بها يمكن الانتفاع بتلك النعم ولا شك ان هذه الكلمة جامعة في البشارة بتحصيل السعادات وان الزيادة عليها ممتنعة في صريح العقل ويجب على العاقل ان يتامل في هذه اللطائف ليعرف ما في هذا الكتاب الكريم من الاسرار المخفية واما المفسرون فانهم قالوا القوم كانوا مخصوصين في الدنيا بنوعين من الكمال احدهما ان بساتينهم ومزارعهم كانت في غاية الطيب والبهجة والدليل عليه قوله ارم ذات

العاد التي لم يخلق مثلها في البلاد والثاني انهم كانوا في نهاية القوة والبطش ولذلك قالوا من اشد منا قوة ولما كان القوم مفتخرين على سائر الخلق بهذين الامرين وعدهم هود انهم لو تركوا عبادة الاصنام واشتغلوا بالاستغفار والتوبة فان الله تعالى يقوي حالهم في هذين المطلوبين ويزيدهم فيهما درجات كثيرة ونقل ايضا ان الله تعالى لما بعث هودا اليهم وكذبوه حبس الله عنهم المطر ثلاث سنين واعقم ارحام نسائهم فقال لهم هود ان امنتم بالله احيا الله تعالى بلادكم ورزقكم المال والولد فذلك قوله يرسل السماء عليكم مدرارا والمدرار الكثير الدر وهو من ابنية المبالغة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم وهذه القوة بالمال والولد والشدة في الاعضاء فان كل ذلك مما يتقوى به الانسان فان قيل حاصل الكلام هو ان هودا عليه السلام قال لو اشتغلتم بعبادة الله تعالى لانفتحت عليكم ابواب الخيرات الدنيوية وليس الامر كذلك لانه عليه السلام قال خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل فكيف الجمع بينهما وايضا فقد جرت عادة القرآن بالترغيب في الطاعات بسبب ترتيب الخيرات الاخروية عليها فاما الترغيب في الطاعات لاجل ترتيب الخيرات الدنيوية عليها فذلك لا يليق بالقرآن بل هو طريق مذكور في التوراة والجواب انه لما اكثر الترغيب في سعادات الاخرة لم يبعد الترغيب ايضا في خيرات الدنيا بقدر الكفاية واما قوله ولا تتولوا مجرمين فمعناه لا تعرضوا عني وعما ادعوكم اليه وارغبكم فيه مجرمين اي مصرين على اجرامكم واثامكم

قوله تعالى قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين

اعلم انه تعالى لما حكى عن هود ما ذكره للقوم حكى ايضا ما ذكره القوم لهود وهو اشياء اولها قولهم ما جئتنا ببينة اي بحجة والبينة سميت بينة لانها تبين الحق من الباطل ومن المعلوم انه عليه السلام كان قد اظهر المعجزات الا ان القوم لجهلهم انكروها وزعموا انه ما جاء بشيء من المعجزات وثانيها قولهم وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك وهذا ايضا ركيك لانهم كانوا يعترفون بان النافع والضار هو الله تعالى وان الاصنام لا تضر ولا تنفع ومتى كان الامر كذلك فقد ظهر في بديهة العقل انه لا يجوز عبادتها فتركهم الهتهم لا يكون عن مجرد قوله بل عن حكم فطرة العقل وبديهة النفس وثالثها قوله وما نحن لك بمؤمنين وهذا يدل على الاصرار والتقليد والجحود ورابعها قولهم ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء يقال اعتراه كذا اذا غشيه واصابه والمعنى انك شتمت الهتنا فجعلتك مجنونا وافسدت عقلك ثم انه تعالى ذكر انهم لما قالوا ذلك قال هود عليه السلام اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه وهو ظاهر ثم قال فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا نظير ما قاله نوح عليه السلام لقومه فاجمعوا امركم وشركاءكم الى قوله ولا تنظرون واعلم ان هذا معجزة قاهرة وذلك لان الرجل الواحد اذا اقبل على القوم العظيم وقال لهم بالغوا في عداوتي وفي موجبات ايذائي ولا تؤجلوني فانه لا يقول هذا الا اذا كان واثقا من عند الله تعالى بانه يحفظه ويصونه عن كيد الاعداء ثم قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها قال الازهري الناصية عند العرب منبت الشعر في مقدم الراس ويسمى الشعر النابت هناك ناصية باسم منبته واعلم ان العرب اذا وصفوا انسانا بالذلة والخضوع قالوا ما ناصية فلان الا بيد فلان اي انه مطيع له لان كل من اخذت بناصيته فقد قهرته وكانوا اذا اسروا الاسير فارادوا اطلاقه والمن عليه جزوا ناصيته ليكون ذلك علامة لقهره فخوطبوا في القرآن بما يعرفون فقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها اي ما من حيوان الا وهو تحت قهره وقدرته ومنقاد لقضائه وقدره ثم قال ان ربي على صراط مستقيم وفيه وجوه الاول انه تعالى لما قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها اشعر ذلك بقدرة عالية وقهر عظيم فاتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم اي انه وان كان قادرا عليهم لكنه لا يظلمهم ولا يفعل بهم الا ما هو الحق والعدل والصواب قالت المعتزلة قوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها يدل على التوحيد وقوله ان ربي على صراط مستقيم يدل على العدل فثبت ان الدين انما يتم بالتوحيد والعدل الثاني انه تعالى لما ذكر ان سلطانه قهر جميع الخلق اتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم يعني انه لا يخفى عليه مستتر ولا يفوته هارب فذكر الصراط المستقيم وهو يعني به الطريق الذي لا يكون لاحد مسلك الا عليه كما قال ان ربك لبالمرصاد الثالث ان يكون المراد ان ربي يدل على الصراط المستقيم او يحث ان يحملكم بالدعاء اليه

قوله تعالى فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به اليكم

اعلم ان قوله فان تولوا يعني فان تتولوا ثم فيه وجهان الاول تقدير الكلام فان تتولوا لم اعاتب على تقصير في تبليغ وصرتم محجوجين لاني اسمعتكم الذين اصررتم على التكذيب الثاني فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به ثم قال ويستخلف ربي قوما غيركم يعني يخلق بعدكم من هو اطوع لله منكم وهو اشارة الى نزول عذاب الاستئصال ولا تضرونه شيئا يعني ان اهلاككم لا ينقص من ملكه شيئا ثم قال ان ربي على كل شيء حفيظ وفيه ثلاثة اوجه الاول حفيظ لاعمال العباد حتى يجازيهم عليها الثاني يحفظني من شركم ومكركم الثالث حفيظ على كل شيء يحفظه من الهلاك اذا شاء ويهلكه اذا شاء

قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا هودا والذين امنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ

اعلم ان قوله

ولما جاء امرنا اي عذابنا وذلك هو ما نزل بهم من الريح العظيم عذبهم الله تعالى بها سبع ليال وثمانية ايام حسوما تدخل في مناخرهم وتخرج من ادبارهم وترفعهم وتضربهم على الارض على وجوههم حتى صاروا كاعجاز نخل خاوية فان قيل فهذا الريح كيف يؤثر في اهلاكهم قلنا يحتمل ان يكون لشدة حرها او لشدة بردها او لشدة قوتها فتخطف الحيوان من الارض ثم تضربه على الارض وكل ذلك محتمل واما قوله نجينا هودا فاعلم انه يجوز اتيان البلية على المؤمن وعلى الكافر معا وحينئذ تكون تلك البلية رحمة على المؤمنين وعذابا على الكافرين فاما العذاب النازل بمن يكذب الانبياء عليهم السلام فانه يجب في حكمة الله ان ينجي المؤمنين منه ولولا ذلك لما عرف كونه عذابا على كفرهم فلهذا السبب قال تعالى ههنا نجينا هودا والذين معه واما قوله برحمة منا ففيه وجوه الاول انه اراد انه لا ينجو احد وان اجتهد بالايمان والعمل الصالح الا برحمة من الله والثاني المراد من الرحمة ما هداهم اليه من الايمان بالله والعمل الصالح الثالث انه رحمهم في ذلك الوقت وميزهم عن الكافرين في العقاب واما قوله ونجيناهم من عذاب غليظ فالمراد منه ان النجاة الاولى هي النجاة من عذاب الدنيا والنجاة الثانية هي النجاة من عذاب القيامة وانما وصفه بكونه غليظا تنبيها على ان العذاب الذي حصل لهم بعد موتهم بالنسبة الى العذاب الذي وقعوا فيه كان عذابا غليظا والمراد من قوله ونجيناهم اي حكمنا بانهم لا يستحقون ذلك العذاب الغليظ ولا يقعون فيه واعلم انه تعالى لما ذكر قصة عاد خاطب قوم محمد عليه السلام فقال وتلك عاد وهو اشارة الى قبورهم واثارهم كانه تعالى قال سيحوا في الارض فانظروا اليها واعتبروا ثم انه تعالى جمع اوصافهم ثم ذكر عاقبة احوالهم في الدنيا والاخرة اما اوصافهم فثلاثة الصفة الاولى قوله جحدوا بايات ربهم والمراد انهم جحدوا دلالة المعجزات على الصدق او جحدوا دلالة المحدثات على وجود الصانع الحكيم ان ثبت انهم كانوا زنادقة الصفة الثانية قوله وعصوا رسله والسبب فيه انهم اذا عصوا رسولا واحدا فقد عصوا جميع الرسل لقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقيل لم يرسل اليهم الا هود والصفة الثالثة قوله واتبعوا امر كل جبار عنيد والمعنى ان السفلة كانوا يقلدون الرؤساء في قولهم ما هذا الا بشر مثلكم والمراد من الجبار المرتفع المتمرد والعنيد والعنود والعاند هو المنازع المعارض واعلم ان الله تعالى لما ذكر اوصافهم ذكر بعد ذلك احوالهم فقال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة اي جعل اللعن رديفا لهم ومتابعا ومصاحبا في الدنيا وفي الاخرة ومعنى اللعنة الابعاد من رحمة الله ومن كل خير ثم انه تعالى بين السبب الاصلي في نزول هذه الاحوال المكروهة بهم فقال الا ان عادا كفروا ربهم قيل اراد كفروا بربهم فحذف الباء وقيل الكفر هو الجحد فالتقدير الا ان عادا جحدوا ربهم وقيل هو من باب حذف المضاف اي كفروا نعمة ربهم ثم قال الا بعدا لعاد قوم هود وفيه سؤالان السؤال الاول اللعن هو البعد فلما قال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة فما الفائدة في قوله الا بعدا لعاد والجواب التكرير بعبارتين مختلفتين يدل على نهاية التاكيد السؤال الثاني ما الفائدة في قوله لعاد قوم هود والجواب قيل كان عادان الاولى القديمة هم قوم هود والثانية هم ارم ذات العماد فذكر ذلك لازالة الاشتباه والثاني ان المبالغة في التنصيص تدل على مزيد التاكيد

قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره

اعلم ان هذا هو القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة وهي قصة صالح مع ثمود ونظمها مثل النظم المذكور في قصة هود الا ان ههنا لما امرهم بالتوحيد ذكر في تقريره اثنين من الدلائل الاول قوله هو انشاكم من الارض وفيه وجهان الاول ان الكل مخلوقون من صلب ادم وهو كان مخلوقا من الارض واقول هذا صحيح لكن فيه وجه اخر هو اقرب منه وذلك لان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني انما تولد من الدم فالانسان مخلوق من الدم والدم انما تولد من الاغذية وهذه الاغذية اما حيوانية واما نباتية والحيوانات حالها كحال الانسان فوجب انتهاء الكل الى النبات وظاهر ان تولد النبات من الارض فثبت انه تعالى انشاكم من الارض والوجه الثاني ان يكون كلمة من معناها في التقدير انشاكم في الارض وهذا ضعيف لانه متى امكن حمل الكلام على ظاهره فلا حاجة الى صرفه عنه واما تقرير ان تولد الانسان من الارض كيف يدل على وجود الصانع فقد شرحناه مرارا كثيرة

الدليل الثاني

قوله واستعمركم فيها وفيه ثلاثة اوجه الاول جعلكم عمارها قالوا كان ملوك فارس قد اكثروا من حفر الانهار وغرس الاشجار لا جرم حصلت لهم الاعمار الطويلة فسال نبي من انبياء زمانهم ربه عن سبب تلك الاعمار فاوحى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي واخذ معاوية في احياء ارض في اخر عمره فقيل له فقال ما حملني عليه الا قول القائل

ليس الفتى بفتى لا يستضاء به ولا يكون له في الارض اثار

الثاني معناه انه اطال اعماركم فيها واشتقاق استعمركم من العمر مثل استبقاكم من البقاء والثالث انه ماخوذ من العمرى اي جعلها لكم طول اعماركم فاذا متم انتقلت الى غيركم واعلم ان كون الارض قابلة للعمارات النافعة للانسان وكون الانسان قادرا عليها دلالة عظيمة على وجود الصانع ويرجع حاصله الى ما ذكره الله تعالى في ايات اخرى وهي قوله الذي قدر فهدى

وذلك لان حدوث الانسان مع انه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرفات الموافقة تدل على وجود الصانع الحكيم وكون الارض موصوفة بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع تدل ايضا على وجود الصانع الحكيم اما قوله فاستغفروه ثم توبوا اليه فقد تقدم تفسيره واما قوله ان ربي قريب مجيب يعني انه قريب بالعلم والسمع مجيب دعاء المحتاجين بفضله ورحمته ثم بين تعالى ان صالحا عليه السلم لما قرر هذه الدلائل قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا وفيه وجوه الاول انه لما كان رجلا قوي العقل قوي الخاطر وكان من قبيلتهم قوي رجاؤهم في ان ينصرهم ويقوي مذهبهم ويقرر طريقتهم لانه متى حدث رجل فاضل في قوم طمعوا فيه من هذا الوجه الثاني قال بعضهم المراد انك كنت تعطف على فقرائنا وتعين ضعيفنا وتعود مرضانا فقوي رجاؤنا فيك انك من الانصار والاحباب فكيف اظهرت العداوة والبغضة ثم انهم اضافوا الى هذا الكلام التعجب الشديد من قوله فقالوا أتنهانا ان نعبد ما يعبد آباؤنا والمقصود من هذا الكلام التمسك بطريق التقليد ووجوب متابعة الآباء والاسلاف ونظير هذا التعجب ما حكاه الله عن كفار مكة حيث قالوا أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ثم قال وانا لفي شك مما تدعونا اليه مريب والشك هو ان يبقى الانسان متوقفا بين النفي والاثبات والمريب هو الذي يظن به السوء فقوله وانا لفي شك يعني به انه لم يترجح في اعتقادهم صحة قوله وقوله مريب يعني ترجح في اعتقادهم فساد قوله وهذا مبالغة في تزييف كلامه **قوله تعالى قال يا قوم أرأيتم ان كنت على بينة من ربي** اعلم ان قوله ان كنت على بينة من ربي ورد بحرف الشك وكان على يقين تام في امره الا ان خطاب المخالف على هذا الوجه اقرب الى القبول فكانه قال قدروا اني على بينة من ربي واني نبي على الحقيقة وانظروا ان تابعتكم وعصيت ربي في اوامره فمن يمنعني من عذاب الله فما تزيدونني على هذا التقدير غير تخسير وفي تفسير هذه الكلمة وجهان الاول ان على هذا التقدير تخسرون اعمالي وتبطلونها والثاني ان يكون التقدير فما تزيدونني بما تقولون لي وتحملونني عليه غير ان اخسركم اي انسبكم الى الخسران واقول لكم انكم خاسرون والقول الاول اقرب لان قوله فمن ينصرني من الله ان عصيته كالدلالة على انه اراد ان اتبعتكم فيما انتم عليه من الكفر الذي دعوتموني اليه لم ازدد الا خسرانا في الدين فاصير من الهالكين الخاسرين **قوله تعالى ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله** اعلم ان العادة فيمن يدعي النبوة عند قوم يعبدون الاصنام انه يبتدئ بالدعوة الى عبادة الله تعالى ثم يتبعه بدعوى النبوة ولا بد وان يطلبوا منه المعجزة وامر صالح عليه السلم هكذا كان يروى ان قومه خرجوا في عيد لهم فسألوه ان يأتيهم بآية وان يخرج لهم من صخرة معينة اشاروا اليها ناقة فدعا ربه فخرجت كما سألوا واعلم ان تلك الناقة كانت معجزة من وجوه احدها انه تعالى خلقها من الصخرة وثانيها انه تعالى خلقها في جوف الجبل ثم شق الجبل عنها وثالثها انه تعالى خلقها حاملا من غير ذكر ورابعها انه تعالى خلقها على تلك الصورة دفعة واحدة من غير ولادة وخامسها ما روي انه كان لها شرب يوم ولكل القوم شرب يوم آخر وسادسها انه كان يحصل منها لبن كثير يكفي الخلق الكثير وكل واحد من هذه الوجوه معجز قوي وليس في القرآن الا ان تلك الناقة كانت آية ومعجزة فاما بيان انها كانت معجزة من اي الوجوه فليس فيه بيانه ثم قال فذروها تأكل في ارض الله والمراد انه عليه السلم رفع عن القوم مؤنتها فصارت مع كونها آية لهم تنفعهم ولا تضرهم لانهم كانوا ينتفعون بلبنها على ما روي ثم انه عليه السلم خاف عليها منهم لما شاهد من اصرارهم على الكفر فان الخصم لا يحب ظهور حجة خصمه بل يسعى في اخفائها وابطالها باقصى الامكان فلهذا السبب كان يخاف من اقدامهم على قتلها فلهذا احتاط وقال لا تمسوها بسوء وتوعدهم ان مسوها بسوء بعذاب قريب وذلك تحذير شديد لهم في الاقدام على قتلها ثم بين تعالى انهم مع ذلك عقروها وذبحوها ويحتمل انهم عقروها لابطال تلك الحجة وان يكون لانها ضيقت الشرب على القوم وان يكون لانهم رغبوا في شحمها ولحمها وقوله فيأخذكم عذاب قريب يريد اليوم الثالث وهو قوله تمتعوا في داركم ثلثة ايام ثم بين تعالى ان القوم عقروها فعند ذلك قال لهم صالح تمتعوا في داركم ثلثة ايام معنى التمتع التلذذ بالمنافع والملاذ التي تدرك بالاحساس بالحواس ولما كان التمتع لا يحصل الا للحي عبروا به عن الحيوة وقوله في داركم وفيه وجهان الاول ان المراد من الدار البلد وتسمى البلاد الديار لانه يدار فيها اي يتصرف يقال ديار بكر لبلادهم الثاني ان المراد في دار الدنيا ذلك وعد غير مكذوب اي غير مكذوب فيه والمصدر قد يرد بلفظ المفعول كالمجلود والمعقول وبابهم المعقول وقيل غير مكذوب فيه قال ابن عباس انه تعالى لما امهلهم تلك الايام الثلثة فقد رغبهم في الايمان وذلك لانهم لما عقروا الناقة انذرهم صالح بنزول العقاب فقالوا وما علامة ذلك قال تصير وجوهكم في اليوم الاول مصفرة وفي الثاني محمرة وفي الثالث مسودة ثم يأتيكم العذاب في اليوم الرابع فلما رأوا وجوههم مسودة ايقنوا بالعذاب فتحنطوا واستعدوا للعذاب فصبحهم اليوم الرابع وهي الصيحة والصاعقة والعذاب فان قيل كيف يعقل ان يظهر فيهم هذه العلامات مطابقة لقول صالح عليه السلم ثم يبقوا مصرين على الكفر قلنا ما دامت الامارات غير بالغة الى حد الجزم واليقين لم يمتنع بقاؤهم على الكفر

العظم

وإذا

وإذا صارت يقينية قطعية فقد انتهى الامر الى حد الالجاء والايمان في ذلك الوقت غير مقبول **قوله تعالى فلما جاء امرنا نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا** اعلم ان مثل هذه الآية قد مضى في قصة عاد وقوله ومن خزي يومئذ فيه مسائل **المسألة الاولى** الواو في قوله ومن خزي يومئذ واو العطف وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا من العذاب النازل بقومه ومن الخزي الذي لزمهم وبقي العار فيه مأثورا عنهم ومنسوبا اليهم لان معنى الخزي العيب الذي يظهر فضيحته ويستحيا من مثله فحذف ما حذف اعتمادا على دلالة ما بقي عليه الثاني ان يكون التقدير نجينا صالحا برحمة منا ونجيناهم من خزي يومئذ **المسألة الثانية** قرأ الكسائي ونافع في رواية ورش وقالون واحدى الروايات عن الاعمش يومئذ بفتح الميم وفي المعارج عذاب يومئذ والباقون بكسر الميم فيهما اما القراءة بالفتح فان يوم مضاف الى اذ واذ مبني والمضاف الى المبني يجوز جعله مبنيا الا ترى ان المضاف يكتسي من المضاف اليه التعريف والتنكير فكذا ههنا واما الكسر في اذ فالسبب انه مضاف الى الجملة من المبتدأ والخبر تقول جئتك اذ الشمس طالعة فلما قطع عنه المضاف اليه نون ليدل التنوين على ذلك ثم كسرت الذال لسكونها وسكون التنوين واما القراءة بالكسر فعلى اضافة الخزي الى اليوم ولم يلزم من اضافته الى المبني ان يكون مبنيا لان هذه الاضافة غير لازمة **المسألة الثالثة** الخزي الذل العظيم حتى يبلغ حد الفضيحة ولهذا قال تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا وانما سمى الله تعالى ذلك الخزي خزيا لانه فضيحة باقية يعتبر بها امثالهم من الكفار ثم قال ان ربك هو القوي العزيز وانما حسن ذلك لانه تعالى بين انه اوصل ذلك العذاب الى الكفار وصان اهل الايمان عنه وهذا التمييز لا يصح الا من القادر الذي يقدر على قهر طبائع الاشياء فيجعل ذلك الشيء الواحد بالنسبة الى انسان بلاء وعذابا وبالنسبة الى انسان آخر راحة وريحانا ثم انه تعالى بين ما ذلك الامر فقال واخذ الذين ظلموا الصيحة وفيه سؤالان **المسألة الاولى** انما قال واخذ ولم يقل اخذت لان الصيحة محمولة على الصياح وايضا فصل بين الفعل والاسم المؤنث بفاصل فكان الفاصل كالعوض من تاء التأنيث وقد سبق لهذا نظائر **المسألة الثانية** ذكروا في الصيحة وجهين الاول قال ابن عباس المراد الصاعقة الثاني الصيحة صيحة عظيمة هائلة سمعوها فماتوا اجمع منها فاصبحوا وهم موتى جاثمين في دورهم ومساكنهم لان كل ذلك ديارهم وجثومهم هو سقوطهم على وجوههم ويقال انه تعالى امر جبريل عليه السلم ان يصيح بهم تلك الصيحة التي ماتوا بها ويجوز ان يكون الله تعالى خلقها والصياح لا يكون الا الصوت الحادث في حلق وفم وكذلك الصراخ فان كان من فعل الله تعالى فقد خلقه في حلق حيوان وان كان فعل جبريل فقد حصل في فمه وحلقه والدليل عليه ان صوت الرعد اعظم من كل صيحة ولا يسمى بذلك ولا بانه صراخ فان قيل فما السبب في كون الصيحة توجب الموت قلنا فيه وجوه احدها ان الصيحة العظيمة انما تحدث عند سبب قوي يوجب تموج الهواء وذلك التموج الشديد ربما يتعدى الى صماخ الانسان فيمزق غشاء الدماغ فيورث الموت والثاني انها شيء مهيب فتحدث الهيبة العظيمة عند حدوثها والاعراض النفسانية اذا قويت اوجبت الموت والثالث ان الصيحة العظيمة اذا حدثت من السحاب فلا بد وان يصحبها برق شديد محرق وذلك هو الصاعقة التي ذكرها ابن عباس ثم قال تعالى فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجثوم هو السكون يقال للطير اذا باتت في اوكارها انها جثمت ثم ان العرب اطلقوا هذا اللفظ على ما لا يتحرك من الموت فوصف الله تعالى هؤلاء المهلكين بانهم سكنوا عند الهلاك حتى كانهم ما كانوا احياء وقوله كأن لم يغنوا فيها اي كانهم لم يوجدوا والمغنى المقام الذي يقيم الحي به يقال غني الرجل بمكان كذا ثم قال تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود قرأ حمزة وحفص عن عاصم الا ان ثمود غير منون في كل القرآن والباقون ثمودا بالتنوين ولثمود كلاهما بالصرف والصرف الذهاب الى الحي او الاب الاكبر ومنعه للتعريف والتأنيث بمعنى القبيلة **قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام** اعلم ان هذا هو القصة الرابعة من القصص المذكورة في هذه السورة وههنا مسائل **المسألة الاولى** قال النحويون دخلت كلمة قد ههنا لان السامع لقصص الانبياء يتوقع قصة بعد قصة وقد للتوقع ودخلت اللام في لقد لتأكيد الخبر ولفظ رسلنا جمع واقله ثلثة فهذا يفيد القطع بحصول ثلثة فاما الزائد على هذا العدد فلا سبيل الى اثباته الا بدليل آخر واجمعوا على ان الاصل فيهم كان جبريل عليه السلم ثم اختلفت الرواية فقيل أتاه جبريل ومعه اثنا عشر ملكا على صورة الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن وقال الضحاك كانوا تسعة وقال ابن عباس كانوا ثلثة جبريل وميكائيل واسرافيل وهم الذين ذكرهم الله تعالى في سورة الذاريات هل اتاك حديث ضيف ابرهيم المكرمين وفي الحجر ونبئهم عن ضيف ابرهيم **المسألة الثانية** اختلفوا في المراد بالبشرى على وجهين الاول ان المراد ما ذكره بعد ذلك بقوله فبشرناه باسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثاني ان المراد منه بشروا ابرهيم بسلامة لوط وباهلاك قومه اما قوله قالوا سلاما قال سلام ففيه مسائل **المسألة الاولى**

العذاب

المسألة

قرا حمزة والكسائي قال سلم قالوا سلاما قالوا سلم بكسر السين وسكون اللام بغير الالف وفي الذاريات مثله قال الفراء لا فرق بين القراءتين كما قالوا حل وحلال وحرم وحرام لان في التفسير انهم لما جاؤا سلموا عليه قال ابو علي الفارسي ويحتمل ان يكون سلم خلاف العدو والحرب كانهم لما امتنعوا من تناول ما قدمه اليهم نكرهم واوجس منهم خيفة قال انما انا سلم ولست حرب ولا عدو فلا تمتنعوا من تناول طعامي كما يمتنع من تناول طعام العدو وهذا الوجه عندي بعيد لان على هذا التقدير ينبغي ان يكون تكلم ابرهيم بهذا اللفظ بعد احضار الطعام الا ان القران يدل على ان هذا الكلام انما وجد قبل احضار الطعام لانه تعالى قال قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ والفاء للتعقيب فدل ذلك على ان مجيئه بذلك العجل الحنيذ كان بعد ذكر السلام **المسئلة الثانية** قالوا سلاما تقديره سلمنا عليك سلاما قال سلام تقديره امري سلام اي لست اريد غير السلامة والصلح قال الواحدي ويحتمل ان يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعا حكاية لقوله كما قال وحذف عنه الخبر كما حذف من قوله فصبر جميل وانما يحسن هذا الحذف اذا كان المقصود معلوما بعد الحذف وههنا المقصود معلوم فلا جرم حسن الحذف ونظيره قوله تعالى فاصفح عنهم وقل سلام على حذف الخبر واعلم انه انما سلم بعضهم رعاية للادب المذكور في قوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها **المسئلة الثالثة** اكثر ما يستعمل سلام عليكم بغير الف ولام وذلك لانه في معنى الدعاء فهو مثل قولهم خير بين يديك فان قيل كيف جاز جعل النكرة مبتداء قلنا النكرة اذا كانت موصوفة جاز جعلها مبتداء فاذا قلت سلام عليكم فالتنكير في هذا الموضع يدل على الكمال والتمام فكانه قيل سلام كامل تام عليكم ونظيره قوله سلام عليك قوله تعالى سلام عليك ساستغفر لك ربي وقوله سلام قولا من رب رحيم سلام على نوح في العالمين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم فاما قوله تعالى والسلام على من اتبع الهدى فهو ايضا جائز والمراد منه الماهية والحقيقة واقول قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليكم لان التنكير في قوله سلام عليكم يفيد الكمال والمبالغة والتمام واما لفظ السلام فانه لا يفيد الا الماهية قال الاخفش من العرب من يقول سلام عليكم فيعري قوله سلام عن الالف واللام وعن التنوين والسبب ان كثرة الاستعمال اباح هذا التخفيف ثم قال تعالى فما لبث ان جاء بعجل حنيذ قالوا مكث خمس عشرة ليلة لا ياتيه ضيف فاغتم لذلك ثم جاءته الملائكة فراي اضيافا لم ير مثلهم وجاءهم بعجل حنيذ فقوله فما لبث ان جاء بعجل حنيذ معناه فما لبث في المجيء به بل عجل فيه او التقدير فما لبث مجيئه والعجل ولد البقرة اما الحنيذ الذي يشوى في حفرة من الارض بالحجارة المحماة وهو من فعل اهل البادية معروف وهو محنوذ في الاصل كما قيل طبيخ ومطبوخ وقيل الحنيذ الذي يقطر دسمه يقال حنذت الفرس اذا القيت عليها الجل حتى تقطر عرقا ثم قال الله تعالى فلما راى ايديهم لا تصل اليه نكرهم اي الى العجل وقال الفراء الى الطعام وهو ذلك العجل نكرهم اي انكرهم يقال نكره وانكره واستنكره واعلم ان الاضياف انما امتنعوا من الطعام لانهم ملائكة والملائكة لا ياكلون ولا يشربون وانما اتوه في صورة الاضياف ليكونوا على صفة يحبها وهو كان مشغوفا بالضيافة واما ابرهيم عليه السلم فيقول اما ان يقال ان ابرهيم عليه السلم ما كان يعلم انهم ملائكة بل كان يعتقد فيهم انهم من البشر او يقال انه كان عالما بانهم من الملائكة اما الاحتمال الاول فسبب خوفه امران احدهما انه كان ينزل في طرف من الارض بعيد من الناس فلما امتنعوا من الاكل خاف ان يريدوا به مكروها وثانيهما ان من لا يعرف اذا حضر وقدم اليه طعام فان اكله حصل الامن وان لم ياكله حصل الخوف واما الاحتمال الثاني وهو انه عرف انهم ملائكة الله فسبب خوفه على هذا التقدير ايضا امران احدهما انه خاف ان يكون نزولهم لامر انكره الله عليه والثاني انه خاف ان يكون نزولهم لتعذيب قومه فان قيل فاي هذين الاحتمالين اقرب واظهر قلنا اما الذي يقول انه ما عرف انهم ملائكة الله تعالى فله ان يحتج بامور احدها انه سارع الى احضار الطعام ولو عرف كونهم من الملائكة لما فعل ذلك وثانيها انه لما راهم ممتنعين من الاكل خافهم فلو عرف كونهم من الملائكة لما استدل بترك الاكل على حصول الشر وثالثها انه راهم في اول الامر في صورة البشر وذلك لا يدل على كونهم من الملائكة واما الذي يقول انه عرف ذلك احتج بقوله لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وانما يقال هذا لمن عرفهم ولم يعرف باي سبب ارسلوا ثم بين الله تعالى ان الملائكة ازالوا ذلك الخوف عنه فقالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط ومعناه ارسلنا بالعذاب الى قوم لوط الا انه اضمر لقيام الدليل عليه في سورة اخرى وهو قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين ثم قال تعالى وامراته قائمة يعني سارة بنت هاران بن ناحور ابنة عم ابرهيم وقوله قائمة قيل كانت قائمة من وراء الستر تستمع الى الرسل لانها ربما خافت ايضا وقيل كانت قائمة تخدم الاضياف وابرهيم جالس معهم ويؤكد هذا التاويل قراءة ابن مسعود وامراته قائمة وهو قاعد ثم قال تعالى فضحكت فبشرناها باسحق واختلفوا في الضحك على قولين منهم من حمله على الضحك ومنهم من حمل هذا اللفظ على معنى اخر سوى الضحك

اما الذين حملوه على نفس الضحك فاختلفوا في انها لم ضحكت وذكروا وجوها الاول قال القاضي رحمه الله ان ذلك السبب لا بد وان يكون شيئا جرى ذكره في هذه الاية وما ذاك الا انها فرحت بزوال ذلك الخوف عن ابرهيم عليه السلم حيث قالت الملائكة لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وعظم سرورها بسبب سروره وزوال خوفه وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الانسان وبالجملة كان ضحكها بسبب ان قول الملائكة لابرهيم لا تخف كان كالبشارة فقيل لها نجعل هذه البشارة بشارتين فكما حصلت البشارة بزوال هذا الخوف فقد حصلت البشارة ايضا بحصول الولد الذي لستم تطلبونه من اول العمر الى هذا الوقت فهذا تاويل في غاية الحسن الثاني يحتمل انها كانت عظيمة الانكار على قوم لوط لما كانوا عليه من الكفر والعمل الخبيث فلما اظهروا انهم جاؤا لاهلاكهم لحقها السرور فضحكت الثالث قال السدي قال ابرهيم لهم الا تاكلون قالوا لا ناكل طعاما الا بالثمن فقال ثمنه ان تذكروا اسم الله على اوله وتحمدوه على اخره فقال جبريل لميكائيل حق لمثل هذا الرجل ان يتخذه ربه خليلا فضحكت امراته فرحا منها بهذا الكلام الرابع ان سارة قالت لابرهيم عليه السلم ارسل الى ابن اخيك وضمه الى نفسك فان الله تعالى لا يترك قومه حتى يعذبهم فعند تمام هذا الكلام دخل الملائكة على ابرهيم عليه السلم فلما اخبروه بانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط صار قولهم موافقا لقولها فضحكت لشدة سرورها لحصول الموافقة بين كلامها وبين كلام الملائكة الخامس ان الملائكة لما اخبروا ابرهيم عليه السلم بانهم من الملائكة لا من البشر وانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط طلب ابرهيم عليه السلم منهم معجزة دالة على انهم من الملائكة فدعوا ربهم باحياء العجل المشوي فطفر ذلك العجل المشوي من الموضع الذي كان موضوعا فيه الى مرعاه وكانت امراة ابرهيم قائمة فضحكت لما رات ذلك العجل المشوي قد طفر من موضعه السادس انها ضحكت تعجبا من ان قوما اتاهم العذاب وهم في غفلة السابع لا يبعد ان يقال انهم بشروها بحصول مطلق الولد فضحكت اما على سبيل التعجب فانه يقال انها كانت في ذلك الوقت بنت بضع وتسعين سنة وابرهيم ابن مائة سنة واما على سبيل السرور لما ضحكت بشرها الله تعالى بان ذلك الولد هو اسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثامن انها ضحكت بسبب انها تعجبت من خوف ابرهيم من ثلثة انفس حال ما كان معه حشمه وخدمه التاسع ان هذا على التقديم والتاخير والتقدير وامراته قائمة فبشرناها باسحق فضحكت سرورا بسبب تلك البشارة فقدم الضحك ومعناه التاخير العاشر وهو ان يكون معنى ضحكت حاضت وهو منقول عن مجاهد وعكرمة قالا ضحكت اي حاضت عند فرحها بالسلامة من الخوف فلما ظهر حيضها بشرت بحصول الولد وانكر الفراء وابو عبيدة ان يكون ضحكت بمعنى حاضت قال ابو بكر الانباري هذه اللغة ان لم يعرفها هؤلاء فقد عرفها غيرهم حكى الليث في هذه الاية فضحكت طمثت وحكى الازهري عن بعضهم ان اصله من ضحاك الطلعة يقال ضحكت الطلعة اذا انشقت واعلم ان هذه الوجوه كلها زوائد وانما الوجه الصحيح هو الاول ثم قال تعالى ومن وراء اسحق يعقوب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم يعقوب بالنصب والباقون بالرفع اما وجه الرفع فهو ان يكون التقدير بشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب مولودا او موجود **المسئلة الثانية** في لفظ وراء قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه بعد اي ومن بعد اسحق يعقوب وهذا هو الوجه الظاهر والثاني ان الوراء ولد الولد عن الشعبي انه قيل له اهذا ابنك فقال نعم من الوراء وكان ولد ولده وهذا الوجه عندي شديد التعسف واللفظ كانه ينبو عنه

قوله تعالى

يا ويلتى االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب

قال الفراء اصل الويل وي وهو الحزن يقال وي لفلان اي حزن له فقولهم ويلك اي حزن لك وقال سيبويه ويح زجر لمن اشرف على الهلاك وويل لمن وقع فيه قال الخليل ولم اسمع على بنائه الا ويح وويس وويك وويه وويل وهذه كلمات متقاربة في المعنى واما قوله يا ويلتى فمنهم من قال هذه الالف الف الندبة وقال صاحب الكشاف الالف في يا ويلتا مبدلة من ياء الاضافة في يا ويلتي وكذلك في يا لهفا ويا عجبا ثم ابدل من الياء والكسرة الالف والفتحة لان الالف والفتح اخف من الياء والكسرة اما قوله االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابن عمرو اال بهمزة ومد والباقون الهمزتين بلا مد **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول انها تعجبت من قدرة الله تعالى والتعجب من قدرة الله يوجب الكفر بيان المقدمة الاولى من ثلثة اوجه اولها قوله تعالى حكاية عنها في معرض التعجب االد وانا عجوز وثانيها قوله ان هذا لشيء عجيب وثالثها قول الملائكة اتعجبين من امر الله واما بيان ان التعجب من قدرة الله تعالى يوجب الكفر فلان هذا التعجب يدل على جهلها بقدرة الله تعالى وذلك يوجب الكفر والجواب انها انما تعجبت بحسب العرف والعادة لا بحسب القدرة فان الرجل المسلم لو اخبره مخبر صادق بان الله تعالى يقلب هذا الجبل ذهبا ابريزا فلا شك انه يتعجب نظرا الى احوال العادة لا لاجل انه استنكر قدرة الله تعالى على ذلك **المسئلة الثالثة** قوله تعالى وهذا بعلي شيخا واعلم ان شيخا منصوب على الحال قال الواحدي وهذا من لطيف النحو وغامضه فان كلمة هذا للاشارة فكان قوله وهذا بعلي شيخا قائم مقام ان يقال اشير الى بعلي حال كونه شيخا والمقصود تعريف هذه الحالة المخصوصة وهي الشيخوخة **المسئلة الرابعة**

في بعضهم وهذا بعلي شيخ على انه خبر مبتدا محذوف اي هذا بعلي هو شيخ او بعلي بدل من المبتدا وشيخ خبرا ويكونان معا خبرين
ثم حكى تعالى ان الملائكة قالوا اتعجبين من امر الله والمعنى انهم تعجبوا من تعجبها ثم قالوا رحمة الله وبركاته عليكم والمقصود من هذا
الكلام ذكر ما يزيل ذلك التعجب وتقريره ان رحمة الله متكاثرة وبركاته عندكم متوالية متعاقبة وهي النبوة والمعجزات
القاهرة والتوفيق للخيرات العظيمة فاذا رايت ان الله تعالى خرق العادات في تخصيصكم بهذه الكرامات العالية الرفيعة وفي
اظهار خوارق العادات واحداث البينات والمعجزات فكيف يليق بك ذلك التعجب واما قوله اهل البيت فهذا نصب على النداء
او على الاختصاص لان اهل البيت مدح لهم ثم اكدوا ذلك بقولهم انه حميد مجيد والحميد هو المحمود وهو الذي تحمد افعاله والمجيد
الماجد وهو ذو الشرف والكرم ومن محامد الافعال ايصال العبد المطيع الى مراده ومطلوبه ومن انواع الفضل والكرم ان لا يمنع
الطالب عن مطلوبه فاذا كان من المعلوم انه تعالى قادر على الكل وانه حميد مجيد فكيف يبقى هذا التعجب فثبت ان المقصود
من ذكر هذه الكلمات ازالة التعجب

قوله تعالى فلما ذهب عن ابرهيم الروع

اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وهي قصة لوط عليه السلم ان الروع هو الخوف وهو ما اوجس من الخيفة حين انكر اضيافه
والمعنى انه لما زال الخوف وحصل السرور بسبب مجي البشرى بحصول الولد اخذ يجادلنا في قوم لوط وجواب لما هو قوله اخذ الا انه حذف
هذا اللفظ لدلالة الكلام عليه وقيل تقديره لما ذهب عن ابرهيم الروع جادلنا واعلم ان قوله يجادلنا اي يجادل رسلنا
فان قيل هذه المجادلة ان كانت مع الله تعالى فهي جراة على الله تعالى والجراة على الله تعالى من اعظم الذنوب ولان المقصود من
هذه المجادلة ازالة لذلك الحكم وذلك يدل على انه ما كان راضيا بقضاء الله وانه كفر وان كانت هذه المجادلة مع الملائكة
فهي ايضا عجيبة لان المقصود من هذه المجادلة ان يتركوا اهلاك قوم لوط وان كان قد اعتقد فيهم انهم من تلقا انفسهم يجادلون
في هذا الاهلاك فهذا سوء ظن بهم وان اعتقد فيهم انهم بامر الله جاءوا فهذه المجادلة تقتضي انه كان يطلب منهم مخالفة امر الله وهذا
ايضا منكر والجواب من وجهين الاول وهو الجواب الاجمالي انه تعالى مدحه عقيب هذه الاية فقال ان ابرهيم لحليم اواه
منيب ولو كان هذا الجدل من الذنوب لما ذكر عقيبه ما يدل على المدح العظيم الوجه الثاني وهو الجواب التفصيلي ان
المراد من هذه المجادلة سعي ابرهيم في تاخير العذاب عنهم وتقريره من وجوه الاول ان الملائكة قالوا انا مهلكوا اهل
هذه القرية فقال ابرهيم ارايتم لو كان فيها خمسون رجلا من المومنين اتهلكونها قالوا لا قال فثلثون قالوا لا قال فعشرون
قالوا لا حتى بلغ العشرة قالوا لا قال ارايتم ان كان فيها رجل مسلم اتهلكونها قالوا لا فعند ذلك قال ان فيها لوطا وقد ذكر الله تعالى
هذا في سورة العنكبوت فقال ولما جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين
قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين ثم قال ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق
بهم ذرعا فقالوا لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك الا امراتك فبان بهذا ان مجادلة ابرهيم انما كانت في قوم لوط بسبب
مقام لوط فيما بينهم الثاني يحتمل ان يقال انه عليه السلم كان يميل الى ان يلحقهم رحمة الله بتاخير العذاب عنهم رجاء انهم ربما
اقدموا على الايمان والتوبة عن المعاصي وربما وقعت تلك المجادلة بسبب ان ابرهيم كان يقول ان امر الله ورد بايصال العذاب
ومطلق الامر لا يوجب الفور بل يقبل التراخي فاصبروا مدة اخرى والملائكة كانوا يقولون مطلق الامر يفيد الفور
فقالوا حصلت هناك قراين دالة على الفور ثم اخذ كل واحد منهما يقرر مذهبه بالوجوه المعارضة المعلومة فحصلت المجادلة
لهذا السبب وهذا الوجه عندي هو المعتمد والوجه الثالث في الجواب لعل ابرهيم عليه السلم سال عن لفظ ذلك
الامر فكان ذلك الامر مشروطا بشرط فاختلفوا في ان ذلك الشرط هل حصل في ذلك القوم ام لا فحصلت المجادلة بسببه
وبالجملة فنرى العلماء في زماننا يجادل بعضهم بعضا عند التمسك بالنصوص وذلك لا يوجب القدح في واحد منهما فكذا ههنا
ثم قال تعالى ان ابرهيم لحليم اواه منيب وهذا مدح عظيم من الله تعالى لابرهيم اما الحليم فهو الذي لا يتعجل مكافاة
غيره بل يتانى فيه فيوخر ويعفو ومن هذا حاله فانه يحب من غيره هذه الطريقة وهذا كالدلالة على ان جداله كان
في امر يتعلق بالحلم وتاخير العقاب ثم ضم الى ذلك ما له تعلق بالحلم وهو قوله اواه منيب لان من يستعمل الحلم في غيره
فانه يتاوه اذا شاهد وصول الشدائد الى الغير فلما راى مجي الملائكة لاجل اهلاك قوم لوط عظم حزنه بسبب ذلك واخذ
يتاوه عليه فلذلك وصفه الله بهذه الصفة ووصفه ايضا بانه منيب لان من ظهرت منه هذه الشفقة العظيمة على الغير
فانه يتوب وينيب ويرجع الى الله تعالى في ازالة ذلك العذاب عنهم او يقال ان من كان لا يرضى بوقوع غيره في الشدائد
فبان لا يرضى بوقوع نفسه كان اولى ولا طريق الى صون النفس عن الوقوع في عذاب الله الا بالتوبة والانابة فوجب فيمن هذا
شانه ان يكون منيبا

قوله تعالى يا ابرهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك

واعلم ان قوله يا ابرهيم اعرض عن هذا معناه ان الملائكة قالوا له اترك المجادلة لانه قد جاء امر
ربك بايصال هذا العذاب اليهم واذا لاح وجه دلالة النص على هذا الحكم فلا سبيل الى دفعه ولذلك امره بترك المجادلة

ولما ذكروا انه قد جاء امر ربك ولم يكن في هذا اللفظ دلالة على ان ذلك الامر بماذا جاء لا جرم بين الله تعالى ذلك فقال وانهم
اتيهم عذاب غير مردود اي عذاب لا سبيل الى دفعه ورده ثم قال ولما ان جاءت رسلنا لوطا وهولاء الرسل هم الذين بشروا
ابرهيم بالولد قال ابن عباس انطلقوا من عند ابرهيم الى لوط وبين القريتين اربع فراسخ ودخلوا عليه على صورة شباب مرد
من بني ادم وكانوا في غاية الحسن ولم يعرف لوط انهم ملائكة الله تعالى سيء بمجيئهم وذكروا في سببه وجوها الاول
انه ظن انهم من الانس فخاف عليهم خبث قومه وان يعجز عن مقاومتهم الثاني ساءه مجيئهم لانه ما كان يجد ما ينفقه عليهم وما كان
قادرا على القيام بحق ضيافتهم الثالث ساءه ذلك لان قومه منعوه من ادخال الضيف داره الرابع ساءه مجيئهم لانه
عرف بالاخرة انهم ملائكة وانهم جاءوا لاهلاك قومه فرق قلبه على قومه والوجه الاول هو الصحيح بدلالة قوله تعالى
وجاءه قومه يهرعون اليه واعلم ان في الاية الفاظ ثلاثة لا بد من تفسيرها اللفظ الاول قوله سيء بهم ومعناه ساءه مجيئهم
وساء يسوء فعل لازم ومجاور قال سيبويه يقال سوته فسي مثل شغلته فشغل وسررته فسر قال الزجاج سوى بهم
الا ان الواو سكنت ونقلت كسرتها الى السين واللفظ الثاني قوله وضاق بهم ذرعا قال الازهري الذرع يوضع
موضع الطاقة والاصل فيه ان البعير يذرع بيديه في سيره ذرعا على قدر سعة خطوه فاذا حمل عليه اكثر من طاقته ضاق
ذرعه عن ذلك فضعف ومد عنقه فجعل ضيق الذرع عبارة عن قلة الوسع والطاقة فيقال ما لي به ذرع ولا ذراع اي ما لي
به طاقة والدليل على صحة ما قلناه انهم يجعلون الذراع موضع الذرع فيقولون ضقت بالامر ذراعا واللفظ الثالث قوله
وقال هذا يوم عصيب اي يوم شديد وانما قيل للشديد عصيب لانه يعصب الانسان بالشر

قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون اليه الاية في الاية مسائل **المسئلة الاولى** روي انه
لما دخلت الملائكة دار قوم لوط مضت امراته عجوز السوء فقالت لقومه دخل دارنا قوم ما رايت احسن وجوها ولا انظف
ثيابا ولا اطيب رائحة منهم فجاءه قومه يهرعون اليه اي يسرعون وبين تعالى ان اسراعهم انما كان لطلب العمل الخبيث بقوله ومن قبل
كانوا يعملون السيئات نقل ان القوم دخلوا دار لوط وارادوا ان يدخلوا البيت الذي كان فيه جبريل عليه السلم فوضع جبريل
يده على الباب فلم يطيقوا فتحه حتى كسروه فمسح اعينهم بيده فعموا فقالوا يا لوط قد ادخلت علينا السحرة واظهرت الفتنة ولاهل
اللغة في يهرعون قولان الاول ان هذا من باب ما جاءت صيغة الفاعل على لفظ المفعول ولا يعرف له فاعل نحو اولع فلان
بالامر وارعد زيد وزهي عمرو من الزهو والقول الثاني انه لا يجوز ورود الفاعل على لفظ المفعول وهذه الافعال
حذف فاعلوها فتاويل اولع زيد انه اولعه طبعه وارعد الرجل ارعده غضبه وزهي عمرو معناه جعله ماله او جهله زاهيا
واهرع معناه اهرعه خوفه او حرصه واختلفوا ايضا فقال بعضهم الاهراع هو الاسراع مع الرعدة وقال اخرون
هو العدو الشديد واما قوله تعالى قال يا قوم هولاء بناتي هن اطهر لكم ففيه قولان قال قتادة المراد بناته لصلبه
وقال مجاهد وسعيد بن جبير المراد نساء امته لانهن في انفسهن بنات ولهن اضافة اليه بالمتابعة وقبول الدعوة وقال
اهل النحو انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب ولانه كان نبيا لهم فكان كالاب لهم قال تعالى وازواجه امهاتهم وهو اب لهم
وهذا القول عندي هو المختار ويدل عليه وجوه الاول ان اقدام الانسان على عرض بناته على الاوباش امر منكر لا يليق
باهل المروة فكيف باكابر الانبياء والثاني وهو انه قال هولاء بناتي هن اطهر لكم وبناته اللواتي من صلبه لا تكفي للجمع
العظيم اما نساء امته ففيهن كفاية للكل الثالث انه صحت الرواية انه كان له بنتان زيتا وزعورا واطلاق لفظ البنات
على البنتين لا يجوز لما ثبت ان اقل الجمع ثلثة اما القائلون بالقول الاول فقد اتفقوا على انه عليه السلم ما دعا القوم الى الزنا
بالنسوان بل المراد انه دعاهم الى التزوج بهن وفيه قولان احدهما انه دعاهم الى التزوج بهن بشرط ان يقدموا الايمان
والثاني انه كان يجوز تزويج المومنة من الكافر في شريعته وهكذا كان في اول الاسلام بدليل انه عليه السلم زوج ابنته
زينب من ابي العاص بن الربيع وكان مشركا وزوج ابنتيه من ابي لهب عتبة وعتيبة ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركين حتى يومنوا واختلفوا ايضا فقال الاكثرون كان له ابنتان زيتا وزعورا وعلى هذا التقدير يسمي الاثنين بلفظ الجمع
كما في قوله تعالى وان كان له اخوة وفي قوله فقد صغت قلوبكما وقيل انهن كن اكثر من اثنتين والله اعلم واما قوله هن
اطهر لكم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ظاهر قوله هن اطهر لكم يقتضي كون العمل الذي يطلبونه طاهرا
ومعلوم انه فاسد لانه لا طهارة في نكاح الرجال بل هذا جار مجرى قولنا الله اكبر والمراد انه كبير وكقوله تعالى
اذلك خير ام شجرة الزقوم ولا خير فيها ولما قال ابو سفيان يوم احد اعل هبل قال النبي صلى الله عليه وسلم قل الله اعلى
واجل ولا مقاربة بين الله وبين الصنم **المسئلة الثانية** روي عن عبد الملك بن مروان والحسن وعيسى بن عمر
انهم قرءوا هن اطهر لكم بالنصب على الحال كما ذكرنا في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا الا ان اكثر النحويين اتفقوا على انه خطا
قالوا لو قرئ هولاء بناتي اطهر كان نظير قوله وهذا بعلي شيخا الا ان كلمة هن قد وقعت في البين وذلك يمنع من جعله

فاعلها

ابنته

المرجالا وطولوا فيه ثم قال فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ونافع
لا تخزوني باثبات ياء الاضافة على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف ودلالة الكسر عليه **المسئلة الثانية**
في لفظ لا تخزوني وجهان الاول قال ابن عباس لا تفضحوني في اضيافي يريد انهم اذا هجموا على اضيافه بالمكروه
لحقته الفضيحة والثاني لا تخزوني في ضيفي لا تخجلوني فيهم لان مضيف الضيف يلزمه الخجالة من كل فعل قبيح يوصل الى
الضيف يقال خزي الرجل خزاية اذا استحيا **المسئلة الثالثة** الضيف ههنا قايم مقام الاضياف
كما قام الطفل مقام الاطفال في قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا ويجوز ان يكون الضيف مصدرا فيستغني عن جمعه
كقولهم رجال صوم ثم قال اليس منكم رجل رشيد وفيه قولان الاول رشيد بمعنى مرشد اي يقول الحق
ويرد هولاء الاوباش عن اضيافي والثاني رشيد بمعنى مرشد والمعنى اليس فيكم رجل ارشده الله الى الصلاح واسعده
بالسداد والرشاد حتى يمتنع عن مثل هذا العمل القبيح والاول اولى ثم قال تعالى قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق
وفيه وجوه الاول ما لنا في بناتك من حاجة ولا شهوة والتقدير ان من احتاج الى شيء فكانه حصل له فيه نوع حق فلهذا السبب
جعل نفي الحق كناية عن نفي الحاجة الثاني ان نجري اللفظ على ظاهره فنقول معناه انهن لسن لنا بازواج ولا حق لنا فيهن البتة
ولا يميل ايضا طبعنا اليهن فكيف قيامهن مقام العمل الذي نريده وهو اشارة الى العمل الخبيث الثالث ما لنا في بناتك من حق
لانك دعوتنا الى نكاحهن بشرط الايمان ونحن لا نجيبك الى ذلك فلا يكون لنا فيهن حق ثم انه تعالى حكى عن لوط انه قال
عند سماع هذا الكلام لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** جواب لو محذوف
لدلالة الكلام عليه والتقدير لمنعتكم ولبالغت في دفعكم ونظيره قوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال وقوله ولو ترى
اذ وقفوا على النار قال الواحدي وحذف الجواب ههنا ابلغ لان الوهم يذهب الى انواع كثيرة من المنع والدفع
المسئلة الثانية لو ان لي بكم قوة اي لو ان لي ما اتقوى به عليكم وتسميه موجب القوة بالقوة جائز قال
تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة والمراد السلاح وقال آخرون القوة القدرة على دفعهم وقوله او آوي
الى ركن شديد المراد منه الموضع الحصين المنيع تشبيها له بالركن الشديد من الجبل فان قيل ما الوجه ههنا في عطف الفعل
على الاسم قلنا قال صاحب الكشاف قرئ او آوي بالنصب باضمار ان كانه قيل لو ان لي بكم قوة او اويا واعلم ان قوله
لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد لا بد من حمل كل واحد من هذين الكلامين على فائدة مستقلة وفيه وجوه الاول
المراد بقوله لو ان لي بكم قوة كونه بنفسه قادرا على الدفع وبقوله او آوي الى ركن شديد حصول من يعينه على الدفع والثاني المراد بقوله
لو ان لي بكم قوة كونه متمكنا اما بنفسه او بمعاونة غيره على قهرهم وتاديبهم والمراد بقوله او آوي الى ركن شديد هو ان لا يكون له
قدرة على الدفع لكنه يقدر على التحصن بحصن يامن من شرهم بواسطته الثالث انه لما شاهد سفاهة القوم واقدامهم على سوء
الادب تمنى حصول قوة قوية على الدفع ثم استدرك على نفسه وقال بل الاولى ان آوي الى ركن شديد وهو الاعتصام
بعناية الله تعالى وعلى هذا التقدير فقوله او آوي الى ركن شديد كلام منفصل عما قبله ولا تعلق له به وهذا الطريق
لا يلزم عطف الفعل على الاسم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله اخي لوطا لقد كان ياوي الى ركن شديد

قوله تعالى قالوا يا لوط انا رسل ربك لن يصلوا اليك اعلم ان قوله
تعالى مخبرا عن لوط عليه السلام انه قال لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد على انه كان في غاية القلق والحزن بسبب اقدام
اولئك الاوباش على ما يوجب الفضيحة في حق اضيافه فلما رات الملائكة تلك الحالة بشروه بانواع البشارات احدها
انهم رسل الله تعالى وثانيها ان الكفار لا يصلون الى ما هموا به وثالثها انه تعالى يهلكهم ورابعها انه تعالى ينجيه
مع اهله من ذلك العذاب وخامسها ان ركنك شديد وان ناصرك هو الله فحصلت له هذه البشارات وروي ان جبريل
قال له انا رسل ربك لن يصلوا اليك فافتح الباب ودعنا واياهم ففتح الباب فدخلوا فضرب جبريل عليه السلام بجناحه وجوههم
فطمس اعينهم واعماهم فصاروا لا يعرفون الطريق ولا يهتدون الى بيوتهم وذلك قوله تعالى ولقد راودوه عن ضيفه
فطمسنا اعينهم ومعنى قوله لن يصلوا اليك اي بسوء ومكروه فانا نحول بينهم وبين ذلك ثم قالوا فاسر باهلك قرا
نافع وابن كثير فاسر موصولة والباقون بقطع الالف وهما لغتان يقال سريت بالليل واسريت وانشدوا لحسان

اسرت اليك ولم تكن تسري

فجاء باللغتين من قراه بقطع الالف فحجته قوله تعالى سبحان الذي اسرى ومن وصل فحجته والليل اذا يسر والسرى
سير الليل يقال سرى يسري اذا سار بالليل واسرى يفعلان اذا سير بالليل والقطع من الليل بعضه وهو مثل القطعة
يريد اخرجوا ليلا لتسبقوا نزول العذاب الذي موعده الصبح قال نافع بن الازرق لعبد الله بن عباس اخبرني عن
قول الله بقطع من الليل قال هو اخر الليل سحر وقال قتادة بعد طايفة من الليل وقال اخرون هو نصف

الليل فانه في ذلك الوقت قطع بنصفين ثم قال ولا يلتفت منكم احد نهي عن معنى من الالتفات وفيه وجهان
فالاول لا يلتفت نظر الانسان ولا يلتفت منكم احد الى ما وراءه والمراد ان الظاهر انه كان لهم في تلك البلدة
اموال وامتعة واصدقا فالملائكة امروهم بان يخرجوا ويتركوا تلك الاشياء ولا يلتفتوا اليها البتة فكان
المراد منها قطع تعلق القلب عن تلك الاشياء الثاني وقد يراد به الانصراف ايضا كقوله تعالى قالوا اجئتنا
لتلفتنا اي لتصرفنا وعلى هذا التقدير فالمراد من قوله ولا يلتفت منكم احد النهي عن التخلف ثم قال الا امراتك
قرا ابن كثير وابو عمرو الا امراتك بالرفع والباقون بالنصب قال الواحدي من نصب وهو الاختيار فقد
جعلها استثناء من الاهل على معنى فاسر باهلك الا امراتك والذي يشهد بصحة هذه القراءة ان في قراءة عبد الله
فاسر باهلك الا امراتك واسقط قوله ولا يلتفت منكم احد من هذا الموضع واما الذين رفعوا فالتقدير ولا يلتفت
منكم احد الا امراتك فان قيل فهذه القراءة توجب انها امرت بالالتفات لان القائل اذا قال لا يقم منكم احد الا زيد
كان ذلك امرا لزيد بالقيام واجاب ابو بكر الانباري عنه فقال معنى الا ههنا الاستثناء المنقطع كان التفاتها معصية
وتاكيدا ما ذكرنا ما روي عن قتادة انه قال انها كانت مع لوط حين خرج من القرية فلما سمعت هذا العذاب
التفتت وقالت يا قوماه فاصابها حجر فاهلكها واعلم ان القراءة بالرفع اقوى لان القراءة بالنصب تمنع من خروجها
مع اهله لان على هذا التقدير الاستثناء يكون من الاهل كانه امر لوطا بان يخرج باهله ويترك هذه المراة فانها هالكة
مع الهالكين واما القراءة بالنصب فانها اقوى من وجه اخر وذلك لان مع القراءة بالنصب يبقى الاستثناء متصلا
ومع القراءة بالرفع يصير الاستثناء منقطعا ثم بين الله تعالى انهم قالوا انه مصيبها ما اصابهم والمراد انه يصيبها
ذلك العذاب الذي اصابهم ثم قال ان موعدهم الصبح روي انهم لما قالوا للوط ان موعدهم الصبح قال اريد
اعجل من ذلك بل الساعة فقالوا اليس الصبح بقريب قال المفسرون ان لوطا عليه السلام لما سمع هذا الكلام خرج
باهله في الليل **قوله تعالى فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل**
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الامر وجهان الاول ان المراد من هذا
الامر ما هو ضد النهي ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ الامر حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره دفعا للاشتراك الثاني
ان الامر لا يمكن حمله ههنا على العذاب وذلك لانه تعالى قال فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وهذا الجعل هو العذاب
وكل من قال بذلك قال انه هو الامر الذي هو ضد النهي والثالث انه تعالى قال قبل هذه الاية انا ارسلنا الى قوم
لوط فدل هذا على انهم كانوا مامورين من عند الله بالذهاب الى قوم لوط وبايصال العذاب اليهم اذا عرفت هذا فنقول
انه تعالى امر جمعا من الملائكة بان يخربوا تلك المداين في وقت معين فلما جاء ذلك الوقت اقدموا على ذلك العمل
فكان قوله فلما جاء امرنا اشارة الى ذلك التكليف فان قالوا لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال فلما جاء امرنا جعلوا
عاليها سافلها لان الفعل صدر عن ذلك المامور قلنا هذا لا يلزم على مذهبنا لان فعل العبد فعل الله تعالى عندنا
وايضا ان الذي وقع منهم لما وقع بامر الله تعالى وباقداره لم يبعد اضافته الى الله لان الفعل كما تحسن اضافته
الى المباشر فقد تحسن اضافته الى المسبب القول الثاني ان يكون المراد من الامر ههنا هو المذكور في قوله تعالى انما
امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم تفسير ذلك الامر القول الثالث ان يكون المراد من الامر العذاب
وعلى هذا التقدير فيحتاج الى الاضمار والمعنى فلما جاء وقت عذابنا جعلنا عاليها سافلها **المسئلة الثانية**
اعلم ان ذلك العذاب قد وصفه الله تعالى في هذه الاية بنوعين من الوصف فالاول قوله فجعلنا عاليها سافلها
روي ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه الواحد تحت مداين قوم لوط وقلعها وصعد بها الى السماء حتى سمع اهل السماء نهيق الحمير
ونباح الكلاب وصياح الديوك ثم لم ينكفئ لهم جرة ولم ينكسر لهم اناء ثم قلبها دفعة واحدة وضربها على الارض واعلم ان هذا
العمل كان معجزة قاهرة من وجهين احدهما ان قلع الارض واصعادها الى قريب من السماء فعل خارق للعادة والثاني انه
من ذلك البعد البعيد على الارض بحيث لم يتحرك ساير القرى المحيطة بها البتة ولم يصل الاثر الى لوط واهله مع قرب مكانهم
من ذلك الموضع معجزة قاهرة ايضا والثاني قوله وامطرنا عليهم حجارة من سجيل واختلفوا في السجيل على وجوه الاول
انه فارسي معرب واصله سنك وكل فكانه شيء مركب من الحجر والطين بشرط ان يكون في غاية الصلابة قال الازهري لما
عربته العرب صارت عربية وقد عربت حروفا كثيرة كالديباج والديوان والاستبرق والثاني سجيل اي مثل السجيل
وهو الدلو العظيمة والثالث سجيل اي شديد من الحجارة والرابع مرسلة عليهم من اسجلته اذا ارسلته وهو فعيل منه
والخامس من اسجلته اي اعطيته تقديره مثل العطية في الادرار وقيل كان كتب عليها اسامي المعذبين والسادس
هو من السجل وهو الكتاب تقديره من مكتوب في الاصل اي كتب الله ان يعذبهم بها والسجل اصله من السجل وهو الدلو

العظيمة لانه يتضمن احكاما كثيرة وقيل ماخوذ من المساجلة وهو المفاخرة والسابع من سجين اي من جهنم ابدلت النون لاما والثامن من السماء الدنيا وسمي سجيل عن ابن زيد والتاسع السجيل الطين لقوله تعالى حجارة من طين وهو قول عكرمة وقتادة قال الحسن كان اصل الحجر هو الطين الا انه صلب بمرور الزمان والعاشر سجيل موضع الحجارة وهو جبال مخصوصة ومنه قوله تعالى من جبال فيها من برد واعلم انه تعالى وصف تلك الحجارة بصفات فالصفة الاولى كونها من سجيل وقد سبق ذكره والثانية قوله منضود قال الواحدي هو مفعول من النضد وهو وضع الشيء بعضه على بعض وفيه وجوه الاول ان تلك الاحجار كان بعضها فوق بعض في النزول على سبيل المتابعة والثاني ان كل حجر فان ما فيه من الاجزاء منضود بعضها ببعض وملتصق بعضها ببعض والثالث انه تعالى كان قد خلقها في معادنها ونضد بعضها فوق بعض واعدها لاهلاك الظلمة واعلم ان قوله منضود صفة للاحجار ومعناها المعلمة وقد مضى الكلام فيه في تفسير قوله والخيل المسومة واختلفوا في كيفية تلك العلامة على وجوه الاول قال الحسن والسدي كان عليها امثال الخواتيم الثاني قال ابو صالح رايت منها عند ام هاني وهي حجارة فيها خطوط حمر على هيئة الجزع الثالث قال ابن جريج كان عليها سيما لا تشاكل حجارة الارض وتدل على انه تعالى انما خلقها للعذاب الرابع قال الربيع مكتوب على كل حجر اسم من رمي به ثم قال عند ربك اي في خزائنه التي لا تتصرف في شيء منها الا هو ثم قال تعالى وما هي من الظالمين ببعيد يعني به كفار مكة والمقصود انه تعالى يرميهم بها عن انس انه قال سال رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عن هذا فقال يعني عن ظالمي امتك ما من ظالم منهم الا وهو بعرض حجر يسقط عليه من ساعة الى ساعة وقيل الضمير في قوله وما هي للقرى اي وما تلك القرى التي وقعت فيها هذه الواقعة من كفار مكة ببعيد وذلك لان تلك القرى كانت في الشام وهي قريبة من مكة

قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره

اعلم ان هذه هي القصة السادسة من القصص المذكورة في هذه السورة واعلم ان مدين اسم ابن لابراهيم ثم صار اسما للقبيلة وكثير من المفسرين يذهب الى ان مدين اسم مدينة بناها مدين بن ابراهيم والمعنى على هذا التقدير وارسلنا الى اهل مدين فحذف الاهل واعلم ان الانبياء عليهم السلام يشرعون في اول الامر بالدعوة الى التوحيد فلهذا قال شعيب عليه السلام ما لكم من اله غيره ثم انهم بعد الدعوة الى التوحيد يشرعون في الاهم ثم الاهم ولما كان المعتاد من اهل مدين البخس في الكيل والميزان دعاهم الى ترك هذه العادة فقال ولا تنقصوا المكيال والميزان والنقص فيه على وجهين احدهما ان يكون الايفاء من قبلهم فينقصون من قدره والاخر ان يكون لهم الاستيفاء فيأخذون ازيد من الواجب وذلك يوجب نقصان حق الغير وفي القسمين حصل النقصان في حق الغير ثم قال اني اراكم بخير وفيه وجهان الاول انه حذرهم من غلاء السعر وزوال النعمة ان لم يتوبوا فكانه قال اتركوا هذا التطفيف والا ازال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير والراحة والثاني ان يكون التقدير انه تعالى اتاكم الخير الكثير والمال والرخص والسعة فلا حاجة بكم الى هذا التطفيف ثم قال اني اخاف عليكم عذاب يوم محيط وفيه ابحاث البحث الاول قال ابن عباس اخاف اي اعلم حصول عذاب يوم محيط وقال اخرون بل المراد هو الخوف لانه يجوز ان يتركوا ذلك العمل فحينئذ لا يحصل ذلك العذاب ولما كان هذا التجويز قائما فالحاصل هو الظن لا العلم البحث الثاني انه تعالى توعدهم بعذاب يحيط بهم بحيث لا يخرج منه احد والمحيط من صفة اليوم في الظاهر وفي المعنى من صفة العذاب وذلك مجاز مشهور كقوله هذا يوم عصيب البحث الثالث اختلفوا في المراد بهذا العذاب فقال بعضهم هو عذاب يوم القيامة لانه اليوم الذي نصب لاحاطة العذاب بالمعذبين وقال بعضهم بل يدخل فيه الدنيا والاخرة وقال بعضهم بل المراد عذاب الاستئصال في الدنيا كما في حق سائر الانبياء والاقرب دخول كل عذاب فيه واحاطة العذاب بهم كاحاطة الدائرة بما في داخلها فينالهم من كل وجه وذلك مبالغة في الوعيد كقوله واحيط بثمره ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط فان قيل وقع التكرير في هذه الاية من ثلاثة اوجه لانه قال اولا ولا تنقصوا المكيال والميزان ثم قال اوفوا المكيال والميزان وهذا عين الاول ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم وهذا عين ما تقدم فما الفائدة في هذا التكرار قلنا فيه وجوه الاول ان القوم لما كانوا مصرين على ذلك العمل احتيج في المنع منه الى المبالغة والتاكيد والتكرير يفيد التاكيد وشدة العناية والاهتمام والثاني ان قوله ولا تنقصوا المكيال والميزان نهي عن التنقيص وقوله اوفوا المكيال امر بايفاء العدل والنهي عن ضد الشيء مغاير للامر به وليس لقائل ان يقول النهي عن ضد الشيء امر به فكان التكرير لازما من هذا الوجه لانا نقول الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى جمع بين الامر بالشيء وبين النهي عن ضده للمبالغة كما تقول صل قرابتك ولا تقطعها فيدل هذا الجمع على غاية التاكيد الثاني ان نقول لا نسلم ان الامر كما ذكرتم لانه يجوز ان ينهى عن التنقيص وينهى عن اصل المعاملة فهو تعالى منع عن التنقيص وامر بايفاء الحق ليدل ذلك على انه تعالى على انه تعالى لم يمنع عن المعاملات ولم ينه عن المبايعات وانما منع عن التطفيف وذلك لان طائفة من الناس يقولون ان المبايعات لا تنفك عن التطفيف ومنع الحقوق فكانت المبايعات محرمة بالكلية فلاجل ابطال هذا الخيال انه تعالى في الاية الاولى منع من التنقيص وفي الاية الاخرى امر بالايفاء واما قوله ثالثا ولا تبخسوا الناس

اشياءهم فليس بتكرير لانه تعالى خص المنع في الاية السابقة بالنقصان في المكيال والميزان ثم انه تعالى عمم الحكم في جميع الاشياء فظهر بهذا البيان ان الجاري مكروه بل في كل واحد منها فائدة زائدة والوجه الثالث انه تعالى قال في الاية الاولى ولا تنقصوا المكيال والميزان والايفاء عبارة عن الاتيان به على سبيل الكمال والتمام ولا يحصل ذلك الا اذا اعطى قدرا زائدا ولهذا المعنى قال الفقهاء انه تعالى امر بغسل الوجه وذلك لا يحصل الا عند غسل جزء من اجزاء الرأس فالحاصل انه تعالى نهى في الاية الاولى عن النقصان وفي الاية الثانية امر باعطاء قدر من الزيادة ولا يحصل الجزم واليقين باداء الواجب الا عند اداء ذلك القدر من الزيادة فكانه تعالى نهى اولا عن سعي الانسان في ان يجعل مال غيره ناقصا ليحصل له تلك الزيادة وفي الثاني امر بان يسعى في تنقيص مال نفسه ليخرج باليقين عن العهدة وقوله بالقسط يعني بالعدل ومعناه الامر بايفاء الحق بحيث يحصل معه اليقين بالخروج عن العهدة فالامر بايتاء الزيادة على ذلك غير حاصل ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم والبخس هو النقص وقد ذكرنا ان الاية الاولى دلت على المنع من النقص في المكيال والميزان وهذه الاية دلت على المنع من النقص في كل الاشياء ثم قال ولا تعثوا في الارض مفسدين فان قيل العثي الفساد التام فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين جار مجرى ان يقال ولا تفسدوا في الارض مفسدين قلنا فيه وجوه الاول ان من سعى في ايصال الضرر الى الغير فقد حمل ذلك الغير على السعي في ايصال الضرر اليه فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين معناه ولا تعثوا في افساد مصالح الغير فان ذلك في الحقيقة سعي منكم في افساد مصالح انفسكم والثاني ان يكون المراد ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح دينكم واخرتكم والثالث ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح الاديان والشرائع ثم قال بقية الله خير لكم قرئ بقية الله وفي تفسيره وجوه الاول ان يكون المعنى ما ابقى الله لكم من الحلال بعد ايفاء الكيل والوزن خير من البخس والتطفيف يعني المال الحلال الذي يبقى عليكم خير من تلك الزيادة الحاصلة بطريق البخس والتطفيف قال الحسن بقية الله اي طاعة الله خير لكم والقول المراد من هذه البقية من ذلك القدر القليل لان ثواب الطاعة يبقى ابدا وقال قتادة حظكم من ربكم خير لكم والقول المراد من هذه البقية اما المال الذي يبقى عليه في الدنيا واما ثواب الله واما كونه تعالى راضيا والكل خير من قدر التطفيف اما المال الباقي فلان الناس اذا عرفوا انسانا بالصدق والامانة والبعد عن الخيانة اعتمدوا عليه ورجعوا في كل المعاملات اليه فيفتح عليه باب الرزق واذا عرفوه بالخيانة والمكر احترزوا عنه ولم يخالطوه فتضيق ابواب الرزق عليه واما ان حملنا هذه البقية على ثواب الله فالامر ظاهر لان كل الدنيا تفنى وتنقرض وثواب الله تعالى باق واما ان حملناه على حصول رضا الله تعالى فالامر فيه ظاهر فثبت بهذا البرهان ان بقية الله خير ثم قال ان كنتم مؤمنين وانما شرط الايمان في كونه خيرا لهم لانهم اذا كانوا مؤمنين مقرين بالثواب والعقاب عرفوا ان السعي في تحصيل الثواب وفي الحذر من العقاب خير لهم من السعي في تحصيل ذلك القليل واعلم ان المعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فهذه الاية تدل بظاهرها على ان من لم يحترز عن هذا التطفيف فانه لا يكون مؤمنا ثم قال وما انا عليكم بحفيظ وفيه وجهان الاول ان يكون المعنى اني نصحتكم وارشدتكم الى الخير وما انا عليكم بحفيظ يعني لو لم تتركوا هذا العمل القبيح لزالت نعم الله عنكم وانا لا اقدر على حفظها عليكم في تلك الحالة

قوله تعالى قالوا يا شعيب اصلواتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا

وفي الاية مسائل المسالة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم اصلاتك تامرك بغير واو والباقون صلواتك على الجمع المسالة الثانية اعلم ان شعيبا عليه السلام امرهم بشيئين بالتوحيد وبترك البخس فالقوم انكروا عليه امره بهذين النوعين من الطاعة فقوله ان نترك ما يعبد اباؤنا اشارة الى انه امرهم بالتوحيد وقوله او ان نفعل في اموالنا ما نشاء اشارة الى انه امرهم بترك البخس اما الاول فقد اشاروا فيه الى التمسك بطريقة التقليد لانهم استبعدوا وامنه ان يامرهم بترك عبادة ما كان يعبدها اباؤهم يعني الطريقة التي اخذناها من ابائنا واسلافنا كيف نتركها وذلك تمسك بمحض التقليد المسالة الثالثة في لفظ الصلاة هاهنا قولان الاول المراد منه الدين والايمان لان الصلاة اظهر شعائر الدين فجعلوا ذكر الصلاة كناية عن الدين او نقول اصل الصلاة من الاتباع ومنه اخذ المصلي من الخيل يتلو السابق لان راسه يكون على صلوي السابق وهما ناحيتا الفخذين والمراد دينك يامرك بذلك والثاني ان المراد منه هذه الاعمال المخصوصة لان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلاة وكان قومه اذا راوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا وقصدوا بقولهم اصلواتك تامرك السخرية والهزء وكما انك اذا رايت معتوها يطالع كتبا ثم يذكر كلاما فاسدا فيقال له هذا من مطالعة تلك الكتب على سبيل الهزء فكذا هاهنا فان قيل تقدير الاية اصلواتك تامرك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وهم انما ذكروا هذا الكلام على سبيل الانكار وهم ما كانوا ينكرون كونهم فاعلين في اموالهم ما يشاؤون فكيف وجه التاويل قلنا فيه وجهان الاول التقدير اصلواتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا وان نترك فعل ما نشاء وعلى هذا فقوله وان نفعل معطوف على ما في قوله ما يعبد اباؤنا والثاني ان نجعل الصلاة امرة وناهية والتقدير اصلواتك تامرك بان نترك عبادة الاوثان وتنهاك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وقرا ابن ابي عبلة او ان تفعل في اموالنا ما تشاء بتاء الخطاب فيهما وهو ما كان يامرهم به من ترك التطفيف والبخس والاقتناع بالحلال القليل

من الجواهر النفيسة ثم قال تعالى حكاية عنهم انك لانت الحليم الرشيد وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انك انت السفيه الجاهل
الا انهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء به كما يقال للبخيل الخسيس لو راك حاتم لسجد لك والثاني ان يكون المراد انك موصوف عند نفسك
وعند قومك بالحلم والرشد والوجه الثالث انه عليه السلم كان عندهم مشهورا بانه حليم رشيد فلما امرهم بمفارقة طريقتهم
قالوا له انك لانت الحليم الرشيد المعروف الطريقة في هذا الباب فكيف تنهانا عن دين الفناه من ابائنا واسلافنا والمقصود
استبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفا بالحلم والرشد وهذا الوجه اصوب الوجوه

قوله تعالى قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا في الاية مسايل

المسئلة الاولى اعلم انه حكى عن شعيب عليه السلم ما ذكره في الجواب عن كلماتهم فالاول قوله
ارايتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وفيه وجوه الاول ان قوله ان كنت على بينة من ربي اشارة الى ما اتاه الله
من العلم والهداية والدين والنبوة وقوله ورزقني منه رزقا حسنا الى ما اتاه الله من المال الحلال فانه يروى ان شعيبا عليه
السلم كان كثير المال واعلم ان جواب هذه الشرطية محذوف والتقدير انه تعالى لما اتاني جميع السعادات الروحانية وهي البينة
والسعادات الجسمانية وهي المال والرزق الحسن فهل يسع لي مع هذا الانعام العظيم ان اخون في وحيه وان اخالفه في امره ونهيه
وهذا الجواب شديد المطابقة لما تقدم وذلك لانهم قالوا انك لانت الحليم الرشيد فكيف يليق بك مع حلمك ورشدك ان تنهانا
عن دين ابائنا فكانه قال اني انما اقدمت على هذا العمل لان نعم الله تعالى عندي كثيرة وهو امرني بهذا التبليغ والرسالة فكيف
يليق بي مع كثرة نعم الله تعالى علي ان اخالف امره وتكليفه الثاني ان يكون التقدير كانه يقول لما ثبت ان الاشتغال
بعبادة غير الله والاشتغال بالبخس والتطفيف عمل منكر ثم انا رجل لا احتاج الى اموالكم لاجل ان الله اتاني رزقا حسنا فهل يسع لي
مع هذه الاحوال ان اخون في وحي الله وحكمه الثالث ان قوله ان كنت على بينة من ربي ما حصل عنده من المعجز وقوله واتاني منه
رزقا حسنا المراد انه لا اسالكم اجرا ولا جعلا وهو الذي ذكره ساير الانبياء من قولهم لا اسالكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين

المسئلة الثانية قوله ورزقني منه رزقا حسنا يدل على ان ذلك الرزق انما حصل من عند الله وباعانته وانه
لا مدخل للكسب فيه وفيه تنبيه على ان الاعزاز من الله والاذلال من الله واذا كان الكل من الله فانا لا ابالي بمخالفتكم ولا افرح بموافقتكم
وانما اكون على تقرير دين الله وايضاح شرايع الله واما الوجه الثاني من الاجوبة التي ذكرها شعيب عليه السلم قوله وما اريد
ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه قال صاحب الكشاف يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت مول عنه وخالفني عنه اذا
ولى عنه وانت قاصده ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتساله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا
ذاهب عنه صادرا ومنه قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبد بها
دونكم فهذا بيان اللغة وتحقيق الكلام فيه ان القوم اعترفوا بانه حليم رشيد وذلك يدل على كمال العقل وكمال العقل يحمل
صاحبه على اختيار الطريق الاصوب الاصلح فكانه عليه السلم قال لهم لما اعترفتم بكمال عقلي فاعلموا ان الذي اختاره لنفسي لا بد
وان يكون اصوب الطرق واصلحها والدعوة الى توحيد الله تعالى وترك البخس والنقصان يرجع حاصلهما الى حرفين التعظيم
لامر الله والشفقة على خلق الله وانا مواظب عليهما غير تارك لهما في شيء من الاحوال البتة فلما اعترفتم بالحلم والرشد وترون اني
لا اترك هذه الطريقة فاعلموا ان هذه الطريقة خير الطرق واشرف الاديان والشرايع واما الوجه الثالث من الوجوه
التي ذكرها شعيب عليه السلم فهو قوله ان اريد الا الاصلاح ما استطعت والمعنى ما اريد الا ان اصلحكم بموعظتي ونصحي وقوله
ما استطعت فيه وجوه الاول انه ظرف والتقدير مدة استطاعتي للاصلاح وما دمت متمكنا منه لا الو فيه جهدا والثاني
انه بدل من الاصلاح اي المقدار الذي استطعت منه والثالث ان يكون مفعولا له اي ما اريد الا ان اصلح ما استطعت اصلاحه
واعلم ان المقصود من هذا الكلام ان القوم كانوا اقروا بانه حليم رشيد وانما اقروا له بذلك لانه كان مشهورا فيما بين الخلق
بهذه الصفة فكانه عليه السلم قال لهم انكم تعرفون من حالي اني لا اسعى الا في الاصلاح وازالة الفساد والخصومة فلما امرتكم
بالتوحيد وترك ايذاء الناس فاعلموا انه دين حق وانه ليس غرضي ايقاع الخصومة واثارة الفتنة فانكم تعرفون اني ابغض
ذلك الطريق ولا ادور الا على ما يوجب الصلح والصلاح بقدر طاقتي وذلك هو الابلاغ والانذار فاما الاجبار على الطاعة
فلا اقدر عليه ثم انه عليه السلم اكد ذلك الكلام بقوله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب وبين بهذا ان توفيقه واعانته في
تنفيذ كل الاعمال الصالحة انما يحصل من الله تعالى وهدايته واعلم ان قوله عليه توكلت يفيد الحصر وهو انه لا ينبغي للانسان ان يتوكل
على احد الا على الله وكيف وكل ما سوى الله ممكن لذاته فان بذاته ولا يحصل الا بايجاده والا بتكوينه واذا كان كذلك
امتنع التوكل الا على الله واعلم مراتب معرفة المبدأ هو هذا الذي ذكرناه واما قوله واليه انيب اشارة الى معرفة المعاد وهو ايضا
يفيد الحصر لان قوله واليه انيب يدل على انه لا مآب للخلق الا الى الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذكر
شعيبا قال ذلك خطيب الانبياء لحسن مراجعته قومه واما الوجه الرابع من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام

فهو قوله ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي قال صاحب الكشاف جرم مثل كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد واخرى الى مفعولين
يقال جرم ذنبا وكسبه وجرمته ذنبا وكسبته اياه ومنه قوله لا يجرمنكم شقاقي ان يصيبكم اي لا يكسبنكم شقاقي
اصابة العذاب وقرا ابن كثير بضم الياء من اجرمته ذنبا اذا جعلته جارما له اي كاسبا وهو منقول من جرم المتعدي الى مفعول
واحد وعلى هذا فلا فرق بين جرمته ذنبا واجرمته اياه والقراءتان مستويتان في المعنى لا تفاوت بينهما الا في ان المشهور افصح
لفظا كما ان كسبته مالا افصح من اكسبته اذا عرفت هذا فنقول المراد من الاية لا تكسبنكم معاداتكم اياي ان يصيبكم
عذاب الاستيصال في الدنيا مثل ما حصل لقوم نوح من الغرق ولقوم هود من الريح العقيم ولقوم صالح من الرجفة ولقوم
لوط من الخسف واما قوله وما قوم لوط منكم ببعيد ففيه وجهان الاول ان المراد نفي البعد في المكان لان
بلاد قوم لوط قريبة من مدين والثاني المراد نفي البعد في الزمان لان اهلاك قوم لوط اقرب الاهلاكات التي عرفها الناس
في زمان شعيب وعلى التقديرين فان القرب في المكان والزمان يفيد زيادة المعرفة وكمال الوقوف على الاحوال فكانه
يقول اعتبروا باحوالهم واحذروا من مخالفة الله تعالى ومنازعته حتى لا ينزل بكم مثل ذلك العذاب فان قيل
لم قال وما قوم لوط منكم ببعيد وكان الواجب ان يقول ببعيدين اجاب صاحب الكشاف من وجهين الاول
ان يكون التقدير وما اهلاكهم بشيء بعيد والثاني انه يجوز ان يسوي في قريب وبعيد وكثير وقليل بين المذكر
والمونث لورودها على زنة المصادر التي هي الصهيل والنهيق ونحوهما واما الوجه الخامس من الوجوه التي ذكرها شعيب
عليه السلم فهو قوله واستغفروا ربكم عن عبادة الاوثان ثم توبوا اليه عن البخس والنقصان ان ربي رحيم ودود ○
قال ابو بكر الانباري الودود في اسماء الله تعالى المحب لعباده من قولهم وددت الرجل اوده ودا وقال الازهري
في كتاب شرح اسماء الله تعالى ويجوز ان يكون ودود فعولا بمعنى مفعول كركوب وحلوب ومعناه ان عباده الصالحين
يودونه ويحبونه لكثرة افضاله واحسانه على الخلق واعلم ان هذا الترتيب الذي راعاه شعيب في ذكر هذه الخمسة
ترتيب لطيف وذلك لانه بين اولا ان ظهور البينة له وكثرة انعام الله تعالى عليه في الظاهر والباطن يمنعه من الخيانة
في وحي الله تعالى ويصده عن المساهلة في تكاليفه ثم بين ثانيا انه مواظب على العمل بهذه الدعوة ولو كانت باطلة لما
اشتغل بها مع اعترافكم بكونه حليما رشيدا ثم بين صحته بطريق اخر وهو انه كان معروفا بتحصيل موجبات الصلح
والصلاح واطفاء موجبات الفتن فلو كانت هذه الدعوة باطلة لما اشتغل بها ثم لما بين صحة طريقته اشار الى نفي المعارض
وقال لا ينبغي ان يحملكم عداوتي على مذهب ودين تقعون بسببه في العذاب الشديد من الله تعالى كما وقع فيه اقوام الانبياء من المتقدمين
ثم لما صحح مذهب نفسه بهذه الدلايل عاد الى تقرير ما ذكره اولا وهو التوحيد والمنع من البخس فاشار الى التوحيد بقوله
فاستغفروا ربكم والى المنع من البخس بقوله ثم توبوا اليه ثم بين لهم ان سبق الكفر والمعصية لا ينبغي ان يمنعهم من الايمان و
والطاعة لانه تعالى رحيم ودود يقبل الايمان والتوبة من الكافر والفاسق لان رحمته لعباده وحبه لهم توجب ذلك و
وهذا التقرير في غاية الكمال

قوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول

اعلم انه عليه السلم لما بالغ في التقرير والبيان اجابوه بكلمات فاسدة فالاول
قولهم يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول انه عليه السلام
كان خاطبهم بلسانهم فلم قالوا ما نفقه والعلماء ذكروا عنه انواعا من الجواب فالاول ان المراد ما نفهم كثيرا مما
تقول لانهم كانوا لا يلقون اليه اذهانهم لشدة نفرتهم عن كلامه وهو كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الثاني انهم
فهموه ولكنهم ما اقاموا له وزنا فذكروا هذا الكلام على وجه الاستهانة كما يقول الرجل لصاحبه اذا لم يعبا بحديثه
ما ادري ما تقول الثالث ان هذه الدلايل التي ذكرها ما اقنعتهم في صحة التوحيد والنبوة والبعث وما يجب من ترك
الظلم والسرقة فقولهم ما نفقه اي لم نعرف صحة الدلايل التي ذكرتها على صحة هذه المطالب **المسئلة الثانية**
من الناس من قال الفقه اسم لعلم مخصوص وهو معرفة غرض المتكلم من كلامه واحتجوا بهذه الاية وبقوله ما نفقه
كثيرا مما تقول فاضاف الفقه الى القول ثم صار اسما لنوع معين من علوم الدين ومنهم من قال انه اسم لمطلق الفهم يقال
اوتي فلان فقها في الدين اي فهما وقال عليه السلم وفقهه في التاويل اي فهمه تاويله والنوع الثاني من الاشياء التي
ذكروها قوله وانا لنراك فينا ضعيفا وفيه وجهان الاول انه الضعيف الذي يتعذر عليه منع القوم من
نفسه والثاني ان الضعيف هو الاعمى بلغة حمير واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه الاول انه ترك الظاهر من غير
دليل الثاني ان قوله فينا يبطل هذا الوجه الاخر انه لو قال انا لنراك اعمى فينا كان فاسدا لان الاعمى اعمى فيهم وفي
غيرهم والثالث انهم قالوا بعد ذلك ولولا رهطك لرجمناك فنفوا عنه القوة التي اثبتوها في رهطه ولما كان المراد ○
بالقوة التي اثبتوها للرهط عند النصر وجب ان تكون القوة التي نفوها عنه هي النصر والذين حملوا اللفظ على ضعف

البصر لعلهم انما حلموا عليه لانه سبب للضعف واعلم ان اصحابنا يجوزون العمى على الانبياء الا ان هذا اللفظ لا يحسن الاستدلال به في اثبات هذا المعنى لما بيناه واما المعتزلة فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه لا يجوز لكونه منفرا لانه لا يمكنه الاحتراز عن النجاسات ولانه يخل بجواز كونه حاكما وشاهدا فلان يمنع من النبوة كان اولى والكلام فيه لا يليق بهذه الاية لانا بينا ان الاية لا دلالة فيها على هذا المعنى والنوع الثالث من الاشياء التي ذكروها قولهم ولولا رهطك لرجمناك وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الرهط من الثلثة الى العشرة وقيل الى السبعة وقد كان رهطه على ملتهم فقالوا حرمة رهطك عندنا بسبب كونهم على ملتنا لرجمناك والمقصود من هذا الكلام انهم بينوا انه لا حرمة له عندهم ولا وقع له في صدورهم وانهم انما لم يقتلوه لاجل احترام رهطه **المسئلة الثانية** الرجم في اللغة عبارة عن الرمي وذلك قد يكون بالحجارة عند قصد القتل ولما كان هذا الرجم سببا للقتل لا جرم سموا القتل رجما وقد يكون بالقول الذي هو القذف كقوله رجما بالغيب وقوله ويقذفون بالغيب من مكان بعيد وقد يكون بالشتم واللعن ومنه قوله الشيطان الرجيم وقد يكون بالطرد كقوله رجوما للشياطين اذا عرفت هذا ففي الاية وجهان الاول لرجمناك اي لقتلناك والثاني لشتمناك وطردناك النوع الرابع من الاشياء التي ذكروها قولهم وما انت علينا بعزيز ومعناه انك لما لم تكن علينا عزيزا سهل علينا الاقدام على قتلك وايذائك واعلم ان كل هذه الوجوه التي ذكروها ليس دافعا لما قرره شعيب عليه السلم من الدلايل والبينات بل هي جارية مجرى مقابلة الدليل والحجة بالشتم والسفاهة **قوله تعالى** قال يا قوم ارهطي اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا اعلم ان الكفار لما خوفوا شعيبا بالقتل والايذاء حكى الله تعالى عنه ما ذكره في هذا المقام وهو نوعان من الكلام فالنوع الاول قوله يا قوم ارهطي اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا ان ربي بما تعملون محيط والمعنى ان القوم زعموا انهم تركوا ايذاءه رعاية لجانب قومه فقال انتم تزعمون انكم تتركون قتلي اكراما لرهطي والله تعالى اولى ان يتبع امره كانه يقول حفظكم اياي رعاية لامر الله اولى من حفظكم اياي رعاية لحق رهطي واما قوله واتخذتموه وراءكم ظهريا فالمعنى انكم نسيتموه وجعلتموه كالشيء المنبوذ وراء الظهر لا يعبا به قال صاحب الكشاف والظهري منسوب الى الظهر والكسر من تغييرات النسب ونظيره قولهم في النسبة الى الامس امسي بكسر الهمزة وقوله ان ربي بما تعملون محيط يعني انه عالم باحوالكم فلا يخفى عليه شيء منها ۝ والنوع الثاني قوله ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل والمكانة الحال التي يتمكن بها صاحبها من عمله والمعنى اعملوا حال كونكم موصوفين بغاية المكنة والقدرة وكل ما في وسعكم وطاقتكم من ايصال الشرور الي فاني ايضا عامل بقدر ما اتاني الله من القدرة والطاقة ثم قال سوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول لم لم يقل فسوف تعلمون والجواب ادخال الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل ولما حذف الفاء فانه يجعله جوابا عن سؤال مقدر والتقدير انه لما قال ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فكانهم قالوا فماذا يكون بعد ذلك فقال سوف تعلمون فظهر ان حذف حرف الفاء ههنا اكمل في باب الفصاحة والتهويل ثم قال وارتقبوا اني معكم رقيب والمعنى فانتظروا العاقبة اني معكم رقيب اي منتظر والرقيب بمعنى الراقب من رقبه كالضريب والصريم بمعنى الضارب والصارم او بمعنى الراقب كالعشير والنديم او بمعنى المرتقب كالفقير والرفيع بمعنى المفتقر والمرتفع **قوله تعالى** ولما جاء امرنا نجينا شعيبا روى الكلبي عن ابن عباس قال لم يعذب الله تعالى امتين بعذاب واحد الا قوم شعيب وقوم صالح فاما قوم صالح فاخذتهم الصيحة من تحتهم وقوم شعيب اخذتهم من فوقهم وقوله ولما جاء امرنا يحتمل ان يكون المراد منه ولما جاء وقت امرنا لملك من الملائكة بتلك الصيحة ويحتمل ان يكون المراد من الامر العذاب وعلى التقديرين فاخبر تعالى انه نجى شعيبا ومن معه من المؤمنين برحمة منه وفيه وجهان الاول انه انما خلصه من ذلك العذاب لمحض رحمته تنبيها على ان كل ما يصل الى العبد فليس الا بفضل الله ورحمته والثاني ان يكون المراد من الرحمة الايمان والطاعة وسائر الاعمال الصالحة وهي ايضا ما حصلت الا بتوفيق الله تعالى وبرحمته ثم وصف كيفية العذاب فقال واخذت الذين ظلموا الصيحة وانما ذكر الصيحة بالالف واللام اشارة الى المعهود السابق وهي صيحة جبريل عليه السلم فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجاثم اللازم لمكانه الذي لا يتحول عنه يعني ان جبريل لما صاح بهم تلك الصيحة زهق روح كل واحد منهم بحيث يقع في مكانه ميتا كان لم يغنوا فيها اي كان لم يقيموا في ديارهم احياء متصرفين مترددين ثم قال تعالى الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود وقد تقدم تفسير هذه اللفظة وانما شبههم في ذلك بثمود لما ذكرنا انه تعالى عذبهم بمثل عذاب ثمود **قوله تعالى** ولقد ارسلنا

محرف موضوع

موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملايه فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد اعلم ان هذا هو القصة السابعة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وهي اخر قصص هذه السورة اما قوله باياتنا وسلطان مبين ففيه وجوه الاول ان المراد من الايات التورية مع ما فيها من الشرايع والاحكام ومن السلطان المبين المعجزات القاهرة الباهرة والتقدير ولقد ارسلنا موسى بشرايع واحكام وتكاليف وايدناه بمعجزات قاهرة وبينات باهرة الثاني ان الايات هي المعجزات والبينات وهي كقوله ان عندكم من سلطان بهذا وقوله ما انزل الله بها من سلطان وعلى هذا التقدير ففي الاية وجهان الاول ان هذه الايات فيها سلطان مبين لموسى على صدق نبوته والثاني ان يراد بالسلطان العصا لانه اظهرها وذلك لانه تعالى اعطى موسى تسع ايات بينات وهي العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ونقص من الثمرات والسنين ومنهم من ابدل نقص الثمرات والسنين باظلال الجبل وفلق البحر واختلفوا في ان الحجة سميت بالسلطان فقال بعض المحققين لان صاحب الحجة يقهر من لا حجة معه عند النظر كما ان السلطان يقهر غيره فلهذا توصف الحجة بانها سلطان وقال الزجاج السلطان هو الحجة والسلطان سمي سلطانا لانه حجة الله في ارضه واشتقاقه من السليط والسليط ما يضاء به ولهذا قيل للزيت السليط وفيه قول ثالث وهو ان السلطان مشتق من التسلط فالعلماء سلاطين بسبب كمالهم في القوة العلمية والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القدرة والمكنة الا ان سلطنة العلماء اكمل واقوى من سلطنة الملوك لان سلطنة العلماء لا تقبل النسخ والعزل وسلطنة الملوك تقبلهما ولان سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء لان سلطنة العلماء من جنس سلطنة الانبياء وسلطنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة فان قيل اذا حملتم الايات المذكورة في قوله باياتنا على المعجزات والسلطان ايضا على الدلايل والمبين ايضا كونه سببا للظهور فما الفرق بين هذه المراتب الثلثة قلنا الايات اسم للقدر المشترك بين العلامات التي تفيد الظن وبين الدلايل التي تفيد اليقين واما السلطان فهو اسم لما يفيد القطع واليقين لانه اسم للقدر المشترك بين الدليل الذي تاكد بالحس وبين الدليل الذي لم يتاكد بالحس فاما الدليل القاطع الذي تاكد بالحس فهو السلطان المبين ولما كانت معجزات موسى عليه السلم هكذا لا جرم وصفها الله تعالى بانها سلطان مبين ثم قال الى فرعون وملايه يعني وارسلنا بمثل هذه الايات الى فرعون وملايه اي جماعته ثم قال فاتبعوا امر فرعون ويحتمل ان يكون المراد امرهم اياهم بالكفر بموسى ومعجزاته ويحتمل ان يكون المراد من الامر الطريق والشان ثم قال تعالى وما امر فرعون برشيد اي بمرشد الى خير وقيل رشيد ذو رشد واعلم ان تعري طريق فرعون عن الرشد كان ظاهرا لانه كان دهريا نافيا للصانع والمعاد وكان يقول لا اله للعالم وانما يجب على اهل كل بلد ان يشتغلوا بطاعة سلطانهم وعبوديته رعاية لمصلحة العالم فكل الرشد في عبادة الله تعالى ومعرفته فلما كان هو نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد في عبادة الله ومعرفته فلما كان هو نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد بالكلية ثم انه تعالى ذكر في صفته وصفة قومه فقال يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار وبئس الورد المورود وفيه بحثان البحث الاول من حيث اللغة يقال قدم فلان فلانا يقدمه بمعنى تقدمه ومنه قادمة الرحل كما يقال قدمه بمعنى تقدمه ومنه قدم الجيش البحث الثاني من حيث المعنى وهو ان فرعون كان قدوة لقومه في الضلال حال ما كانوا في الدنيا وكذلك يتقدمهم الى النار وهم يتبعونه او يقال كما تقدم قومه في الدنيا فادخلهم في البحر واغرقهم فكذلك يتقدمهم في القيامة فيدخلهم النار ويحرقهم ويجوز ايضا ان يريد بقوله وما امر فرعون برشيد اي وما امره بصالح حميد العاقبة ويكون قوله يقدم قومه تفسيرا لذلك وايضاحا اي كيف يكون امره رشيدا مع ان عاقبته هكذا فان قيل لم لم يقل يقدم قومه فيوردهم النار بل قال يقدم قومه فاوردهم النار بلفظ الماضي قلنا لان الماضي قد وقع ودخل في الوجود فلا سبيل البتة الى دفعه فاذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل على غاية المبالغة ثم قال وبئس الورد المورود وفيه بحثان البحث الاول لفظ النار مونث فكان ينبغي ان يقال وبئست الورد المورود الا ان لفظ الورد مذكر فكان التذكير والتانيث جايزين كما تقول نعم المنزل دارك ونعمت المنزل دارك فمن ذكر غلب المنزل ومن انث بنى على تانيث الدار هكذا قال الواحدي البحث الثاني الورد قد يكون بمعنى الورود قال تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقد يكون بمعنى المورود عليه كالماء الذي يورد عليه قال صاحب الكشاف الورد المورود والمورود الذي يرده وقد شبه الله تعالى فرعون بمن يتقدم الوارد الى الماء وشبه اتباعه بالواردين ثم قال بئس الورد الذي يردونه النار لان الورد انما يراد لتسكين العطش وتبريد الاكباد والنار ضده ثم قال تعالى واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة والمعنى انهم اتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة والمعنى انهم اتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة ايضا ومعناه ان اللعن من الله تعالى ومن الملائكة والانبياء ملتصق بهم في الدنيا والاخرة لا يزول عنهم ونظيره قوله تعالى في سورة القصص واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ثم قال بئس الرفد المرفود والرفد هو العطية واصله الذي يعين على المطلوب سال نافع بن الازرق ابن عباس عن قوله تعالى بئس الرفد المرفود قال هو اللعنة بعد اللعنة قال قتادة ترادفت عليهم لعنتان من الله لعنة في الدنيا ولعنة في الاخرة وكل شيء جعلته عونا لشيء فقد رفدته به **قوله تعالى**

ن

معناه

ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد اعلم انه تعالى لما ذكر قصص الاولين قال ذلك من انباء القرى والفايدة
في ذكرها امور اولها ان الانتفاع بالدليل العقلي المحض انما يحصل للانسان الكامل وذلك انما يكون في غاية الندرة فاما اذا وقعت
الدلايل ثم ازدادت باقاصيص الاولين صارت ذكر هذه الاقاصيص كالوصل الكلي لتلك الدلايل العقلية الى العقول الوجه الثاني
انه تعالى خلط بهذه الاقاصيص انواع الدلايل التي كان الانبياء يتمسكون بها وتذكر مدافعات الكفار لتلك الدلايل وشبهاتهم في دفعها
ثم يذكر عقيبها اجوبة الانبياء عنها ثم يذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وقعوا في عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعنة والعقاب في الدنيا
والاخرة فكان ذكر هذه القصص سببا لايصال الدلايل والجوابات عن الشبهات الى قلوب المنكرين وسببا لازالة القسوة والغلظة
عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة الى الله ما ذكرناه الفايدة الثالثة انه عليه السلم كان يذكر هذه القصص من غير مطالعة
ولا تعلم وذلك يدل على النبوة كما قررناه الفايدة الرابعة ان الذين يسمعون هذه القصص يتقرر عندهم ان عاقبة الصديق
والزنديق والموافق والمنافق الى ترك الدنيا والخروج عنها الا ان المومن يخرج من الدنيا مع الثنا الجميل في الدنيا والثواب الجزيل
في الاخرة والكافر يخرج من الدنيا مع اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة فاذا كررت هذه الاقاصيص على السمع فلا بد وان
يلين القلب وتخضع النفس وتزول العداوة ويحصل في القلب خوف يحمله على النظر والاستدلال فهذا كلام قليل في ذكر فوايد
هذه القصص اما قوله ذلك من انباء القرى ففيه ابحاث الاول ان قوله ذلك اشارة الى الغايب والمراد منه ههنا
الاشارة الى هذه القصص التي تقدمت وهي حاضرة الا ان الجواب عنه ما تقدم في قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه الثاني
ان لفظة ذلك يشار به الى الواحد والاثنين والجماعة لقوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وايضا يحتمل ان يكون المراد
ذلك الذي ذكرناه هو كذا وكذا البحث الثالث قال صاحب الكشاف ذلك مبتداء من انباء القرى نقصه عليك خبر بعد
خبر اي ذلك المذكور بعض انباء القرى مقصوص عليك ثم قال منها قايم وحصيد والضمير في قوله منها عايد الى القرى شبه
ما بقي من اثار القرى بعضها بقي منها شي وبعضها هلك وما بقي منه اثر البتة ثم قال تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم
وفيه وجوه الاول وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك ولكن ظلموا انفسهم بالكفر والمعصية الثاني ان الذي نزل بالقوم
ليس بظلم من الله تعالى بل هو عدل وحكمة لاجل ان القوم اولا ظلموا انفسهم باقدامهم على الكفر والمعاصي واستوجبوا لاجل تلك
الاعمال من الله تعالى ذلك العذاب الثالث قال ابن عباس يريد وما نقصناهم في الدنيا من النعيم والرزق ولكن
نقصوا حظ انفسهم حيث استخفوا بحقوق الله تعالى ثم قال فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله من شي اي ما
نفعتهم تلك الالهة في شي البتة ثم قال وما زادوهم غير تتبيب قال ابن عباس غير تخسير يقال تب اذا خسر وتببه غيره اذا
اوقعه في الخسران والمعنى ان الكفار كانوا يعتقدون في الاصنام انها تعين على تحصيل المنافع ودفع المضار ثم انهم عند الحاجة
الى المعين ما وجدوا منها لا جلب نفع ولا دفع ضر ثم كما لم يجدوا ذلك فقد وجدوا ضده وهو ان ذلك الاعتقاد ازال عنهم منافع
الدنيا والاخرة فكان ذلك من اعظم موجبات الخسران

في الاية مسايل

قرا عاصم الجحدري اذ اخذ القرى بالف واحدة والباقون بالفين اعلم انه تعالى لما اخبر الرسول عليه السلم في كتابه ما فعل
بامم من تقدم من الانبياء عليهم السلام لما خالفوا الرسل وما ورد عليهم من عذاب الاستيصال وبين انهم ظلموا انفسهم فحل بهم العذاب
في الدنيا قال بعده وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان عذابه ليس بمقصور على من تقدم بل الحال في اخذ كل الظالمين
يكون كذلك وقوله وهي ظالمة الضمير فيه عايد الى القرى وهو في الحقيقة عايد الى اهلها ونظيره قوله وكم قصمنا من قرية
كانت ظالمة وقوله وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها واعلم انه تعالى لما بين كيفية اخذ الامم المتقدمة ثم بين انه تعالى
انما ياخذ جميع الظالمين على ذلك الوجه اتبعه بما يزيده تاكيدا وتقوية فقال ان اخذه اليم شديد فوصف ذلك العذاب
بالايلام والشدة ولا مرية في الدنيا الالام ولا اشد منه في الاخرة وفي الوهم والعقل الاشد من الالم واعلم ان هذه الاية
تدل على من اقدم على ظلم فانه يجب عليه ان يتدارك ذلك بالتوبة والانابة لئلا يقع في الاخذ الذي وصفه الله بانه اليم شديد
ولا ينبغي ان يظن بان هذه الاحكام مختصة باوليك المتقدمين لانه تعالى لما حكى احوال المتقدمين قال وكذلك
اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان من شارك اوليك المتقدمين في فعل ما لا ينبغي فلا بد وان يشاركهم في ذلك
الاخذ الاليم الشديد ثم قال تعالى ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة قال القفال تقرير هذا الكلام ان يقال
ان هولاء انما عذبوا في الدنيا لاجل تكذيبهم الانبياء واشراكهم بالله فاذا عذبوا في الدنيا على ذلك وهي دار العمل فلان يعذبوا في الاخرة
التي هي دار الجزاء كان اولى واعلم ان كثيرا من المفسرين عولوا على هذا الوجه وهو ضعيف وذلك لان
على هذا الوجه الذي ذكره القفال يكون ظهور عذاب الاستيصال في الدنيا دليلا على ان القول بالقيامة والبعث والنشور
حق وصدق وظاهر الاية يقتضي ان العلم بالقيامة كالشرط في حصول الاعتبار بظهور عذاب الاستيصال وهذا المعنى

كالمضاد لما ذكره القفال لان القفال يجعل العلم بعذاب الاستيصال اصلا للعلم بان القيامة حق والاية تدل على ان العلم
بالقيامة حاصل للانتفاع والاعتبار بظهور عذاب الاستيصال فبطل ما ذكره القفال والاصوب عندي ان يقال العلم بان القيامة
حق موقوف على العلم بان المؤثر في وجود هذه السموات والارض فاعل مختار لا موجب بالذات وما لم يعرف الانسان ان اله العالم
فاعل مختار وقادر على كل الممكنات وان جميع الحوادث الواقعة في السموات والارضين لا تحصل الا بتكوينه وقضائه لا يمكنه ان
يعتبر بعذاب الاستيصال وذلك لان الذين يزعمون ان المؤثر في وجود هذا العالم موجب بالذات لا فاعل مختار يزعمون
ان هذه الاحوال التي ظهرت في ايام الانبياء مثل الغرق والحرق والخسف والمسخ والصيحة كلها انما حدثت بسبب قرانات الكواكب
واتصال بعضها بالبعض واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يكون حصولها دليلا على صدق الانبياء فاما الذي يؤمن بالقيامة فلا يتم
ذلك الايمان الا اذا اعتقد ان اله العالم فاعل مختار وانه عالم بجميع الجزيبات واذا كان الامر كذلك لزمه القطع بان حدوث هذه
الحوادث الهايلة والوقايع العظيمة انما كان بسبب ان اله العالم خلقها واوجدها وانها ليست بسبب طبايع الكواكب وقراناتها
وحينئذ ينتفع بسماع هذه القصص ويستدل بها على صدق الانبياء فثبت بما ذكرنا صحة قوله تعالى ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب
الاخرة ثم قال تعالى ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود واعلم انه تعالى لما ذكر الاخرة وصف ذلك اليوم بوصفين
احدهما انه يوم مجموع له الناس والمعنى ان خلق الاولين والاخرين كلهم يحشرون في ذلك اليوم ويجمعون والثاني انه يوم مشهود قال
ابن عباس يشهده البر والفاجر وقال اخرون يشهده اهل السما واهل الارض والمراد من المشهود المحضور والمقصود من ذكره انه
ربما وقع في قلب انسان انهم لما جمعوا في ذلك الوقت لم يعرف كل واحد الا واقعة نفسه فبين تعالى ان تلك الوقايع تصير معلومة
للكل بحسب المحاسبة والمسايلة ثم قال تعالى وما نوخره الا لاجل معدود والمعنى ان تاخير الاخرة وافناء الدنيا موقوف على اجل معدود
وكل ما له عدد فهو متناه وكل ما كان متناهيا فانه لا بد وان يفنى فيلزم ان يقال ان تاخير الاخرة سينتهي الى وقت لا بد وان يقيم الله
القيامة فيه وان يخرب الدنيا فيه وكل ما هو ات قريب

في الاية مسايل

قرا ابن عامر وعاصم وحمزة
يات بحذف الياء والباقون باثبات الياء قال صاحب الكشاف حذف الياء والاجتزاء عنها بالكسرة كثير في لغة هذيل ونحوه قولهم
لا ادر حكاه الخليل وسيبويه ، قال صاحب الكشاف فاعل يات هو الله تعالى كقوله هل ينظرون
ينظرون الا ان ياتيهم الله او ياتي ربك ويعضده قراءة من قرا وما يوخره بالياء اقول لا يعجبني هذا التاويل لان قوله
هل ينظرون الا ان ياتيهم الله حكاية عن اقوام والظاهر انهم هم اليهود وذلك ليس فيه حجة وكذا قوله او ياتي ربك
اما ههنا فهو صريح كلام الله واسناد فعل الاتيان اليه مشكل فان قالوا فما قولك في قوله تعالى وجاء ربك قلنا هناك تاويلا
وايضا فهو صريح فلا يمكن دفعه فوجب المصير الى التاويل اما ههنا ليس اللفظ صريحا في اسناد الاتيان الى الله تعالى فوجب
الامتناع منه بل الواجب ان يقال المراد منه يوم ياتي الشي المهيب الهايل المستعظم فحذف الله تعالى ذكره بسبب ليكون اقوى في
التخويف قال صاحب الكشاف العامل في انتصاب الظرف هو قوله لا تكلم او اضمار اذكر
اما قوله لا تكلم نفس الا باذنه ففيه حذف والتقدير لا تكلم نفس فيه الا باذن الله فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين ساير
الايات التي يوهم كونها مناقضة لهذه الاية منها قوله تعالى يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها ومنها انهم يكذبون ويحلفون
بالله عليه وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ومنها قوله وقفوهم انهم مسؤلون ومنها قوله هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم
فيعتذرون والجواب من وجهين الاول انه حيث ورد المنع من الكلام فهو محمول على ذكر الاعذار الكاذبة الباطلة
وحيث ورد الاذن في الكلام فهو محمول على الجوابات الحقة الصحيحة الثاني ان ذلك اليوم يوم طويل وله مواقف ففي بعضها
يجادلون عن انفسهم وفي بعضها يكفون عن الكلام وفي بعضها يؤذن لهم فيتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم وتكلم ايديهم وتشهد
ارجلهم اما قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد ففيه مسايل قال صاحب الكشاف الضمير في
قوله فمنهم لاهل الموقف ولم يذكر لانه معلوم ولان قوله لا تكلم نفس يدل عليه ولانه مر ذكر الناس في قوله مجموع له الناس
قوله فمنهم شقي وسعيد يدل ظاهره على ان اهل الموقف لا يخرجون عن هذين القسمين فان قيل
اليس في الناس مجانين واطفال وهم خارجون عن هذين القسمين قلنا المراد من يحشر من الخلق للحساب وهم لا يخرجون عن هذين
القسمين فان قيل قد احتج القاضي بهذه الاية على فساد ما يقال ان اصحاب الاعراف لا في الجنة ولا في النار فما قولكم فيه
قلنا لا نسلم ان الاطفال والمجانين خارجون عن هذا التقسيم لانهم لا يحاسبون فلم لا يجوز ايضا ان يقال اصحاب الاعراف
خارجون عن هذا التقسيم لانهم ايضا لا يحاسبون لان الله تعالى علم من حالهم ان ثوابهم يساوي عقابهم فلا فايدة في حسابهم
فان قيل القاضي استدل بهذه الاية ايضا على ان كل من حضر عرصة القيامة فانه لا بد وان يكون ثوابه زايدا او يكون عقابه
زايدا فاما من يكون ثوابه مساويا لعقابه فانه وان كان جايزا في العقل الا ان هذا النص دل على انه غير موجود قلنا الكلام

فيه ما سبق من ان السعيد هو الذي يكون من اهل الثواب والشقي من يكون من اهل العقاب وتخصيص هذين القسمين بالذكر لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه ان اكثر الآيات مشتملة على ذكر المؤمن والكافر فقط وليس فيه ذكر ثالث لا يكون مؤمنا ولا كافرا مع ان القاضي يثبته فاذا لم يلزم من عدم ذكر ذلك الثالث عدمه فكذلك لا يلزم من عدم ذكر هذا الثالث عدمه

المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى حكم الآن على بعض اهل القيامة بانه سعيد وعلى بعضهم بانه شقي ومن حكم الله عليه بحكم وعلم منه ذلك الامر امتنع كونه بخلافه والا لزم ان يصير خبر الله تعالى كذبا وعلمه جهلا وذلك محال ثبت ان السعيد لا ينقلب شقيا وان الشقي لا ينقلب سعيدا وتقرير هذا الدليل مر في هذا الكتاب مرارا لا تحصى وروي عن عمر انه لما نزل قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد قلت يا رسول الله فعلى ماذا نعمل على شيء قد فرغ منه ام على شيء لم يفرغ منه فقال على شيء قد فرغ منه يا عمر وجرت به الاقلام ولكن كل ميسر لما خلق له قالت المعتزلة نقل عن الحسن انه قال فمنهم شقي بعمله ومنهم سعيد بعمله قلنا الدليل القاطع لا يندفع بهذه الروايات وايضا فلا نزاع انه انما شقي بعمله وانما سعد بعمله ولكن لما كان ذلك العمل حاصلا بقضاء الله وقدره كان الدليل الذي ذكرناه باقيا واعلم انه تعالى لما قسم اهل القيامة الى هذين القسمين شرح حال كل واحد منهما فقال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق وفيه مسائل

المسئلة الاولى ذكروا في الفرق بين الزفير والشهيق وجوها الاول قال الليث الزفير ان يملأ الرجل صدره حال كونه في الغم الشديد من النفس ويخرجه والشهيق ان يخرج ذلك النفس يقال للفرس انه عظيم الزفرة اي عظيم البطن واقول ان الانسان اذا عظم غمه انحصر روح قلبه في داخل القلب فاذا انحصر الروح قويت الحرارة وعظمت وعند ذلك يحتاج الانسان الى النفس لاجل ان يستدخل هواء كثيرا باردا حتى يقوى على ترويح تلك الحرارة فلهذا السبب يعظم في ذلك الوقت استدخال الهواء في داخل البدن وحينئذ يرتفع صدره وينتفخ جنباه ولما كانت الحرارة الغريزية والروح الحيواني يبقى محصورة في داخل القلب استولت البرودة على الاعضاء الخارجة فربما عجزت آلات النفس عن دفع ذلك الهواء الكثير المستنشق فيبقى ذلك الهواء الكثير منحصرا في الصدر ويقرب من ان يختنق الانسان منه وحينئذ تجتهد الطبيعة في اخراج ذلك الهواء فعلى قياس قول الاطباء الزفير هو استدخال الهواء الكثير لترويح الحرارة الحاصلة في القلب بسبب انحصار الروح فيه والشهيق هو اخراج ذلك الهواء عند مجاهدة الطبيعة في اخراجه وكل واحد من هاتين الحالتين يدل على كرب شديد وغم عظيم الوجه الثاني في الفرق بين الزفير والشهيق قال بعضهم الزفير بمنزلة ابتداء صوت الحمار بالنهيق والشهيق بمنزلة آخر صوت الحمار والوجه الثالث قال الحسن قد ذكرنا ان الزفير عبارة عن الارتفاع فنقول الزفير لهيب جهنم يرفعهم بقوته ثم اذا وصلوا الى اعلى دركات جهنم وطمعوا ان يخرجوا منها ضربتهم الملائكة بمقامع من حديد وردوهم الى الدرك الاسفل من جهنم وهو قوله كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فارتفاعهم في النار هو الزفير وانحطاطهم مرة اخرى هو الشهيق الوجه الرابع قال ابو مسلم الزفير ما يجتمع في الصدر من النفس عند البكاء الشديد فينقطع النفس والشهيق هو الصوت الذي يظهر عند اشتداد الكربة والحزن وربما تبعتها الغشية وربما حصل عقيبه الموت والوجه الخامس قال ابو العالية الزفير في الحلق والشهيق في الصدر والوجه السادس قال قوم الزفير الصوت الشديد والشهيق الصوت الضعيف الوجه السابع قال ابن عباس لهم فيها زفير وشهيق يريد ندامة كاملة ونفسا عاليا وبكاء لا ينقطع وحزنا لا يندفع والقانون الظاهر يشعر بالقوة والشهيق بالضعف على ما قررناه بحسب اللغة اذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون المراد من الزفير قوة ميلهم الى عالم الدنيا والى اللذات الجسمانية والمراد من الشهيق ضعفهم عن الاستسعاد بعالم الروحانيات والاستكمال بالانوار الالهية والمعارج القدسية ثم قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قال قوم ان عذاب الكفار منقطع وله نهاية واحتجوا بالقرآن والمعقول اما القرآن فآيات منها هذه الآية والاستدلال بها من وجهين الاول انه تعالى قال ما دامت السموات والارض دل هذا النص على ان مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والارض ثم توافقنا على ان مدة السموات والارض متناهية فلزم ان تكون مدة عقاب الكفار منقطعة الثاني ان قوله الا ما شاء ربك استثناء من مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العذاب في وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به ايضا قوله تعالى في سورة عم لابثين فيها احقابا بين تعالى ان لبثهم في ذلك العذاب لا يكون الا احقابا معدودة واما المعقول فوجهين الاول ان معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وانه لا يجوز الثاني ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع ان ذلك النفع لا يرجع الى الله تعالى لكونه تعالى متعاليا عن النفع والضرر ولا الى ذلك المعاقب لانه في حقه ضرر محض

ولا الى غيره لان اهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم فثبت ان ذلك العقاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب ان لا يجوز واما الجمهور الاعظم من الامة فقد اتفقوا على ان عذاب الكافر دائم وعند هذا احتاجوا الى الجواب عن التمسك بهذه الآية اما قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فذكروا عنه جوابين الاول قالوا المراد سموات الآخرة وارضها قالوا والدليل على ان في الآخرة سماء وارضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء وايضا فلا بد لاهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم وذلك هو الارض والسموات ولقائل ان يقول التشبيه انما يحسن ويجوز اذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيشبه به غيره تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والارض في الآخرة غير معلوم فان كان اصل وجودهما وبتقدير ان يكون وجودهما معلوما الا ان بقاءهما على وجه لا يفنى البتة غير معلوم فاذا كان اصل وجودهما مجهولا لاكثر الخلق ودوامهما ايضا مجهول للاكثر كان تشبيه عقاب الاشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة اقصى ما في الباب ان يقال لما ثبت بالقرآن وجود سموات وارض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف وحينئذ يحسن التشبيه الا انا نقول لما كان الطريق في اثبات دوام سموات اهل الآخرة ودوام ارضهم هو السمع دل على دوام عقاب الكافر فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الاصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة اجمعوا على ان القياس ضائع والتشبيه باطل فكذا ههنا الوجه الثاني في الجواب قالوا ان العرب يعبرون عن الدوام والابد بقولهم ما دامت السموات والارض ونظيره ايضا قولهم ما اختلف الليل والنهار وما طما البحر وما اقام الجبل واعلم انه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الاشياء بناء على اعتقادهم انها باقية ابد الآباد علمنا ان هذه الالفاظ بحسب عرفهم تفيد الابد والدوام الخالي عن الانقطاع ولقائل ان يقول هل تسلمون ان قول القائل خالدين فيها ما دامت السموات والارض يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات او تقولون انه لا يدل على هذا المعنى فاذا كان الاول فالاشكال لازم لان النص لما دل على انه يجب ان يكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات ثم ثبت انه لا بد من فناء السموات فعند هذا يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب واما ان قلتم ان هذا الكلام لا يمنع من بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات فلا حاجة بكم الى هذا الجواب البتة فثبت ان هذا الجواب على كلا التقديرين ضائع واعلم ان الجواب الحق عندي في هذا الباب شيء آخر وهو ان المعهود من هذه الآية انه متى كانت السموات والارض دائمتين كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي انه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه اذا عدم الشرط ان يعدم المشروط الا ترى انا نقول ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلنا لكنه انسان ينتج انه حيوان اما اذا قلنا لكنه ليس بانسان لم ينتج انه ليس بحيوان لانه ثبت في علم المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا فكذا ههنا اذا قلنا متى دامت السموات دام عقابهم فاذا قلنا لكن السموات دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلا اما اذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم زوال عقابهم فان قالوا فاذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات او لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد وهو انه يدل على بقاء ذلك العذاب دهرا داهرا وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده فاما انه هل يحصل له آخر ام لا فذلك يستفاد من دليل آخر وهذا الجواب الذي ذكرته جواب حق ولكن انما يفهمه انسان الف شيئا من المعقولات واما الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى الا ما شاء ربك فقد ذكروا فيه انواعا من الاجوبة الوجه الاول في الجواب وهو الذي ذكره ابن قتيبة وابن الانباري والفراء قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله البتة كقوله والله لاضربنك الا ان ارى غير ذلك مع ان عزيمتك تكون على ضربه فكذا ههنا وطولوا في تقرير هذا الجواب وفي ضرب الامثلة فيه وحاصله ما ذكرناه ولقائل ان يقول هذا ضعيف لانه اذا قال لاضربنك الا ان ارى غير ذلك معناه لاضربنك الا اذا رأيت ان الاولى ترك الضرب وهذا لا يدل البتة على ان هذه الرؤية قد حصلت ام لا بخلاف قوله فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فان معناه الحكم بخلودهم فيها الا المدة التي شاء ربك فههنا اللفظ يدل على ان هذه المشيئة حصلت جزما فكيف يحسن تمثيل هذا الكلام بذلك الكلام الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان كلمة الا في هذه الآية وردت بمعنى سوى والمعنى انه تعالى لما قال خالدين فيها ما دامت السموات والارض فهم منه انهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والارض في الدنيا ثم قال الا ما شاء ربك يعني سوى ما يتجاوز ذلك من الخلود الدائم فذكر اولا في خلودهم ما ليس عند العرب اطول منه ثم زاد عليه الدوام الذي لا آخر له بقوله الا ما شاء ربك والمعنى الا ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها والوجه الثالث في الجواب وهو ان المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكانه تعالى قال فاما الذين شقوا ففي النار الا وقت وقوفهم للمحاسبة فانهم في ذلك الوقت لا يكونون في النار وقال ابو بكر الاصم الا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر او المراد الا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الاقوال الثلاثة متقاربة والمعنى خالدين فيها ابدا الا مقدار مكثهم في الدنيا او في البرزخ او مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون في النار الوجه الرابع في الجواب قالوا الاستثناء يرجع الى قوله لهم فيها زفير وشهيق وتقريره ان يقال قوله لهم فيها زفير

وسهيق خالدين فيها يفيد حصول الزفير والشهيق مع الخلود فاذا دخل الاستثنا عليه وجب ان يحصل وقت لا يحصل فيه هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات انه كما ينتفي المجموع بانتفا جميع اجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من اجزائه فاذا انتهوا اخر الامر الى ان يصيروا ساكتين هامدين خامدين فحينئذ لم يبق لهم زفير وشهيق فانتفى احد اجزاء ذلك المجموع فحينئذ يصح ذلك الاستثنا من غير حاجة الى الحكم بانقطاع كونهم في النار الوجه الخامس في الجواب ان يحمل هذا الاستثنا على اهل العذاب لانهم لا يكونون ابدا في النار بل ينقلون الى البرد والزمهرير وساير انواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء الوجه السادس في الجواب قال قوم هذا الاستثناء يفيد اخراج اهل التوحيد من النار لان قوله فاما الذين شقوا ففي النار يفيد ان جملة الاشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم وقوله الا ما شاء ربك يوجب ان لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع ويكفي في زوال الحكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم فوجب ان لا يبقى ذلك الحكم الخلود لبعض الاشقياء ولما ثبت ان الخلود للكفار واجب وجب ان يقال الذين زال حكم الخلود عنهم هم الفساق من اهل الصلاة وهذا الكلام قوي في هذا الباب فان قيل هذا الوجه انما يتعين اذا فسدت ساير الوجوه التي ذكرتموها فما الدليل على فسادها وايضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء فانه تعالى قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ قلنا اما لهذا الوجه بينا ان صريح الاية لا يدل على انقطاع وعيد الكفار ثم اذا اردنا الاستدلال بهذه الاية على صحة قولنا في انه تعالى يخرج الفساق من اهل الصلاة من النار قلنا اما حمل كلمة الا على سوى فهو عدول عن الظاهر واما حمل الاستثناء على حال عمر الدنيا والبرزخ والموقف فبعيد ايضا لان الاستثنا وقع عن الخلود في النار ومن المعلوم ان الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار امتنع الخلود في النار بما ذا لم يحصل الخلود ولم يحصل المستثنى منه واذا لم يحصل المستثنى منه امتنع حصول الاستثناء واما قوله الاستثناء عايد الى الزفير والشهيق فهذا ايضا ترك للظاهر فلم يبق محمل صحيح الا هذا الذي ذكرناه واما قوله المراد من الاستثنا نقله من النار الى الزمهرير فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يحصل العذاب بالزمهرير الا بعد انقضاء السموات والارض والاخبار الصحيحة دلت على ان النقل من النار الى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه واما قوله ان مثل هذا الاستثنا حاصل في جانب السعداء فنقول اجمعت الامة على انه يمتنع ان يقال ان احدا يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار فلاجل هذا الاجماع افتقرنا فيه الى حمل ذلك الاستثناء على احد تلك التاويلات اما في هذه الاية فلم يحصل هذا الاجماع فوجب اجراوها على ظاهرها واعلم انه تعالى لما ذكر الاستثنا قال ان ربك فعال لما يريد وهذا احسن ايضا على هذه الاية اذا حملنا الاستثنا على اخراج الفساق من النار كانه تعالى يقول اظهرت القهر والقدرة ثم اظهرت المغفرة والرحمة لاني فعال لما اريد وليس لاحد علي حكم البتة ثم قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه مسالتان **المسلة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها وانما جاز ضم السين لانه حذف الزيادة من اسعد ولان سعد لا يتعدى وسعد واسعد بمعنى ومنه المسعود من اسما الرجال **المسلة الثانية** الاستثنا في باب السعداء يجب حمله على احد الوجوه المذكورة فيما تقدم وههنا وجه اخر وهو انه ربما اتفق لبعضهم ان يرفع من الجنة الى العرش والى المنازل الرفيعة التي لا يعلمها الا الله تعالى قال تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر وقوله عطاء غير مجذوذ وفيه مسلتان **المسلة الاولى** جذه يجذه جذا اذا قطعه وجذ الله دابرهم فقوله غير مجذوذ اي غير مقطوع ونظيره قوله تعالى في صفة نعيم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة **المسلة الثالثة** واعلم انه تعالى صرح في هذه الاية انه ليس المراد من هذا الاستثنا كون هذه الحالة منقطعة فلما خص هذا الموضع بهذا البيان ولم يذكر ذلك في جانب الاشقياء دل على ان المراد من ذلك الاستثنا هو الانقطاع فهذا تمام القول في هذه الاية

قوله تعالى فلا تك في مرية مما يعبد هولاء ما يعبدون الا كما يعبد اباوهم من قبل

اعلم انه تعالى لما شرح اقاصيص عبدة الاوثان ثم اتبعه باحوال الاشقياء واحوال السعداء شرح للرسول عليه السلام احوال الكفار من قومه فقال فلا تك في مرية والمعنى فلا تكن الا انه حذف النون لكثرة الاستعمال ولان النون اذا وقعت على طرف الكلمة لم يبق عند التلفظ به الا مجرد الغنة فلا جرم اسقطوه والمعنى فلا تك في شك من حال ما يعبدون في انها لا تضر ولا تنفع قال ما يعبدون الا كما يعبد اباوهم من قبل والمراد انهم اشبهوا اباهم في لزوم الجهل والتقليد ثم قال وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص ويحتمل ان يكون المراد توفيه نصيبهم من العذاب وان يكون المراد انهم وان كفروا واعرضوا عن الحق فانا موفوهم من الرزق والخيرات الدنيوية ويحتمل ايضا ان يكون المراد انا موفوهم نصيبهم من ازالة العذر وازاحة العلل واظهار الدلايل وارسال الرسل ويحتمل ان يكون الكل مرادا

قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى اصرار كفار مكة على انكار التوحيد بين ايضا اصرارهم على انكار

بنوته وتكذيبهم بكتابه وبين تعالى ان هولاء الكفار كانوا على هذه السيرة الفاسدة مع كل الانبياء وضرب لذلك مثلا وهو انه تعالى لما انزل التورية على موسى اختلفوا فيه فقبله بعضهم وانكره اخرون وذلك يدل على ان عادة الخلق هكذا ثم قال تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وفيه وجوه الاول ان المراد ولولا ما تقدم من حكم الله تعالى بتاخير عذاب هذه الامة الى يوم القيامة لكان الذي يستحقه هولاء الكفار عند عظم كفرهم انزال عذاب الاستيصال عليهم لكن المتقدم من قضايه اخر ذلك عنهم في دنياهم الثاني لولا كلمة سبقت من ربك وهي ان الله تعالى انما يحكم بين المختلفين يوم القيامة والا لكان من الواجب تمييز المحق عن المبطل في دار الدنيا الثالث ولولا كلمة سبقت من ربك وهي ان رحمة الله تعالى سبقت غضبه وان احسانه راجح على قهره لقضي بينهم ولما قرر الله تعالى هذا المعنى قال وانهم لفي شك منه مريب يعني ان كفار قومك لفي شك من هذا القران مريب ثم قال وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم وفيه مسايل **المسلة الاولى** المعنى انه من عجلت عقوبته ومن اخرت ومن صدق الرسل ومن كذب فحالهم في انه تعالى يوفيهم جزاء اعمالهم في الاخرة فجمعت الاية الوعد والوعيد فان توفية جزاء الطاعات وعد عظيم وتوفية جزاء المعاصي وعيد عظيم وقوله انه بما يعملون خبير توكيد للوعد والوعيد فانه لما كان عالما بجميع المعلومات كان عالما بمقادير الطاعات والمعاصي وكان عالما بالقدر اللايق بكل عمل من الجزاء فحينئذ لا يضيع شيء من الحقوق والاجزية وذلك نهاية البيان **المسلة الثانية** قرا ابو عمرو والكسائي وان مشددة النون لما مخففة قال ابو علي اللام في لما هي التي تقتضيها ان وذلك لان حرف ان يقتضي ان يدخل على خبرها واسمها لام كقوله ان الله لغفور وقوله ان في ذلك لاية واللام الثانية هي التي تجي بعد القسم كقولك والله لتفعلن ولما اجتمع لامان دخلت ما لتفصل بينهما وكلمة ما على هذا التقدير زايدة وقال الفراء ما موصولة بمعنى من وبقية التقرير كما تقدم ومثله وان منكم لمن ليبطئن والقراة الثانية في هذه الاية قرا ابن كثير ونافع وان كلا لما مخففتان والسبب فيه انهم اعملوا ان مخففة كما تعمل مشددة لان كلمة ان تشبه الفعل فكما يجوز اعمال الفعل تاما ومحذوفا في قولك لم يكن زيد قايما ولم يك زيد قايما فكذلك ان وان والقراة الثالثة قرا حمزة وابن عامر وحفص وان كلا لما مشددتان قالوا واحسن ما قيل فيه ان اصل لما لما بالتنوين كقوله اكلا لما والمعنى وان كلا ملمومين اي مجموعين كانه قيل وان كلا جميعا **المسلة الثالثة** سمعت بعض الافاضل قال انه تعالى لما اخبر عن توفية الاجزية على المستحقين في هذه الاية ذكر فيها سبعة انواع من التوكيدات اولها كلمة ان وهي للتوكيد وثانيها لفظ كل وهي ام الباب في التاكيد وثالثها اللام الداخلة على خبر ان تفيد التاكيد ايضا ورابعها حرف ما اذا جعلناه على قول الفراء موصولا وخامسها القسم المضمر فان تقدير الكلام وان جميعهم والله ليوفينهم وسادسها اللام الثانية الداخلة على جواب القسم وسابعها النون المؤكدة في قوله ليوفينهم فجميع هذه الالفاظ السبعة الدالة على التوكيد في هذه الكلمة الواحدة تدل على ان امر الربوبية والعبودية لا يتم الا بالبعث والقيامة وامر الحشر والنشر ثم اردفه بقوله انه بما يعملون خبير وهو من اعظم المؤكدات

قوله تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب معك

وفيه مسايل **المسلة الاولى** اعلم انه تعالى لما اطنب في شرح الوعد والوعيد قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فاستقم كما امرت وهذه الكلمة كلمة جامعة في كل ما يتعلق بالعقايد والاعمال سواء كان مختصا به او كان متعلقا بتبليغ الوحي وبيان الشرايع ولا شك ان البقا على الاستقامة الحقيقية مشكل جدا وانا اضرب لذلك مثالا يقرب صعوبة هذا المعنى الى العقل فالخط المستقيم الذي يفصل بين الظل وبين الضوء جزء واحد لا يقبل القسمة في العرض الا ان عين ذلك الخط مما لا يتميز في الحس عن طرفيه فانه اذا قرب طرف الظل من طرف الضوء اشتبه البعض بالبعض في الحس فلم يقدر الحس على ادراك ذلك الخط بعينه بحيث يتميز عن كل ما سواه اذا عرفت هذا في هذا المثال فاعرف مثاله في جميع ابواب العبودية فاولها معرفة الله تعالى وتحصيل هذه المعرفة على وجه يبقى العقل مصونا في طرف الاثبات عن التشبيه وفي طرف النفي عن التعطيل في غاية الصعوبة واعتبر ساير مقامات المعرفة من نفسك وايضا فالقوة الغضبية والقوة الشهوانية حصل لكل واحد منهما طرف افراط وتفريط وهما مذمومتان والفاصل هو المتوسط بينهما بحيث لا يميل الى احد الجانبين والوقوف عليه صعب ثم العمل به اصعب فثبت ان معرفة الصراط المستقيم في غاية الصعوبة وبتقدير معرفته فالبقا عليه والعمل عليه اصعب ولما كان هذا المقام في غاية الصعوبة لا جرم قال ابن عباس ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع القران اية اشد ولا اشق عليه من هذه الاية ولهذا قال شيبتني سورة هود وعن بعضهم رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقلت له روي عنك انك قلت شيبتني سورة هود فقال نعم فقلت باي اية قال قوله فاستقم كما امرت **المسلة الثانية** اعلم ان هذه الاية اصل عظيم في الشريعة وذلك لان القران لما ورد بالامر باعمال الوضوء مرتبة في اللفظ وجب اعتبار الترتيب فيها لقوله فاستقم كما امرت ولما ورد الامر في الزكاة باداء الابل من الابل والبقر من البقر وجب اعتبارها وكذا القول في كل ما امر الله تعالى به وعندي انه لا يجوز تخصيص النص

بالقياس لانه لما دل عموم النص على حكم وجب الحكم بمقتضاه لقوله فاستقم كما امرت والعمل بالقياس انحراف عنه ثم قال بعد
ومن تاب معك وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي من في محل الرفع من وجوه الاول ان يكون عطفا
على الضمير في قوله فاستقم اي فاستقم انت وهم والثاني ان يكون عطفا على الضمير في امرت الثالث ابتداء على تقدير
ومن تاب معك فليستقم **المسئلة الثانية** ان الكافر والفاسق يجب عليهما الرجوع عن الكفر والفسق ففي تلك
الحالة لا يصح اشتغالهما بالاستقامة واما التايب عن الكفر والفسق فانه يصح منه الاشتغال بالاستقامة على مناهج
دين الله تعالى والبقاء على طريق عبودية الله تعالى ثم قال ولا تطغوا معنى الطغيان تجاوز المقدار قال ابن عباس يريد
تواضعوا لله ولا تتكبروا على احد وقيل لا تطغوا في القران فتحلوا حرامه وتحرموا حلاله وقيل لا تتجاوزوا ما امرتم وحد لكم
وقيل لا تعدلوا عن طريق شكره والتواضع له عند عظم نعمه عليكم والاولى دخول الكل فيه ثم قال ولا تركنوا الى الذين ظلموا
والركون هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه ولغة اخرى ركن يركن قال الازهري وليست بفصيحة
قال المحققون الركون المنهي عنه هو الرضا بما عليه الظلمة من الظلم وتحسين تلك الطريقة وتزيينها عند غيرهم ومشاركتهم في
شيء من تلك الابواب فاما مداخلتهم لدفع ضرر واجتلاب منفعة عاجلة فغير داخل في الركون ومعنى قوله فتمسكم النار اي انكم
ان ركنتم اليهم فهذه عاقبة ركونكم ثم قال وما لكم من دون الله من اولياء اي ليس لكم اولياء يخلصونكم من عذاب الله ثم قال
ثم لا تنصرون والمراد لا تجدون من ينصركم في تلك الواقعة واعلم انه تعالى حكم بان من ركن الى الظلمة لا بد وان تمسه النار واذا
كان كذلك فكيف يكون حال الظالم في نفسه **قوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من
الليل ان الحسنات يذهبن السيئات** اعلم انه تعالى لما امر بالاستقامة اردفه بالامر بالصلاة وذلك يدل
على ان اعظم العبادات بعد الايمان بالله تعالى هو الصلاة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** رايت في
بعض كتب القاضي ابي بكر الباقلاني ان الخوارج تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الواجب ليس الا الفجر والعشاء من وجهين الاول
انهما واقعان على طرفي النهار والله تعالى اوجب اقامة الصلاة طرفي النهار فوجب ان يكون هذا القدر كافيا فان قيل
فقوله وزلفا من الليل يوجب صلوات اخرى قلنا لا نسلم فان طرفي النهار موصوفان بكونهما زلفا من الليل فان ما لا يكون نهارا
يكون بالليل غاية ما في الباب ان هذا يقتضي عطف الصفة الا ان ذلك كثير في القران والشعر والوجه الثاني انه تعالى قال
ان الحسنات يذهبن السيئات وهذا يشعر بان من صلى طرفي النهار كانت اقامتهما كفارة لكل ذنب سواهما فبتقدير ان يقال
ساير الصلوات واجبة ... واعلم ان هذا القول باطل باجماع الامة فلا يلتفت اليه **المسئلة الثانية** كثرت المذا[هب]
في تفسير طرفي النهار والاقرب ان الصلاة التي تقام في طرفي النهار هما الفجر والعصر وذلك لان احد طرفي النهار طلوع الشمس و
الطرف الثاني منه غروب الشمس فالطرف الاول هو صلاة الفجر والطرف الثاني لا يجوز ان يكون صلاة المغرب لانها داخلة تحت قوله
وزلفا من الليل فوجب حمل الطرف الثاني على صلاة العصر اذا عرفت هذا كانت الاية دليلا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه في ان
التنوير بالفجر افضل وفي ان تاخير العصر افضل وذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب اقامة الصلاة في طرفي النهار
هما الزمان الاول لطلوع الشمس والزمان الاول لغروبها واجمعت الامة على ان اقامة الصلاة في ذلك الوقت غير مشروعة
فقد تعذر العمل بظاهر هذه الاية فوجب حمله على المجاز وهو ان يكون المراد اقم الصلاة في الوقت الذي يقرب من طرفي النهار
لان ما يقرب من الشيء يجوز ان يطلق عليه اسمه واذا كان كذلك فكل وقت كان اقرب الى طلوع الشمس والى غروبها كان اقرب الى ظاهر
اللفظ واقامة صلاة الفجر عند التنوير اقرب الى وقت الطلوع من اقامتها عند التغليس وكذلك اقامة صلاة العصر عندما
يصير ظل كل شيء مثليه والمجاز كلما كان اقرب الى الحقيقة كان حمل اللفظ عليه اولى فثبت ان ظاهر هذه الاية يقوي قول
ابي حنيفة في هاتين المسئلتين واما قوله وزلفا من الليل فهو يقتضي الامر باقامة الصلوة في ثلث زلف من الليل
لان اقل الجمع ثلثة تجب ايقاع الصلاة فيها واذا ثبت وجوب الوتر في حق النبي عليه السلم وجب في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه
ونظير هذه الاية بعينها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب والذي هو قبل طلوع الشمس هو صلاة
الفجر والذي هو قبل غروبها هو صلاة العصر ثم قال ومن اناء الليل فسبحه وهو نظير قوله وزلفا من الليل **المسئلة الثالثة**
قال المفسرون نزلت هذه الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول في رجل اصاب من امراة محرمة كل ما
يصيبه الرجل في امراته غير الجماع فقال عليه السلم ليتوضا وضوءا حسنا ثم ليقم وليصل فانزل الله تعالى هذه الاية
فقيل للنبي عليه السلم هذه له خاصة فقال بل هو للناس عامة وقوله وزلفا من الليل قال الليث زلفة من اول الليل طائفة
والجمع الزلف قال الواحدي واصل الكلمة من الزلفة والزلفى هي القربة يقال ازلفته فازدلف اي قربته فاقترب
المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ زلفا بضمتين وزلفا بسكون اللام وزلفى بوزن قربى فالزلف
جمع زلفة كظلم في جمع ظلمة والزلف بالسكون نحو بسرة وبسر والزلف بضمتين نحو بسر في بسر والزلفى بمعنى الزلفة كما ان

القربى بمعنى القربة وهو ما تقرب من اخر النهار من الليل وقيل في تفسير وزلفا من الليل وقربا من الليل ثم قال ان الحسنات يذهبن
السيئات وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير الحسنات قولان الاول قال ابن عباس المعنى ان الصلوات
الخمس كفارات لساير الذنوب بشرط الاجتناب عن الكباير والثاني روى عن مجاهد ان الحسنات قول العبد سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر **المسئلة الثانية** احتج من قال ان المعصية لا تضر مع الايمان بهذه الاية
وذلك لان الايمان اشرف الحسنات واجلها وافضلها ودلت الاية على ان الحسنات يذهبن السيئات فالايمان الذي هو اعلا
الحسنات درجة لان يقوى على المعصية التي هي اقل السيئات درجة كان اولى فان لم يفد ازالة العقاب بالكلية فلا اقل من ان
يفيد ازالة العذاب الدايم ثم قال تعالى ذلك ذكرى للذاكرين فقوله ذلك اشارة من قوله فاستقم كما امرت الى هيهنا
ذكرى للذاكرين عظة للمتعظين وارشاد للمسترشدين ثم قال واصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين قيل على الصلاة وهو كقوله
وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها **قوله تعالى فلولا كان من القرون من قبلكم
اولو بقية ينهون عن الفساد** اعلم انه تعالى لما بين ان الامم المتقدمين حل بهم عذاب الاستيصال بين ان السبب
فيه امران السبب الاول انه ما كان فيهم قوم ينهون عن الفساد في الارض فقال تعالى فلولا كان من القرون و
المعنى فهلا كان وحكي عن الخليل انه قال كل ما في القران من كلمة لولا فمعناه هلا الا التي في الصافات لولا ان تداركه
نعمة من ربه لنبذ بالعراء ولولا رجال مؤمنون ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقوله اولو بقية
فالمعنى اولوا فضل وخير وسمي الفضل والجود بقية لان الرجل يستبقي مما يخرجه اجوده وافضله فصار هذا اللفظ
مثلا في الجودة يقال فلان من بقية القوم اي من خيارهم ومنه قولهم في الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا ويجوز ان
تكون البقية بمعنى البقوى كالتقية بمعنى التقوى فهلا كان منهم ذوو ابقاء على انفسهم وصيانة لها من سخط الله وقرئ
اولو بقية بوزن لقية من بقاه يبقيه اذا راقبه والبقية المرة من مصدره والمعنى فلولا كان منهم اولو مراقبة
وخشية من انتقام الله ثم قال الا قليلا ولا يمكن جعله استثناء متصلا لان على هذا التقدير يكون ذلك ترغيبا لاولي
البقية في النهي عن الفساد الا القليل من الناجين منهم كما تقول هلا قرا قومك القران الا الصلحاء منهم مريدا استثناء الصلحاء
من المرغبين في قراءة القران واذا ثبت هذا قلنا انه استثناء منقطع والتقدير ولكن قليلا ممن انجينا من القرون
نهوا عن الفساد وسايرهم تاركون النهي والسبب الثاني لنزول عذاب الاستيصال قوله واتبع الذين ظلموا ما اترفوا
فيه والترفه النعمة وصبي مترف اذا كان منعم البدن والمترف الذي ابطرته النعمة وسعة العيش واراد بالذين ظلموا تاركي
النهي عن المنكرات اي لم يهتموا بما هو ركن عظيم من اركان الدين وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واتبعوا طلب
الشهوات واللذات واشتغلوا بتحصيل الرياسات وقرا ابو عمرو في رواية الجعفي واتبع الذين ظلموا اي واتبعوا
جزاء ما اترفوا فيه ثم قال وكانوا مجرمين ومعناه ظاهر **قوله تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون** اعلم انه تعالى بين انه ما اهلك القرى الا بظلم وفيه وجوه
الاول ان المراد من الظلم هيهنا الشرك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والمعنى انه تعالى لا يهلك اهل القرى
لمجرد كونهم مشركين اذا كانوا مصلحين في المعاملات فيما بينهم والحاصل ان عذاب الاستيصال لا ينزل لاجل كون القوم معتقدين
الشرك والكفر بل انما ينزل ذلك العذاب اذا اساؤا في المعاملات وسعوا في الايذاء والظلم ولهذا قال الفقهاء ان حقوق
الله تعالى مبناها على المسامحة والمساهلة وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح ويقال في الاثر الملك يبقى مع الكفر
ولا يبقى مع الظلم فمعنى الاية وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي لا يهلكهم بمجرد شركهم اذا كانوا مصلحين يعامل بعضهم بعضا
على الصلاح والسداد وهذا تاويل اهل السنة لهذه الاية قالوا والدليل عليه ان قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب انما
نزل عليهم عذاب الاستيصال لما حكى الله عنهم من ايذاء الناس وظلم الخلق والوجه الثاني في التاويل وهو الذي يختاره
المعتزلة هو انه تعالى لو اهلكهم حال كونهم مصلحين لكان ظالما ولما كان متعاليا عن الظلم لا جرم لا يفعل ذلك انما يهلكهم
لاجل سوء اعمالهم ثم قال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة والمعتزلة يحملون هذه الاية على مشيئة الالجاء
والاجبار وقد سبق الكلام عليه مرارا ثم قال ولا يزالون مختلفين والمراد افتراق الناس في الاديان والاخلاق والافعال
واعلم انه لا سبيل الى استقصاء مذاهب العالم في هذا الموضع ومن اراد ذلك فليطالع كتابنا الذي سميناه بالرياض المونقة
الا انا نذكر هاهنا تقسيما جامعا للمذاهب فنقول الناس فريقان منهم من اقر بالعلوم الحسية كعلمنا بان النار محرقة والشمس
مضيئة والعلوم البديهية كعلمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ومنهم من انكرهما والمنكرون هم السوفسطائية والمقرون
هم الجمهور الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم من سلم انه يمكن تركيب تلك العلوم البديهية بحيث يستنتج منها
نتائج علمية نظرية ومنهم من انكره وهم الذين ينكرون ايضا النظر الى العلوم وهم قليلون والاولون هم الجمهور الاعظم من اهل

العالم وهم فريقان منهم من لا يثبت لهذا العالم الجسماني لمبدا اصلا وهم الاقلون ومنهم من يثبت له مبدا وهولاء فريقان منهم من يقول ذلك المبدا موجب بالذات وهم جمهور الفلاسفة في هذا الزمان ومنهم من يقول انه فاعل مختار وهم اكثر اهل العالم ثم هولاء فريقان منهم من يقول انه ما ارسل رسولا الى العباد ومنهم من يقول انه ارسل الرسول فالاولون هم البراهمة والقسم الثاني ارباب الشرايع والاديان وهم المسلمون والنصارى واليهود والمجوس وفي كل واحد من هذه الطوايف اختلافات لا حد لها ولا حصر والعقول مضطربة والمطالب غامضة ومنازعات الوهم والخيال غير منقطعة ولما حسن من بقراط ان يقول في صناعة الطب العمر قصير والصناعة طويلة والقضاء عسر والتجربة خطر فلان يحسن ذكره في هذه المطالب العالية والمباحث الغامضة كان ذلك اولى فان قيل انكم حملتم قوله ولا يزالون مختلفين على الاختلاف في الاديان فما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يحمل على الاختلاف في الالوان والالسنة والارزاق والاعمال قلنا الدليل عليه ان ما قبل هذه الاية هو قوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فيجب حمل هذا الاختلاف على ما يخرجهم من ان يكونوا امة واحدة وما بعد هذه الاية هو قوله الا من رحم ربك فيجب حمل هذا الاختلاف على معنى يصح ان يستثنى منه قوله الا من رحم ربك وذلك ليس الا ما قلناه ثم قال تعالى الا من رحم ربك واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهداية والايمان لا تحصل الا بتخليق الله تعالى وذلك لان هذه الاية تدل على ان زوال الاختلاف في الدين لا يحصل الا لمن خصه الله برحمته وتلك الرحمة ليست عبارة عن اعطاء القدرة والعقل وارسال الرسل وانزال الكتب وازاحة العذر فان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلم يبق الا ان يقال تلك الرحمة هو انه سبحانه خلق فيه تلك الهداية والمعرفة قال القاضي معناه الا من رحم ربك بان يصير من اهل الجنة والثواب والرحمة تعالى والثواب ويحتمل الا من رحمه الله بالطافه فصار مومنا بالطافه وتسهيله وهذان الجوابان في غاية الضعف اما الاول فلان قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك يفيد ان ذلك الاختلاف انما زال بسبب الرحمة فوجب ان يكون تلك الرحمة جارية مجرى السبب المتقدم على زوال هذا الاختلاف والثواب شيء متاخر عن زوال الاختلاف جار مجرى المسبب له ومجرى المعلول فحمل هذه الرحمة على الثواب بعيد واما الثاني وهو حمل هذه الرحمة على الالطاف فنقول جميع الالطاف التي فعلها في حق المومن فهي مفعولة في حق الكافر وهذه الرحمة امر اختص به المومن فوجب ان يكون شيئا زايدا على تلك الالطاف وايضا فحصول تلك الالطاف هل يوجب رجحان وجود الايمان على عدمه او لا يوجبه فان لم يوجبه كان وجود تلك الالطاف وعدمها بالنسبة الى حصول هذا المقصود سيان فلم يكن لطفا فيه وان اوجب الرجحان وقد بينا في الكتب العقلية انه متى حصل الرجحان فقد وجب وحينئذ يكون حصول الايمان من الله تعالى وبما يدل على ان حصول الايمان لا يكون الا بخلق الله تعالى وذلك يوجب لانه ما لم يتميز الايمان عن الكفر والعلم عن الجهل امتنع القصد الى تكوين الايمان والعلم وانما يحصل هذا الامتياز اذا علم كون احد هذين الاعتقادين مطابقا للمعتقد في نفسه كيف يكون وهذا يوجب انه لا يصح من العبد القصد الى تكوين العلم بالشيء الا بعد ان كان عالما وذلك يقتضي تكوين الكاين وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت ان زوال الاختلاف في الدين وحصول العلم والهداية لا تحصل الا بخلق الله تعالى وهو المطلوب ثم قال تعالى ولذلك خلقهم وفيه ثلثة اقوال قال ابن عباس وللرحمة خلقهم وهذا اختيار جمهور المعتزلة قالوا ولا يجوز ان يقال وللاختلاف خلقهم ويدل عليه وجوه الاول ان عود الضمير الى اقرب المذكورين اولى من عوده الى الابعد منهما واقرب المذكورين هاهنا هو الرحمة والاختلاف ابعد منهما والثاني انه تعالى لو خلقهم للاختلاف واراد منهم ذلك لكان لا يجوز ان يعذبهم عليه ولكانوا مطيعين له بذلك الاختلاف الثالث انا اذا فسرنا الاية بهذا المعنى كان مطابقا لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك خلقهم قلنا ان الرحمة ليس تانيثها حقيقيا فكان محمولا على الفضل والغفران لقوله هذا رحمة من ربي وقوله ان رحمة الله قريب من المحسنين والقول الثاني المراد وللاختلاف خلقهم والقول الثالث وهو المختار انه خلق اهل الرحمة للرحمة واهل الاختلاف للاختلاف روى ابو صالح عن ابن عباس انه قال خلق الله اهل الرحمة لئلا يختلفوا واهل العذاب لان يختلفوا وخلق الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه الاول الدلايل القاطعة الدالة على ان العلم والجهل لا يمكن حصولهما في العبد الا بتخليق الله تعالى الثاني انه تعالى لما حكم على البعض بكونهم مختلفين وعلى الآخرين بانهم من اهل الرحمة وعلم ذلك امتنع انقلاب ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال الثالث انه تعالى قال بعده وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وذلك تصريح بانه تعالى خلق اقواما للهداية والجنة واقواما اخرين للضلالة والنار وذلك يقوي هذا التاويل

قوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فوادك

واعلم انه تعالى لما ذكر القصص الكثيرة في هذه السورة ذكر في هذه الاية نوعين من الفايدة اولهما تثبيت الفواد على

اداء الرسالة وعلى الصبر واحتمال الاذى وذلك لان الانسان اذا ابتلي بمحنة وبلية فاذا راى له فيه مشاركا خف ذلك على قلبه كما يقال فالمصيبة اذا عمت خفت فاذا سمع الرسول هذه القصص وعلم ان حال جميع الانبياء مع اتباعهم هكذا سهل عليه تحمل الاذى من قومه وامكنه الصبر عليه

الفايدة الثالثة

قوله وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمومنين وفي قوله وفي هذه وجوه احدها في هذه السورة وثانيها في هذه الاية وثالثها في هذه الدنيا وهذا بعيد غير لايق بهذا الموضع واعلم انه لا يلزم من تخصيص هذه السورة بمجيء الحق فيها ان يكون حال في سائر السور بخلاف ذلك لاحتمال ان يكون الحق المذكور في هذه السورة اكمل حالا مما ذكر في سائر السور ولو لم يكن فيها الا قوله تعالى فاستقم كما امرت لكان الامر كما ذكرناه ثم انه تعالى بين انه جاء في هذه السورة امور ثلثة الحق والموعظة والذكرى اما الحق فهو اشارة الى البراهين الدالة على التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الموعظة فهي اشارة الى التنفير عن الدنيا وتقبيح احوالها واما الذكرى فهي اشارة الى الارشاد الى الاعمال النافعة الصالحة في الدار الاخرة والمذكرة لما هنالك من الشقاوة والسعادة وذلك لان الروح انما جاء من ذلك العالم الا انه لاستغراقه في محبة الجسد نسي احوال ذلك العالم والكلام الالهي يذكره احوال ذلك العالم فلهذا السبب صح اطلاق لفظ الذكرى عليه ثم هاهنا دقيقة اخرى عجيبة وهي ان المعارف الالهية لا بد لها من قابل ومن موجب وقابلها هو القلب والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الالهية والجلايا القدسية لم يحصل الانتفاع بسماع الدلايل فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر اصلاح القلب وهو تثبيت الفواد ثم لما ذكر اصلاح حال القابل اردفه بذكر المؤثر الموجب وهو مجيء هذه السورة المشتملة على الحق والموعظة والذكرى وهذا الترتيب في غاية الشرف والجلالة

قوله تعالى وقل للذين لا يومنون اعملوا على مكانتكم انا عاملون

اعلم انه تعالى لما بالغ الغاية في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب اتبعه ذلك بان قال للرسول وقل للذين لا يومنون ولم يوثر فيهم هذه البيانات البالغة اعملوا على مكانتكم انا عاملون وهو عين ما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه السلام انه قاله لقومه والمعنى افعلوا كل ما تقدرون عليه في حقي من الشر فنحن ايضا عاملون وقوله اعملوا وان كان صيغته صيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كقوله تعالى لابليس واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكقوله فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر وانتظروا ما يعدكم الشيطان من الخذلان فانا منتظرون ما وعدنا الرحمن من انواع الغفران والاحسان قال ابن عباس وانتظروا الهلاك فانا منتظرون بكم العذاب ثم انه تعالى ذكر خاتمة شريفة عالية جامعة لكل المطالب الشريفة المقدسة فقال ولله غيب السموات والارض واعلم ان جميع ما يحتاج الانسان الى معرفته امور ثلاثة وهي الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو ان يعرف الموجود الذي كان موجودا قبله وذلك الموجود المتقدم عليه هو الذي نقله من العدم الى الوجود وذلك هو الاله تعالى وتقدس واعلم ان حقيقة ذات الاله وكنه هويته غير معلومة للبشر البتة والمعلوم للبشر صفاته ثم ان صفاته قسمان صفات الجلال وصفات الاكرام اما صفات الجلال فهي سلوب كقولنا ليس بجوهر ولا جسم ولا كذا ولا كذا ومجموع السلوب في الحقيقة ليست صفات الكمال لان السلوب عدم والعدم المحض والنفي الصرف لا كمال فيه فقولنا لا تاخذه سنة ولا نوم انما افاد الكمال لدلالته على العلم المحيط الدايم المبرا عن التغير ولولا ذلك والا لكان عدم النوم ليس يدل على كمال اصلا الا ترى ان الميت والجماد لا تاخذه سنة ولا نوم وقوله وهو يطعم ولا يطعم انما افاد الجلال والكبرياء لان قوله ولا يطعم يفيد كونه واجب الوجود غنيا عن الطعام والشراب بل عن كل ما سواه فثبت ان صفات الكمال والعز والعلو هي الصفات الثبوتية واشرف الصفات الثبوتية الدالة على الكمال والجلال صفتان العلم والقدرة فلهذا السبب وصف الله ذاته في هذه الاية بهما في معرض التعظيم والثناء والمدح اما صفة العلم فقوله ولله غيب السموات والارض والمراد ان علمه نافذ في جميع الكليات والجزئيات والمعدومات والموجودات والحاضرات والغايبات وتمام البيان والشرح في دلالة هذا اللفظ على نهاية الكمال ما ذكرناه في تفسير قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو واما صفة القدرة فقوله واليه يرجع الامر كله والمراد ان مرجع الكل اليه وانما يكون كذلك لو كان مصدر الكل ومبدا الكل هو هو والذي يكون مبدا لجميع الممكنات واليه يكون مرجع كل المحدثات والكاينات كان عظيم القدرة ونافذ المشية قاهرا للعدم بالوجود والتحصيل جابرا لها بالقوة بالفعل والتكميل فهذان الوصفان مما المذكوران في شرح جلال المبدا ونعت كبريايه ه والمرتبة الثانية من المراتب التي يجب على الانسان كونه عالما بها ان يعرف ما هو في زمان حيوته في الدنيا وما ذلك الا بتكميل النفس بالمعارف الروحانية والجلايا القدسية وهذه المراتب لها بداية ونهاية اما بدايتها فالاشتغال بالعبادات الجسدانية والروحانية اما العبادة الجسدانية فافضل الحركات الصلاة واكمل السكنات الصيام

وانفع البر الصدقة واما العبادة الروحانية فهي الفكر والتأمل في عجايب صنع الله تعالى في ملكوت السموات والارض كما
قال ويتفكرون في خلق السموات والارض واما المقامات فالابتداء بهذه المرتبة فالانتهاء من الاسباب الى مسببها وقطع النظر عن كل الممكنات
والمبدعات وتوجيه حدقة العقل الى نور عالم الجلال واستغراق الروح في اضواء عالم الكبرياء ومن وصل الى هذه الدرجة
راى كل ما سواه معزولا لانه ساحة كبريائه هالكا فانيا في ثناء سناء اسمائه وحاصل الكلام ان اول درجات السير الى الله
تعالى هو عبودية الله واخرها التوكل على الله فلهذا قال فاعبده وتوكل عليه الثالثة من المراتب المهمة لكل عاقل
معرفة المستقبل وهو ان يعرف انه كيف يصير حاله بعد انقضاء هذه الحيوة الجسمانية وهل لاعماله اثر في السعادة
والشقاوة واليه الاشارة بقوله وما ربك بغافل عما تعملون والمقصود انه لا يضيع طاعات المطيعين ولا يهمل احوال
المتمردين الجاحدين وذلك بان يحضروا في موقف القيامة ويحاسبوا في النقير والقطمير ويعاتبوا في الصغير والكبير
ثم يحصل عاقبة الامر فريق في الجنة وفريق في السعير فظهر ان هذه الاية وافية بالارشاد الى جميع المطالب العلوية والمقاصد
القدسية وانه ليس وراءها للعقول مرتقى ولا للخواطر منتهى والله اعلم بالصواب قال المصنف رحمه الله تم تفسير هذه
السورة قبل طلوع الصبح ليلة الاثنين من شهر رجب ختم بالخير والبركة سنة احدى وستمائة وقد كان لي ولد حسن السيرة
فتوفي في الغربة في عنفوان شبابه وكان قلبي كالمحترق لذلك السبب فانا اسال اخواني في الدين وشركائي في طلب اليقين
وكل من نظر في هذا الكتاب وانتفع به ان يذكروا ذلك الشاب بالرحمة والمغفرة وان يذكروا هذا المسكين بالدعاء وهو يقول
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

سورة يوسف عليه السلام مايه وواحد عشرة اية

بسم الله الرحمن الرحيم **الر تلك ايات الكتاب المبين انا انزلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون** قد ذكرنا في اول سورة يونس تفسير
الر وقوله تلك ايات الكتاب فقوله تلك اشارة الى ايات هذه السورة اي تلك الايات التي انزلت اليك في هذه السورة
المسماة الر هي ايات الكتاب المبين وهو القران وانما وصف القران بكونه مبينا لوجوه الاول ان القران معجز قاهر وانه بينة
لمحمد صلى الله عليه وسلم والثاني انه بين فيه الهدى والرشد والحلال والحرام ولما بينت هذه الاشياء فيه كان الكتاب مبينا
لهذه الاشياء والثالث انه بينت فيه قصص الاولين وشرحت فيه احوال المتقدمين ثم قال انا انزلناه قرانا عربيا
لعلكم تعقلون وفيه مسائل **المسألة الاولى** روي ان علماء اليهود قالوا لكبراء المشركين سلوا محمدا
لم انتقل آل يعقوب من الشام الى مصر وعن كيفية قصة يوسف فانزل الله تعالى هذه الاية وذكر فيها انه تعالى عبر عن هذه
القصة بالفاظ عربية ليتمكنوا من فهمها ويقدروا على تحصيل المعرفة بها والتقدير انا انزلنا هذا الكتاب الذي فيه
قصة يوسف في حال كونه قرانا عربيا وسمي بعض القران قرانا لان القران اسم جنس يقع على الكل والبعض **المسألة الثانية**
احتج الجبائي بهذه الاية على كون القران مخلوقا من ثلثة اوجه الاول ان قوله انا انزلناه يدل عليه فان القديم
لا يجوز تنزيله وانزاله وتحويله من حال الى حال الثاني انه تعالى وصفه بكونه عربيا والقديم لا يكون عربيا ولا فارسيا
الثالث انه لما قال انا انزلناه قرانا عربيا يدل على انه تعالى كان قادرا على ان ينزله لا عربيا وذلك يدل على حدوثه
الرابع ان قوله تلك ايات الكتاب يدل على انه مركب من الايات والكلمات وكل ما كان مركبا كان محدثا والجواب
عن هذه الوجوه باسرها ان نقول انها تدل على ان المركب من الحروف والكلمات والالفاظ والعبارات محدث وذلك
لا نزاع فيه انما الذي ندعي قدمه شيء اخر فسقط هذا الاستدلال **المسألة الثالثة** احتج الجبائي
بقوله لعلكم تعقلون فقال كلمة لعل يجب حملها على الكلام والتقدير انا انزلناه قرانا عربيا لتعقلوا معانيه
في امر الدين اذ لا يجوز ان يراد بلعلكم تعقلون الشك لانه على الله تعالى محال فثبت ان المراد انه انزله لارادة
ان يعرفوا دلائله وذلك يدل على انه تعالى اراد من كل العباد ان يعقلوا توحيده وامر دينه من عرف منهم ومن لم يعرف
بخلاف قول المجبرة والجواب ان الامر على ما ذكرتم الا انه يدل على انه تعالى انزل هذه السورة واراد منهم معرفة
كيفية هذه القصة لكن لم قلتم انها تدل على انه تعالى اراد من الكل الايمان والعمل الصالح قوله
تعالى **نحن نقص عليك احسن القصص** وفيه مسألتان **المسألة الاولى** روي
عن سعيد بن جبير انه تعالى لما انزل القران على الرسول صلى الله عليه وسلم فكان يتلوه على قومه فقالوا يا رسول الله لو
قصصت علينا فنزلت هذه السورة فتلاها عليهم فقالوا لو حدثتنا فنزل الله نزل احسن الحديث كتابا فقالوا لو ذكرتنا
فنزل الم يأن للذين امنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله **المسألة الثانية** القصص اتباع الخبر بعضه

بعضا

بعضا واصله في اللغة المتابعة قال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وقال فارتدا على اثارهما
قصصا اي اتباعا وانما سميت الحكاية قصصا لان الذي يقص الحديث يذكر تلك القصة شيئا فشيئا
كما يقال تلا القران اذا قراه لانه يتلو اي يتبع ما حفظ منه اية بعد اية والقصص في هذه الاية يحتمل
ان يكون مصدرا بمعنى الاقتصاص يقال قص الحديث يقصه قصصا اذا طرده وساقه كما يقول تلاه يتلوه
تلاوة ويجوز ان يكون من باب تسمية المفعول بالمصدر كقولك هذا قدرة الله اي مقدوره وهذا الكتاب
علم فلان اي معلومه وهذا رجاؤنا اي مرجونا فان حملناه على المصدر كان المعنى نقص عليك احسن
الاقتصاص وعلى هذا التقدير فالحسن يعود الى حسن البيان لا الى القصة والمراد بهذا الحسن كون هذه
الالفاظ فصيحة بالغة في الفصاحة الى حد الاعجاز الا ترى ان هذه القصة مذكورة في كتب التواريخ
مع ان شيئا منها لا يشابه هذه السورة في الفصاحة والبلاغة وان حملناه على المفعول كان معنى كونه
احسن القصص لما فيه من العبر والنكت والحكم والعجائب التي ليست في غيرها فان احد الفوائد التي في هذه
القصة انه لا دافع لقضاء الله ولا مانع من قدر الله وانه تعالى اذا قضى للانسان بخير ومكرمة فلو ان
اهل العالم اجتمعوا عليه لم يقدروا على دفعه **والفائدة الثانية** دلالتها على
ان الحسد سبب للخذلان والنقصان والفائدة الثالثة ان الصبر مفتاح الفرج كما في حق يعقوب
فانه لما صبر فاز بمقصوده وكذلك في حق يوسف عليه السلام واما قوله بما اوحينا اليك هذا القران فالمعنى
بوحينا اليك هذا القران والتقدير انا جعلنا ما مع الفعل بمنزلة المصدر ثم قال وان كنت من قبله
لمن الغافلين والتقدير وان كنت من قبل ان نوحي اليك لمن الغافلين عن قصة يوسف واخوته
لانه عليه السلام انما علم ذلك بالوحي ومنهم من قال المراد انه كان من الغافلين عن الدين والشريعة قبل ذلك كما
قال تعالى اذ قال يوسف لابيه يا ابت اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين و
فيه مسائل **المسألة الاولى** تقدير الاية اذكر اذ قال يوسف قال صاحب الكشاف
الصحيح انه اسم عبراني لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن سبب اخر سوى التعريف وقرا بعضهم يوسف
بكسر السين ويوسف بفتحها وروي في يونس هذه اللغات الثلث وعن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قيل
من الكريم فقولوا الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم **المسألة الثانية**
قرا ابن عامر يا ابت بفتح التاء في جميع القران والباقون بكسر التاء اما الفتح فوجهه انه كان في الاصل يا ابتاه
على سبيل الندبة فحذفت الالف والهاء واما الكسر فاصله يا ابي فحذفت الياء واكتفي بالكسرة فيها ثم ادخلوا هاء
الوقف فقال يا ابه ثم كثر استعماله حتى صار كانها من نفس الكلمة فادخلوا عليها الاضافة وهذا قول
ثعلب وابن الانباري واعلم ان النحويين طولوا في هذه المسألة ومن اراد كلامهم فليطالع كتبهم **المسألة
الثالثة** ان يوسف عليه السلام راى في المنام ان احد عشر كوكبا والشمس والقمر سجدت له وكان له احد
عشر من الاخوة ففسر الكواكب بالاخوة والشمس والقمر بالاب والام والسجود بتواضعهم له ودخولهم تحت امره
وانما حملنا قوله اني رايت احد عشر كوكبا على الرؤيا لوجهين الاول ان الكواكب لا تسجد في الحقيقة فوجب حمل
هذا الكلام على الرؤيا والثاني قول يعقوب عليه السلام لا تقصص رؤياك على اخوتك وفي الاية سؤالات
السؤال الاول قوله رايتهم وقوله ساجدين لا يليق الا بالعقلاء والكواكب جمادات فكيف جاز اللفظ
المخصوصة بالعقلاء في حق الجمادات قلنا ان جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون ان الكواكب احياء ناطقة
احتجوا بهذه الاية وكذلك احتجوا بقوله تعالى كل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء
وقال الواحدي انه تعالى لما وصفها بالسجود صارت كانها تعقل فاخبر عنها كما اخبر عمن يعقل كما قال في صفة
الاصنام وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وكما في قوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم السؤال الثاني
قال اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ثم اعاد لفظ الرؤية وقال رايتهم لي ساجدين فما
الفائدة في هذا التكرير الجواب قال القفال رحمه الله ذكر الرؤية الاولى ليدل على انه شاهد الكواكب
والشمس والقمر والثانية ليدل على مشاهدة كونها ساجدة له وقال بعضهم انه لما قال اني رايت احد عشر كوكبا
والشمس والقمر قيل له كيف رايت فقال رايتهم لي ساجدين وقال اخرون يجوز ان يكون احدهما من الرؤية
والاخر من الرؤيا وهذا القائل لم يبين ان ايهما يحمل على الرؤية وايهما يحمل على الرؤيا فذكر قولا مجملا غير مبين
السؤال الثالث لم اخر الشمس والقمر قلنا اخرهما لتعطفهما على الكواكب لان التخصيص يدل على مزيد الشرف كما في قوله

والملائكة وجبريل وميكائيل **السؤال الرابع** المراد بالسجود نفس السجود او التواضع كما في قوله

شعر ترى الاكم فيه سجدا للحوافر

قلنا كلاهما محتمل والاصل في الكلام حمله على الحقيقة فلا مانع ان يرى في المنام ان الشمس والقمر والكواكب سجدت له السؤال الخامس متى راى يوسف عليه السلم هذه الرويا قلنا لا شك انه راها حال الصغر فاما ذلك الزمان بعينه فلا يعلم الا بالاخبار قال وهب ان يوسف راى وهو ابن سبع سنين ان احد عشر عصا طوالا كانت مركوزة في الارض كهيئة الدائرة واذا عصا صغيرة تثبت عليها حتى ابتلعتها فذكر ذلك لابيه فقال اياك ان تذكر هذا لاخوتك ثم راى وهو ابن ثنتي عشرة سنة الشمس والقمر والكواكب تسجد له فقصها على ابيه فقال لا تذكرها فيكيدوا لك كيدا وقيل كان بين رويا يوسف عليه السلم ومصير اخوته اليه اربعون سنة وقيل ثمانون سنة واعلم ان الحكما يقولون ان الرويا الرديئة يظهر تعبيرها عن قريب والرويا الجيدة انما يظهر تعبيرها بعد حين قالوا والسبب فيه ان رحمة الله تعالى تقتضي ان لا يحصل الاعلام بوصول الشر الا عند قرب وصوله حتى يكون الحزن والغم اقل واما الاعلام بالخير فانه يحصل متقدما على ظهوره بزمان طويل حتى يكون البهجة الحاصلة بسبب توقع حصول ذلك الخير اكثر واتم السؤال السادس قال بعضهم المراد من الشمس والقمر ابوه وخالته لما السبب فيه قالوا انما قالوا ذلك من حيث ورد في الخبر ان والدته توفيت وما حلت عليه حال ما كان بمصر قالوا ولو ان المراد من الشمس والقمر ابوه وامه لما ماتت لان رويا الانبياء عليهم السلم لابد وان يكون وحيا وهذه الحجة غير قوية لان يوسف ما كان في ذلك الوقت من الانبياء **السؤال السابع** وما تلك الكواكب قلنا روى صاحب الكشاف ان يهوديا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اخبرني عن النجوم التي راهن يوسف فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل جبريل عليه السلم فاخبره بذلك فقال عليه السلم لليهودي ان اخبرتك هل تسلم قال نعم قال جربان والطارق والذيال وقابس وعمودان والفليق والمصبح والضروح والفرغ ووثاب وذو الكتفين راها يوسف والشمس والقمر نزلت من السماء وسجدت له فقال اليهودي اي والله انها لاسماؤها واعلم ان ثبة من هذه الاسماء غير مذكورة في الكتب المصنفة في صور الكواكب والله اعلم بحقايق الحال

قوله تعالى قال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ان الشيطان للانسان عدو مبين

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرا حفص يا بني بفتح الياء والباقون بالكسر **المسئلة الثانية** ان يعقوب عليه السلم كان شديد الحب ليوسف ولاخيه فحسده اخوته لهذا السبب وظهر ذلك المعنى ليعقوب عليه السلم بالامارات الكثيرة فلما ذكر يوسف هذه الرويا وكان تاويلها ان اخوته وابويه يخضعون له فقال لا تخبرهم برؤياك فانهم يعرفون تاويلها فيكيدوا لك كيدا **المسئلة الثالثة** قال الواحدي الرويا مصدر كالبشرى والسقيا والشورى الا انه لما صار اسما لهذا المتخيل في المنام جرى مجرى الاسماء قال صاحب الكشاف الرويا بمعنى الرؤية الا انها مختصة بما كان منها في المنام دون اليقظة فلا جرم فرق بينهما بحرفي التانيث كما قيل القربة والقربى وقرئ روياك بقلب الهمزة واوا وسمع الكسائي رياك ورياك بالادغام وضم الراء وكسرها وهي ضعيفة ثم قال تعالى فيكيدوا وهو منصوب باضمار ان والمعنى ان قصصتها عليهم كادوك فان قيل لم لم يقل فيكيدوك كما قال فكيدوني قلنا هذه اللام تاكيد للصلة كقوله للرويا تعبرون وكقوله نصحت لك ونصحتك وشكرتك وشكرت لك وقيل هي من صلة الكيد على معنى فيكيدوا كيدا لك قال اهل التحقيق وهذا يدل على انه قد كان لهم علم بتعبير الرويا والا لم يعلموا من هذه الرويا ما يوجب حقدا وغضبا ثم قال ان الشيطان للانسان عدو مبين والسبب في هذا الكلام انهم لو اقدموا على الكيد لكان ذلك مضافا الى الشيطان ونظيره قول موسى عليه السلم هذا من عمل الشيطان ثم ان يعقوب عليه السلم وصل بهذا النصيحة تعبير تلك الرويا العظيمة الدالة على شرف وكبرياء شان كذلك يجتبيك ربك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال اخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه وثانيها قوله ويعلمك من تاويل الاحاديث وفيه وجوه الاول المراد منه تعبير الرويا سماه تاويلا لانه يؤول امره الى ما راه في المنام يعني تاويل احاديث الناس فيما يرونه في منامهم قالوا انه عليه السلم كان في علم التعبير غاية والثاني تاويل الاحاديث في كتب الله تعالى والاخبار المروية عن الانبياء المتقدمين كان الواحد من علماء زماننا يشتغل بتفسير القران وتاويله وتاويل الاحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث الاحاديث جمع حديث والحديث هو الحادث وتاويلها مالها ومال الحوادث الى قدرة الله تعالى وتكوينه وحكمته فالمراد من تاويل الاحاديث كيفية الاستدلال باصناف المخلوقات الروحانية والجسمانية على قدرة الله تعالى وحكمته وجلالته وثالثها قوله ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب واعلم ان من فسر الاجتباء بالنبوة لا يمكنه ان يفسر اتمام النعمة ههنا بالنبوة

ايضا والا لزم التكرار بل يفسر اتمام النعمة بسعادات الدنيا وسعادات الاخرة اما سعادات الدنيا فالاكثار من الاولاد والخدم والاتباع والتوسع في المال والجاه والحشم واجلاله في قلوب الخلق وحسن الثناء والحمد واما سعادات الاخرة فالعلوم الكثيرة والاخلاق الفاضلة والاستغراق في معرفة الله تعالى واما من فسر الاجتباء لا بالنبوة بل بالدرجات العالية فههنا يفسر اتمام النعمة بالنبوة ويتاكد هذا بامور الاول ان اتمام النعمة عبارة عما به صير النعمة تامة كاملة خالية عن جهات النقصان وما ذاك في حق البشر الا النبوة فان جميع مناصب الخلق دون منصب الرسالة ناقص بالنسبة الى كمال النبوة فالكمال المطلق والتمام المطلق في حق البشر ليس الا النبوة الثاني قوله كما اتمها على ابويك من قبل ابرهيم واسحق ومعلوم ان النعمة التامة التي بها حصل امتياز ابرهيم واسحق عن ساير الناس ليس الا بالنبوة فوجب ان يكون المراد باتمام النعمة هو النبوة واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبيا وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لال يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لال يعقوب ترك العمل به في حق من عدا ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده وايضا ان يوسف عليه السلم قال اني رايت احد عشر كوكبا كان تاويله احد عشر نفسا لهم فضل وكمال ويستضئ بعلمهم ودينهم اهل الارض لانه لا شيء اضوء من الكواكب وبها يهتدى وذلك يقتضي ان يكون جملة اولاد يعقوب انبيا ورسلا فان قيل كيف يجوز ان يكونوا انبياء وقد اقدموا على ما اقدموا عليه في حق يوسف قلنا ذاك وقع قبل النبوة وعندنا العصمة انما تعتبر في وقت النبوة لا قبلها القول الثاني ان المراد من قوله ويتم نعمته عليك خلاصه من المحن ويكون وجه التشبيه في ذلك بابرهيم واسحق هو انعام الله على ابرهيم بانجائه من النار وعلى ابنه اسحق بتخليصه من الذبح والقول الثالث ان اتمام النعمة هو وصول نعمة الدنيا بنعمة الاخرة بان جعلهم في الدنيا انبياء وملوكا ونقلهم عنها الى الدرجات العلى في الجنة واعلم ان القول الصحيح هو الاول لان النعمة التامة في حق البشر ليس الا النبوة وكل ما سواها فهي ناقصة بالنسبة اليها ثم انه عليه السلم لما وعده بهذه الدرجات الثلثة ختم الكلام بقوله ان ربك عليم حكيم وقوله عليم اشارة الى قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله حكيم اشارة الى انه مقدس عن السفه والعبث لا يضع النبوة الا في نفس قدسية وجوهرة مشرقة علوية فان قيل هذه البشارات التي ذكرها يعقوب عليه السلم هل كان قاطعا بصحتها ام لا فان كان قاطعا بصحتها فكيف حزن على يوسف وكيف جاز ان يشتبه عليه ان الذئب اكله وكيف خاف عليه من اخوته ان يهلكوه وكيف قال لاخوته واخاف ان ياكله الذئب وانتم عنه غافلون مع علمه بان الله تعالى سيجتبيه ويبعثه رسولا واما ان قلنا انه عليه السلم ما كان عالما بصحة هذه الاحوال فكيف قطع بها وكيف حكم بوقوعها حكما جازما من غير تردد قلنا لا يبعد ان يكون قوله وكذلك يجتبيك ربك مشروطا بان لا يكيدوه لان ذكر ذلك قد تقدم وايضا فيبعد ان يقال انه عليه السلم كان قاطعا بان يوسف سيصل الى هذه المناصب الا انه لا يمتنع ان يقع في المضايق الشديدة ثم يتخلص منها ويصل الى هذه المناصب فكان خوفه لهذا السبب ويكون معنى قوله واخاف ان ياكله الذئب الزجر عن التهاون في حفظه وان كان يعلم ان الذئب لا يصل اليه

قوله تعالى لقد كان في يوسف واخوته ايات للسائلين

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** ذكر صاحب الكشاف اسامي اخوة يوسف وهم يهودا • روبيل • شمعون لاوي • ربالون • يشجر • دينة • دان • نفتالي • جاد • اشر • ثم قال السبعة الاولى من ليا بنت خالة يعقوب • والاربعة الاخرون من سريتين زلفة • وبلهة • فلما توفيت ليا تزوج يعقوب عليه السلم اختها راحيل فولدت له بنيامين ويوسف **المسئلة الثانية** ايات للسائلين قرا ابن كثير اية بغير الف جعله على شان يوسف والباقون ايات على الجمع لان امور يوسف كانت كثيرة وكل واحد منها اية بنفسه **المسئلة الثالثة** ذكروا في تفسير قوله تعالى ايات للسائلين وجوها الاول قال ابن عباس دخل حبر من اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم فسمع منه قراءة سورة يوسف فعاد الى اليهود فعلمهم انه سمعه كما في التورية فانطلق نفر منهم فسمعوا كما سمع فقالوا له من علمك هذه القصة فقال الله علمني فنزل لقد كان في يوسف واخوته ايات للسائلين وهذا الوجه عندي بعيد لان المفهوم من الاية ان في واقعة يوسف عليه السلم ايات للسائلين وعلى هذا الوجه الذي نقلناه ما كانت الايات في قصة يوسف بل كانت الايات في اخبار محمد عليه السلم عنها من غير سبق تعلم ولا مطالعة وبين الكلامين فرق ظاهر الثاني ان اهل مكة اكثرهم كانوا اقارب الرسول صلى الله عليه وسلم وكانوا ينكرون نبوته ويظهرون العداوة الشديدة معه بسبب الحسد فذكر الله تعالى هذه القصة وبين ان اخوة يوسف بالغوا في ايذائه لاجل الحسد وبالاخرة فان الله نصره وقواه وجعلهم تحت يده ورايته ومثل هذه الواقعة اذا سمعها العاقل كانت زاجرة له عن الاقدام على الحسد والثالث ان يعقوب لما عبر رويا يوسف عليه السلم وقع ذلك التعبير ودخل في الوجود بعد ثمانين سنة فكذلك فان الله تعالى لما وعد محمدا بالنصر

والظفر على الاعداء فاذا تاخر ذلك الموعود مدة من الزمان لم يدل ذلك على كون محمد كاذبا فيه فذكر هذه القصة نافع من هذا الوجه ٥ الرابع ان اخوة يوسف بالغوا في ابطال امره ولكن الله تعالى لما وعده بالنصر والظفر كان الامر كما قدره الله تعالى لا كما سعى فيه الاعداء فكذلك واقعة محمد عليه السلم فان الله تعالى لما ضمن له اعلاء الدرجة لم يضره سعي الكفار في ابطال امره واما قوله للسائلين فاعلم ان هذه القصة فيها آيات كثيرة لمن سال عنها ولمن لم يسال عنها وهو كقوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين وقرئ آية للسائلين قوله تعالى اذ قالوا ليوسف اللام لام الابتداء وفيها تاكيد وتحقيق لمضمون الجملة ارادوا ان زيادة محبته لهما امر ثابت لا شبهة فيه واخوه وهو بنيامين وانما قالوا اخوه وهم جميعا اخوة لان امهما كانت واحدة والعصبة والعصابة العشرة فصاعدا قيل الى الاربعين سموا بذلك لانهم جماعة تعصب بهم الامور ونقل عن علي انه قرا ونحن عصبة بالنصب قيل معناه ونحن نجتمع عصبة **المسئلة الثانية** المراد منه السبب الذي لاجله قصدوا ايذاء يوسف وذلك ان يعقوب عليه السلم كان يفضل يوسف واخاه على ساير اولاده في الحب فتاذوا منه لوجوه احدها انهم كانوا اكبر سنا منهما وثانيها انهم كانوا اكثر قوة واكثر قياما بمصالح الاب منهما وثالثها انهم القائمون بدفع المفاسد والآفات والمشتغلون بتحصيل المنافع والخيرات اذا ثبت ما ذكرناه من كونهم متقدمين على يوسف واخيه في هذه الفضايل ثم انه عليه السلم كان يفضل يوسف واخاه عليهم لا جرم قالوا ان ابانا لفي ضلال مبين يعني هذا حيف ظاهر وضلال بين وههنا سوالات الاول ان من الامور المعلومة ان تفضيل بعض الاولاد على بعض يورث الحقد والحسد ويورث الآفات فلما كان يعقوب عليه السلم عالما بذلك فلم اقدم على هذا التفضيل وايضا الاسن والاعلم والانفع اصح فلم قلب هذه القضية والجواب انه عليه السلم ما فضلهما على ساير اولاده الا في المحبة والمحبة ليست في وسع البشر وكان معذورا فيه ولا يلحقه بسبب ذلك لوم السوال الثاني ان اولاد يعقوب ان كانوا قد آمنوا بكونه رسولا حقا من عند الله فكيف اعترضوا وكيف زيفوا طريقته وطعنوا في فعله وان كانوا مكذبين لنبوته فهذا يوجب كفرهم والجواب انهم كانوا مؤمنين بنبوة ابيهم مقرين بكونه رسولا حقا من عند الله الا انهم لعلهم جوزوا من الانبياء عليهم السلام ان يفعلوا افعالا مخصوصة بمجرد الاجتهاد ثم ان اجتهادهم ادى الى تخطئة ابيهم في ذلك الاجتهاد وذلك لانهم كانوا يقولون هما صبيان ما بلغا العقل الكامل ونحن متقدمون عليهما في السن والعقل والكفاية والمنفعة وكثرة الخدمة والقيام بالمهمات واصراره على تقديم يوسف علينا يخالف هذا الدليل واما يعقوب عليه السلم فلعله كان يقول زيادة المحبة ليست في الوسع والطاقة فليس لله تعالى علي فيه تكليف واما تخصيصهما بمزيد البر فيحتمل انه كان لوجوه احدها ان امهما ماتت وثانيها انه كان يرى فيه من آثار الرشد والنجابة ما لم يجد في ساير الاولاد وثالثها لعله عليه السلم وان كان صغيرا الا انه كان يخدم اباه بانواع من الخدمة اعلا واشرف مما كان يصدر من ساير الاولاد والحاصل ان هذه المسئلة كانت اجتهادية وكانت مخلوطة بميل النفس وموجبات الفطرة فلا يلزم من وقوع الاختلاف فيها طعن احد الخصمين في دين الآخر او في عرضه السوال الثالث انهم نسبوا اباهم الى الضلال المبين وذلك مبالغة في الذم والطعن ومن بالغ في الطعن في الرسول كفر لا سيما اذا كان الطاعن ولدا فان حق الابوة يوجب مزيد التعظيم والجواب المراد منه الضلال عن رعاية مصالح الدنيا والبعد عن طريق الرشد والصواب السوال الرابع ان قولهم ليوسف احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكباير لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ والقائه في ذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة والجواب الامر كذلك الا ان المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب

قوله تعالى اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين

واعلم انه تعالى لما قوي الحسد وبلغ النهاية قالوا لا بد من تبعيد يوسف عن ابيه وذلك لا يحصل الا باحد طريقين القتل او التغريب الى ارض يحصل اليأس من اجتماعه مع ابيه ولا وجه في الشر يبلغه الحاسد اعظم من ذلك ثم ذكروا العلة فيه وهي قوله يخل لكم وجه ابيكم والمعنى ان يوسف شغله عنا وصرف وجهه الينا فاذا فقده اقبل علينا بالميل والمحبة وتكونوا من بعده قوما صالحين وفيه وجوه الاول انهم علموا ان ذلك الذي عزموا عليه من الكباير فقالوا اذا فعلنا ذلك تبنا الى الله تعالى ونصير من القوم الصالحين والثاني انه ليس المقصود ههنا صلاح الدين بل المعنى انه يصلح شانكم عند ابيكم ويصير ابوكم محبا لكم مشتغلا بشانكم الثالث المراد انكم بسبب هذه الوحشة صرتم مشوشين لا تتفرغون لاصلاح مهم فاذا زالت هذه الوحشة تفرغتم لاصلاح مهماتكم واختلفوا في ان هذا القائل الذي امر بالقتل من كان على قولين احدهما ان بعض اخوته قال هذا

والثاني

والثاني انهم شاوروا اجنبيا فاشار عليهم بقتله ولم يقل ذلك احد من اخوته فاما من قال بالاول فقد اختلفوا فقال وهب انه شمعون وقال مقاتل روبيل فان قيل كيف يليق هذا بهم وهم انبياء قلنا منهم من اجاب عنه بانهم كانوا في هذا الوقت مراهقين وما كانوا بالغين وهذا ضعيف لانه يبعد في مثل نبي الله يعقوب ان يبعث جماعة من الصبيان من غير ان يكون معهم انسان عاقل حصيف يمنعهم عن القبايح واعلم انهم قالوا وتكونوا من بعده قوما صالحين وهذا يدل على انهم قبل التوبة لا يكونون صالحين وذلك ينافي كونهم من الصبيان ومنهم من اجاب بان هذا من باب الصغاير وهذا ايضا بعيد لان ايذاء الاب الذي هو نبي معصوم والكذب معه والسعي في اهلاك الاخ الصغير كل ذلك من امهات الكباير بل الجواب الصحيح ان يقال انهم ما كانوا انبياء وان كانوا انبياء الا ان هذه الواقعة انما اقدموا عليها قبل النبوة ثم انه تعالى حكى ان قائلا قال لا تقتلوا يوسف قيل انه روبيل وكان ابن خالة يوسف وكان احسنهم رايا فيهم فمنعهم من القتل وقيل هو يهوذا وكان اقدمهم في الراي والفضل والسن ثم قال والقوه في غيابة الجب وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع غيابات الجب على الجمع في الحرفين هذا والذي بعده والباقون غيابة على الواحد في الحرفين اما وجه الغيابات فهو ان للجب اقطارا ونواحي فيكون فيها غيابات ومن وحد قال المقصود موضع واحد من الجب يغيب فيه يوسف والتوحيد اخص وادل على المعنى المطلوب وقرا الجحدري في غيبة الجب **المسئلة الثانية** قال اهل اللغة الغيابة كل ما غيب شيئا وستره فغيابة الجب غوره وما غاب منه عن عين الناظر واظلم من اسفله والجب البير التي ليست بمطوية سميت جبا لانها قطعت قطعا ولم يحصل فيها شيء غير القطع من طي او ما اشبهه وانما ذكرت الغيابة مع الجب دلالة على ان المشير اشار بطرحه في موضع مظلم من الجب لا يلحقه نظر الناظرين فافاد ذكر الغيابة هذا المعنى اذ كان يحتمل ان يلقى في موضع من الجب لا يحول بينه وبين الناظرين **المسئلة الثالثة** الالف واللام في الجب تقتضي المعهود السابق واختلفوا في ذلك الجب فقال قتادة هو بير بيت المقدس وقال وهب هو بارض الاردن وقال مقاتل هو على ثلاثة فراسخ من منزل يعقوب وانما عينوا ذلك الجب للعلة التي ذكروها وهي قولهم يلتقطه بعض السيارة وذلك لان تلك البير كانت معروفة قد كانوا يردون عليها كثيرا فكان يعلم انه اذا طرح فيها يكون الى السلامة اقرب لان السيارة اذا جاوزوها شاهدوا ذلك الانسان فيه واذا شاهدوه اخرجوه وذهبوا به فكان القاؤه فيها ابعد من الهلاك **المسئلة الرابعة** الالتقاط تناول الشيء من الطريق ومنه اللقطة واللقيط وقرا الحسن تلتقطه بالتاء على المعنى لان بعض السيارة ايضا سيارة والسيارة الجماعة الذين يسيرون في الطريق للسفر قال ابن عباس يريد المارة وقوله ان كنتم فاعلين فيه اشارة الى ان الاولى ان لا تفعلوا شيئا من ذلك واما ان كان ولا بد فاقتصروا على هذا القدر ونظيره قوله وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به يعني الاولى ان لا تفعلوا ذلك

قوله تعالى قالوا يا ابانا ما لك لا تامنا على يوسف وانا له لناصحون

اعلم ان هذا الكلام يدل على ان يعقوب عليه السلم كان يخافهم على يوسف ولولا ذلك والا لما قالوا هذا القول واعلم انهم لما احكموا العزم ذكروا هذا الكلام واظهروا عند ابيهم انهم في غاية المحبة ليوسف وفي غاية الشفقة عليه وكانت عادتهم ان يغيبوا عنه مدة الى الرعي فسالوه ان يرسله معهم وقد كان عليه السلم يحب تطييب قلب يوسف فاغتر بقولهم وارسله معهم وفي الآية مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف لا تامنا باظهار النون وبالادغام باشمام وبغير اشمام والمعنى لم تخافنا عليه ونحن نحبه ونريد الخير له **المسئلة الثانية** في يرتع ويلعب خمس قراءات الاولى قرا ابن كثير بالنون وكسر العين نرتع من الارتعاء ونلعب بالنون والارتعاء افتعال من رعيت يقال رعت الماشية الكلا ترعاه رعيا اذا اكلته وقوله نرتع الارتعاء للابل والمواشي وقد اضافوه الى انفسهم لان المعنى نرتع ابلنا ثم نسبوه الى انفسهم لانهم هم السبب في ذلك الرعي والحاصل انه اضاف الارتعاء والقيام بحفظ المال الى نفسه لانه البالغ الكامل واضاف اللعب الى يوسف لصغره **القراءة الثانية** قرا نافع كلاهما بالياء وكسر العين من يرتع اضاف الارتعاء الى يوسف بمعنى انه يباشر رعي الابل ليتدرب بذلك فمرة يرعى ومرة يلعب كفعل الصبيان **القراءة الثالثة** قرا ابو عمرو وابن عامر نرتع ونلعب بالنون وجزم العين ومثله نلعب قال ابن الاعرابي الرتع الاكل وقيل انه الخصب ونيل المراد وهذا يوصف به الانسان واما نلعب فروي انه قيل لابي عمرو كيف يقولون نلعب وهم انبياء فقال لم يكونوا يومئذ انبياء وايضا جاز ان يكون المراد من اللعب الاقدام على المباحات لاجل انشراح الصدر كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لجابر فهلا بكرا تلاعبها وتلاعبك وايضا كان لعبهم الاستباق

القراءة الرابعة **القراءة الخامسة**

والغرض منه المحاربة والمقاتلة مع الكفار والدليل قولهم انا ذهبنا نستبق وانما سموه لعبا لانه في صورته قراها اهل الكوفة كلاهما بالياء وسكون العين ومعناه اسناد الرتع واللعب الى يوسف عليه السلم يرتع بالياء ونلعب بالنون وهذا بعيد لانهم انما سالوا ارسال يوسف عليه السلم معهم ليتفرج هو باللعب لا ليفرحوا باللعب

قوله تعالى قال اني ليحزنني ان تذهبوا به واخاف ان ياكله الذئب وانتم عنه غافلون

واعلم انهم لما طلبوا منه ان يرسل يوسف معهم اعتذر اليهم بشيئين احدهما ان ذهابهم به ومفارقته اياه مما يحزنه لانه كان لا يصبر عنه ساعة والثاني خوفه عليه من الذئب اذا غفلوا عنه برعيهم ولعبهم او لقلة اهتمامهم به قيل انه راى في النوم ان الذئب شد على يوسف فكان يحذره فمن هذا ذكر ذلك فكانه لقنهم العلة وفي امثالهم البلاء موكل بالمنطق وقيل الذئاب كانت كثيرة في اراضيهم وقرئ الذئب بالهمزة على الاصل وبالتخفيف وقيل اشتقاقه من تذاءبت الريح اذا اتت من كل جهة فلما ذكر يعقوب هذا الكلام اجابوا بقولهم لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون وفيه سؤالات السؤال الاول ما فائدة اللام في قوله لئن اكله الذئب والجواب من وجهين الاول ان كلمة ان تفيد كون الشرط مستلزما للجزاء اي ان وقعت هذه الواقعة نحن خاسرون فهذه اللام دخلت لتاكيد هذا الاستلزام الثاني قال صاحب الكشاف هذه اللام تدل على اضمار القسم تقديره والله لئن اكله الذئب لكنا خاسرين السؤال الثاني ما فائدة الواو في قوله ونحن عصبة والجواب انها واو الحال حلفوا لئن حصل ما خافه من خطفة الذئب اخاهم من بينهم مع ان حالهم انهم عشرة رجال بمثلهم تعصب الامور وتكفى الخطوب انهم اذا لقوم خاسرون السؤال الثالث ما المراد من قوله انا اذا لخاسرون الجواب فيه وجوه الاول خاسرون اي هالكون ضعفا وعجزا نظيره قوله تعالى لئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون اي لعاجزون الثاني انهم يكونون مستحقين بان يدعى عليهم بالخسار والدمار وان يقال خسرهم الله ودمرهم حين اكل الذئب اخاهم وهم حاضرون الثالث المعنى انا ان لم نقدر على حفظ اخينا فقد هلكت مواشينا وخسرناها الرابع انهم كانوا قد اتعبوا انفسهم في خدمة ابيهم واجتهدوا في القيام بمهماته وانما تحملوا تلك المتاعب ليفوزوا منه بالدعاء والثناء فقالوا لو قصرنا في هذه الخدمة فقد احبطنا تلك الاعمال وخسرنا في كل ما صدر منا من انواع الخدمة **السؤال الرابع** ان يعقوب عليه السلم اعتذر بعذرين فلم اجابوا عن احدهما دون الاخر والجواب ان حقدهم وغيظهم كان بسبب العذر الاول وهو شدة حبه له فلما سمعوا ذكر ذلك المعنى تغافلوا عنه والله اعلم

قوله تعالى فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب

اعلم انه لا بد من الاضمار في هذه الاية في موضعين الاول ان تقدير الاية قالوا لئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون فاذن له وارسله معهم ثم يتصل به قوله فلما ذهبوا به والثاني انه لا بد لقوله فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب من جواب وهو غير مذكور وتقديره فجعلوه فيها وحذف الجواب في القران كثير بشرط ان يكون المذكور دليلا عليه وهاهنا كذلك قال السدي ان يوسف عليه السلم لما برز مع اخوته اظهروا له العداوة الشديدة وجعل هذا الاخ يضربه فيستغيث بالاخر فيضربه لا يرى فيهم رحيما فضربوه حتى كادوا يقتلونه وهو يقول يا ابتاه لو تعلم ما صنع بابنك فقال يهوذا اليس قد اعطيتموني موثقا الا تقتلوه فانطلقوا به الى الجب يدلونه فيه وهو متعلق بشفة البئر فنزعوا قميصه وكان غرضهم ان يلطخوه بالدم ويعرضوه على يعقوب فقال لهم ردوا علي قميصي لا توارى به فقالوا ادع الشمس والقمر والاحد عشر كوكبا تؤنسك ثم دلوه في البئر حتى اذا بلغ نصفها القوه ليموت وكان في البئر ماء فسقط فيه واوى الى صخرة وارادوا ان يرضخوه بصخرة فقام يهوذا فمنعهم وكان يهوذا ياتيه بالطعام وروي انه عليه السلم لما القي في الجب قال يا شاهدا غير غائب ويا قريبا غير بعيد ويا غالبا غير مغلوب اجعل لي من امري فرجا ومخرجا وروي ان ابرهيم صلوات الله عليه لما القي في النار جرد عن ثيابه فجاءه جبريل بقميص من حرير الجنة والبسه اياه فدفعه ابرهيم الى اسحق واسحق الى يعقوب فجعله يعقوب في تميمة وعلقها في عنق يوسف فجاء جبريل فاخرجه والبسه اياه ثم قال تعالى واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وفيه مسائل

المسئلة الاولى في قوله واوحينا قولان احدهما ان المراد منه الوحي والنبوة والرسالة وهذا قول طائفة عظيمة من المحققين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلم هل كان في ذلك الوقت بالغا او كان صبيا قال بعضهم انه كان في ذلك الوقت بالغا وكان سنه سبع عشرة سنة وقال اخرون انه كان صغيرا الا ان الله تعالى اكمل عقله وجعله صالحا لقبول الوحي والنبوة كما في حق عيسى عليه السلم والقول الثاني ان المراد من هذا الوحي الالهام كما في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى ربك الى النحل والاول اولى لان الظاهر من الوحي ذلك

فان قيل

فان قيل كيف جعله نبيا في ذلك الوقت وليس هناك احد يبلغه الرسالة قلنا لا يمتنع ان يشرفه الله تعالى بالوحي والتنزيل ويامره بتبليغ الرسالة بعد اوقات ويكون فائدة تقديم الوحي تسكين نفسه وازالة الغم والوحشة عن قلبه

المسئلة الثانية في قوله وهم لا يشعرون قولان الاول المراد ان الله تعالى اوحى الى يوسف انك لتخبرن اخوتك بصنيعهم هذا بعد هذا اليوم وهم لا يشعرون في ذلك الوقت بانك يوسف والمقصود تقوية قلبه بانه سيحصل له الخلاص عن هذه المحنة ويصير مستوليا عليهم ويصيرون تحت قدرته وقهره روي انهم حين دخلوا عليه لطلب الحنطة عرفهم وهم له منكرون دعا بالصواع فوضعه على يده ثم نقره فطن فقال انه ليخبرني هذا الجام انه كان لكم اخ من ابيكم يقال له يوسف فطرحتموه في البئر وقلتم لابيكم اكله الذئب والثاني ان المراد انا اوحينا الى يوسف في البئر بانك تنبئ اخوتك بهذه الاعمال وهم ما كانوا يشعرون بنزول الوحي عليه والفائدة في اخفاء ذلك الوحي عنهم انهم لو عرفوه فربما ازداد حسدهم فكانوا يقصدون قتله

المسئلة الثالثة اذا حملنا قوله وهم لا يشعرون على التفسير الاول كان هذا امرا من الله تعالى ليوسف في ان يستر نفسه عن ابيه وان لا يخبره باحوال نفسه فلهذا السبب كتم اخبار نفسه عن ابيه طول تلك المدة مع علمه بوجد ابيه به خوفا من مخالفة امر الله تعالى فصبر على تجرع تلك المرارة وكان الله سبحانه قد قضى على يعقوب ان يوصل اليه تلك الغموم الشديدة والهموم العظيمة ليكثر رجوعه الى الله وينقطع تعلق فكره عن الدنيا فيصل الى درجات عالية في العبودية لا يمكن الوصول اليها الا بتحمل المحن الشديدة

قوله تعالى وجاءوا اباهم عشاء يبكون قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق

اعلم انهم لما طرحوا يوسف عليه السلم في الجب رجعوا الى ابيهم وقت العشاء باكين وقرا ابن جني عشيا بضم العين والقصر وقال عشوا من البكاء فعند ذلك فزع يعقوب عليه السلم فقال هل اصابكم في غنمكم شيء قالوا لا قال فما فعل يوسف قالوا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فاكله الذئب فبكى وصاح وقال اين القميص فطرحه على وجهه حتى تخضب وجهه من دم القميص روي ان امراة حاكمت الى شريح فبكت فقال الشعبي يا ابا امية اما تراها تبكي قال قد جاء اخوة يوسف يبكون وهم ظلمة كذبة لا ينبغي للانسان ان يقضي الا بالحق واختلفوا في معنى الاستباق قال الزجاج يسابق بعضنا بعضا في الرمي ومنه قوله عليه السلم لا سبق الا في خف او نصل او حافر يعني بالنصل الرمي واصل السبق في الرمي بالسهم وهو ان يرمي اثنان ليتبين ايهما يكون اسبق سهما وابعد غلوة ثم يوصف المتراميان بذلك فيقال استبقا وتسابقا اذا فعلا ذلك ليتبين ايهما اسبق سهما ويدل على صحة هذا التفسير ما روي في قراءة عبد الله انا ذهبنا ننتضل والقول الثاني في تفسير الاستباق ما قاله السدي ومقاتل نستبق نشتد ونعدو ليتبين ايما اسرع عدوا فان قيل كيف جاز ان يستبقوا وهم رجال بالغون وهذا من فعل الصبيان قلنا الاستباق منهم كان مثل الاستباق في الخيل وكانوا يجربون بذلك انفسهم ويدربونها على العدو ولانه كالالة لهم في محاربة العدو ومدافعة الذئب اذا اختلس الشاة وقوله فاكله الذئب قيل اكل الذئب يوسف وقيل عرضوا وارادوا اكل الذئب المتاع والوجه هو الاول قالوا وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفيه مسائل

المسئلة الاولى ليس المعنى ان يعقوب عليه السلم لا يصدق من يعلم انه صادق بل المعنى لو كنا عندك من اهل الثقة والصدق لاتهمتنا في يوسف لشدة محبتك اياه ولظننت انا قد كذبنا والحاصل انا وان كنا صادقين لكنك لا تصدقنا لانك تتهمنا وقيل المعنى انا وان كنا صادقين لا تصدقنا لانه لم يظهر عندك امارة تدل على صدقنا

المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق لان المراد من قوله وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق واذا ثبت ان الامر كذلك في اصل اللغة وجب ان يبقى في عرف الشرع كذلك وقد سبق الاستقصاء في اول سورة البقرة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب

ثم قال تعالى وجاءوا على قميصه بدم كذب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انما جاءوا بذلك القميص الملطخ بالدم ليوهموا انهم صادقين في مقالتهم قيل ذبحوا جديا ولطخوا ذلك القميص بدمه قال القاضي ولعل غرضهم في نزع قميصه عند القائه في غيابة الجب ان يفعلوا هذا توكيدا لصدقهم لانه يبعد ان يفعلوا ذلك طمعا في نفس القميص ولا بد في المعصية من ان تقترن بها الخذلان فلو خرقوه مع لطخه بالدم لكان الايهام اقوى فلما شاهد يعقوب القميص صحيحا علم كذبهم

المسئلة الثانية قوله وجاءوا على قميصه اي وجاءوا فوق قميصه كما تقول جاءوا على جمالهم **المسئلة الثالثة** قال اصحاب العربية وهم الفراء والمبرد والزجاج وابن الانباري بدم كذب اي مكذوب فيه الا انه وصف بالمصدر على تقدير ذي كذب ولكنه جعل نفسه كذبا للمبالغة قالوا والمفعول والفاعل يسميان بالمصدر كما يقال

ما أسكب اي مسكوب ودرهم ضرب الامير وثوب نسج اليمن والفاعل كقوله ان اصبح ماؤكم غورا ورجل عدل وصوم
ونساء نوح ولما سميا بالمصدر سمي المصدر ايضا بهما فقالوا العقل المعقول والجلد المجلود ومنه قوله تعالى
بايكم المفتون وقوله اذا مزقتم كل ممزق قال الشعبي قصة يوسف كلها في قميصه وذلك لانهم لما القوه في الجب نزعوا
قميصه ولطخوه بالدم وعرضوه على ابيه ولما شهد الشاهد قال ان كان قميصه قد من قبل ولما اتي بقميصه
الى يعقوب فالقي على وجهه ارتد بصيرا ثم ذكر تعالى ان اخوة يوسف لما ذكروا ذلك الكلام واحتجوا على صدقهم
بالقميص الملطخ بالدم قال يعقوب بل سولت لكم انفسكم امرا قال ابن عباس بل زينت لكم انفسكم امرا والتسويل
تقرير معنى في النفس مع الطمع في اتمامه قال الازهري كان التسويل تفعيل من سول الانسان وهو امنيته
التي يطلبها فتزين لطالبها الباطل وغيره واصله مهموز غير ان العرب استثقلوا فيه الهمز وقال صاحب الكشاف
سولت سهلت من السول وهو الاسترخاء اذا عرفت هذا فقوله بل رد لقولهم اكله الذئب كانه قال
ليس كما تقولون بل سولت لكم انفسكم امرا اي زينت لكم انفسكم امرا غير ما تصفون واختلفوا في السبب الذي
به عرف كونهم كاذبين على وجوه الاول انه عرف ذلك بانه كان يعرف الحسد الشديد في قلوبهم والثاني
انه كان عالما بانه حي لانه عليه السلم قال ليوسف وكذلك يجتبيك ربك وذلك دليل قاطع على انهم كاذبون
في ذلك القول الثالث قال سعيد بن جبير لما جاءوا على قميصه بدم كذب وما كان متخرقا قال كذبتم لو اكله السبع
لخرق قميصه وعن السدي انه قال ان يعقوب عليه السلم قال ان الذئب كان رحيما كيف اكل لحمه ولم يخرق
قميصه وقيل انه عليه السلم لما قال ذلك قال بعضهم بل قتله اللصوص فقال كيف قتلوه وتركوا قميصه
وهم الى قميصه احوج منهم الى قتله فلما اختلفت اقوالهم عرف بسبب ذلك كذبهم ثم قال يعقوب عليه السلام
فصبر جميل وفيه مسائل **المسألة الاولى** منهم من قال انه مرفوع بالابتداء وخبره محذوف
والتقدير فصبر جميل اولى من الجزع ومنهم من اضمر المبتدا قال الخليل الذي افعله صبر جميل وقال قطرب
معناه فصبري صبر جميل وقال الفراء فهو صبر جميل **المسألة الثانية** كان يعقوب عليه السلم
قد سقط حاجباه وكان يرفعهما بخرقة فقيل له ما هذا فقال طول الزمان وكثرة الاحزان فاوحى الله تعالى اليه
يا يعقوب اتشكوني فقال يا رب خطيئة اخطأتها فاغفر لي وروي عن عائشة في قصة الافك انها قالت والله
لئن حلفت لا تصدقوني ولئن اعتذرت لا تعذروني ومثلي ومثلكم كمثل يعقوب وولده والله المستعان على ما
تصفون فانزل الله في عذري ما انزل **المسألة الثالثة** عن الحسن انه سئل النبي صلى الله عليه
وسلم عن قوله فصبر جميل فقال صبر لا شكوى فيه فمن بث لم يصبر ويدل عليه من القرآن قوله انما اشكوا
بثي وحزني الى الله وقال مجاهد فصبر جميل اي من غير جزع وقال الثوري اي من الصبر ان لا تحدث
بوجعك ولا بمصيبتك ولا تزكي نفسك وههنا بحث وهو ان الصبر على قضاء الله تعالى واجب فاما الصبر على ظلم
الظالمين ومكر الماكرين فغير واجب بل الواجب ازالته لا سيما في الضرر العائد الى الغير وههنا ان اخوة يوسف
لما ظهر كذبهم وخيانتهم فلم صبر يعقوب على ذلك ولم لم يبالغ في التفتيش والبحث سعيا منه في تخليص يوسف
عن البلية والشدة ان كان في الاحياء وفي اقامة القصاص ان صح انهم قتلوه فثبت ان هذا الصبر في هذا المقام
مذموم ومما يقوي هذا السؤال انه عليه السلم كان عالما بانه حي سليم لانه قال له وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك
من تاويل الاحاديث والظاهر انه انما قال هذا الكلام من الوحي واذا كان عالما بانه حي سليم فكان من الواجب ان
يسعى في طلبه وايضا ان يعقوب عليه السلم كان رجلا عظيم القدر في نفسه وكان من بيت عظيم شريف واهل العالم
كانوا يعرفونه ويعتقدون فيه ويعظمونه فلو بالغ في الطلب والتفحص لظهر ذلك واشتهر ولزال وجه
التلبيس فما السبب في انه عليه السلم مع شدة رغبته في حضور يوسف ونهاية حبه له لم يطلبه مع ان طلبه كان من
الواجبات فثبت ان هذا الصبر مذموم عقلا وشرعا والجواب عنه ان يقال لا جواب عنه الا ان يقال
انه سبحانه وتعالى منعه من الطلب تشديدا للمحنة عليه وتغليظا للامر عليه وايضا لعله عرف بقرائن الاحوال
ان اولاده اقوياء وانهم لا يمكنونه من الطلب والتفحص وانه لو بالغ في البحث فربما اقدموا على ايذائه وقتله وايضا
لعله عليه السلم علم ان الله تعالى يصون يوسف عن البلاء والمحنة وان امره سيعظم بالآخرة ثم لم يرد هتك استار سرائر
اولاده وما رضي بالقائهم في السنة الناس وذلك لان احد الولدين اذا ظلم الآخر وقع الاب في العذاب الشديد لانه
ان لم ينتقم يحترق قلبه على الولد المظلوم وان انتقم فانه يحترق قلبه على الولد الذي ينتقم منه فلما وقع يعقوب عليه السلام
في هذه البلية راى ان الاصوب الصبر والسكوت وتفويض الامر بالكلية الى الله تعالى **المسألة الرابعة**

قوله

قوله فصبر جميل يدل على ان الصبر على قسمين قد يكون جميلا وقد يكون غير جميل فالصبر الجميل هو ان يعرف ان منزل ذلك
البلاء هو الله ثم يعلم ان الله سبحانه مالك الملك ولا اعتراض على المالك في ان يتصرف في ملكه فيصير استغراق
قلبه في هذا المقام مانعا له من اظهار الشكاية الوجه الثاني ان يعلم ان منزل هذا البلاء حكيم لا يجهل عالم لا يغفل
عليم لا ينسى رحيم لا يطغى واذا كان كذلك فكان كل ما صدر عنه حكمة وصوابا فعند ذلك يسكت ولا يعترض الوجه
الثالث انه ينكشف له ان هذا البلاء من الحق فاستغراقه في شهود نور المبلي يمنعه من الاشتغال بالشكاية عن البلاء ولذلك
قيل المحبة التامة لا تزداد بالوفاء ولا تنقص بالجفاء لانها لو ازدادت بالوفاء لكان المحبوب هو النصيب والحظ وموصل
النصيب لا يكون محبوبا بالذات بل بالعرض فهذا هو الصبر الجميل اما اذا كان الصبر لا لاجل الرضا بقضاء الحق سبحانه بل
كان لسائر الاغراض فذلك الصبر لا يكون جميلا والضابط في جميع الافعال والاقوال والاعتقادات ان كل ما كان
لطلب عبودية الله كان حسنا والا فلا وههنا يظهر صدق ما روي في الاثر استفت قلبك ولو افتاك المفتون
فليتأمل الرجل تأملا شافيا ان الذي اتى به هل الحامل والباعث عليه طلب العبودية ام لا فان اهل العالم لو افتوا بالشيء
مع انه لا يكون في نفسه كذلك لم يظهر منه نفع البتة ثم ذكر يعقوب قوله فصبر جميل قال والله المستعان على ما تصفون
والمعنى ان اقدامه على الصبر لا يكون الا بمعونة الله تعالى لان الدواعي النفسانية تدعوه الى اظهار الجزع وهي قوية والدواعي
الروحانية تدعوه الى الصبر فكانه وقعت المحاربة بين الصنفين فما لم تحصل اعانة الله لم تحصل الغلبة فقوله فصبر جميل
يجري مجرى قوله اياك نعبد وقوله والله المستعان على ما تصفون يجري مجرى قوله واياك نستعين

قوله تع وجاءت سيارة فارسلوا واردهم فادلى دلوه واعلم انه تعالى بين كيف سهل السبيل في خلاص يوسف
من تلك المحنة فقال وجاءت سيارة يعني رفقة تسير للسفر قال ابن عباس جاءت سيارة اي قوم يسيرون من مدين الى مصر فاخطأوا
الطريق فانطلقوا يهيمون على غير طريق فهبطوا على ارض فيها جب يوسف وكان الجب في قفرة بعيدة من العمران لم يكن الا للرعاة
وقيل كان ماؤه ملحا فعذب حين القي فيه يوسف فارسلوا رجلا يقال له مالك بن دعر الخزاعي ليطلب لهم الماء والوارد الذي
يرد الماء ليستقي للقوم فادلى دلوه ونقل الواحدي عن عامة اهل اللغة انه يقال ادلى دلوه اذا ارسلها في البئر ودلاها
اذا نزعها من البئر يقال ادلى يدلي ادلاء اذا ارسل ودلا يدلو دلوا اذا جذب واخرج والدلو معروف والجمع الدلاء قال
يا بشراي هذا غلام وههنا محذوف والتقدير فظهر يوسف قال المفسرون لما ادلى الوارد دلوه وكان يوسف
في ناحية من قعر البئر تعلق بالحبل فنظر الوارد اليه وراى حسنه قال يا بشراي هذا غلام وفيه مسألتان **المسألة
الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي يا بشرى من غير الف وسكون الياء والباقون يا بشراي بالالف وفتح الياء على الاضافة
المسألة الثانية في قوله يا بشراي قولان الاول انها كلمة تذكر عند البشارة ونظيره قولهم يا عجبا من كذا
وقوله يا اسفا على يوسف وعلى هذا ففي تفسير النداء وجهان الاول قال الزجاج معنى النداء في هذه الاشياء
التي لا تجيب تنبيه المخاطبين وتوكيد القصة فاذا قلت يا عجباه فكانك قلت اعجبوا الثاني قال ابو علي كانه يقول
يا ايتها البشرى هذا الوقت وقتك ولو كنت ممن يخاطب لخوطبت الآن ولامرت بالحضور واعلم ان سبب البشارة
هو انهم وجدوا غلاما في نهاية الحسن وقالوا نبيعه بثمن عظيم ويصير سببا لحصول الغنى والقول الثاني وهو الذي ذكره
السدي ان المدلي نادى صاحبه وكان اسمه بشرى فقال يا بشرى كما تقول يا زيد وعن الاعمش انه قال دعا امرأة اسمها بشرى
قال ابو علي الفارسي ان جعلنا البشرى اسما للبشارة وهو الوجه جاز ان يكون في محل الرفع مثل يا رجل لاختصاصه بالنداء
وجاز ان يكون في موضع نصب على تقدير انه جعل ذلك النداء شائعا في جنس البشرى ولم يخص كما تقول يا رجلا ويا حسرة على العباد
واما قوله تعالى واسروه بضاعة ففيه مسألتان **المسألة الاولى** الضمير في واسروه الى من يعود فيه قولان
الاول انه عائد الى الوارد واصحابه اخفوا من الرفقة انهم وجدوه في الجب وذلك انهم قالوا ان قلنا للسيارة التقطناه
شاركونا وان قلنا اشتريناه سألونا الشركة فالاصوب ان نقول ان اهل الماء جعلوه بضاعة عندنا على ان نبيعه لهم بمصر والثاني نقل
عن ابن عباس انه قال واسروه يعني اخوة يوسف اسروا شأنه والمعنى انهم اخفوا كونه اخا لهم بل قالوا انه عبد لنا ابق منا
وتابعهم عليه يوسف لانهم توعدوه بالقتل بلسان العبرانية والاول اولى لان قوله واسروه بضاعة يدل على ان المراد
انهم اسروه حال ما حكموا بانه بضاعة وذلك انما يليق بالوارد لا باخوة يوسف **المسألة الثانية** البضاعة القطعة من
المال يجعل للتجارة من بضعت الشيء اذا قطعته قال الزجاج وبضاعة منصوب على الحال كانه قال واسروه حال ما جعلوه بضاعة
ثم قال تعالى والله عليم بما يعملون والمراد منه ان يوسف لما راى الكواكب والشمس والقمر في النوم سجدت له وذكر ذلك حسده
اخوته عليه فاحتالوا في ابطال ذلك الامر عليه فاوقعوه في البلاء الشديد حتى لا يتيسر له ذلك المقصود وانه تعالى جعل وقوعه
في ذلك البلاء سببا لوصوله الى مصر ثم تأدت وقائعه الى ان صار ملك مصر وحصل ذلك الذي رآه في النوم فكان العمل الذي

عمله الاعداء في دفعه عن ذلك المطلوب صيره الله تعالى سببا لحصول ذلك المطلوب فلهذا المعنى قال والله عليم بما يعملون ثم قال
تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة اما قوله وشروه ففيه قولان الاول ان المراد من الشراء هو البيع وعلى هذا
التقدير ففي ذلك البائع قولان الاول قال ابن عباس ان اخوة يوسف لما طرحوا يوسف في الجب ورجعوا عادوا بعد
ثلاث يتعرفون خبره فلما لم يروه في الجب وراوا اثار السيارة طلبوهم فلما راوا يوسف قالوا هذا عبد لنا ابق منا فقالوا لهم
فبيعوه منا فباعوه منهم والمراد من قوله وشروه اي باعوه يقال شريت الشيء اذا بعته وانما وجب حمل هذا الشراء على البيع
لان الضمير في قوله وشروه وفي قوله وكانوا فيه من الزاهدين عائد الى شيء واحد لكن الضمير في قوله وكانوا فيه من الزاهدين
عائد الى اخوة يوسف فكذا في قوله وشروه يجب ان يكون عائدا الى الاخوة واذا كان كذلك فهم باعوه فوجب حمل هذا الشراء
على البيع والقول الثاني ان بائع يوسف هم الذين استخرجوه من البئر وقال محمد بن اسحق ربك اعلم اخوته باعوه ام
السيارة وههنا قول ثالث وهو انه يحتمل ان يقال المراد من الشراء نفس الشراء والمعنى ان القوم اشتروه وكانوا فيه من الزاهدين
لانهم علموا بقرائن الحال ان اخوة يوسف كذابون في قولهم انه عبدنا وربما عرفوا ايضا انه ولد يعقوب فكرهوا شراءه خوفا من الله
تعالى ومن ظهور تلك الواقعة الا انهم مع ذلك اشتروه بالآخرة لانهم اشتروه بثمن قليل وطمعوا في بيعه بثمن عظيم ويحتمل
ايضا ان يقال انهم اشتروه مع اظهار انفسهم كونهم فيه من الزاهدين وغرضهم ان يتوصلوا بذلك الى تقليل الثمن ويحتمل
ايضا ان يقال ان الاخوة لما قالوا انه عبد ابق صار المشتري عديم الرغبة فيه قال مجاهد كانوا يقولون استوثقوا منه لئلا يابق
ثم اعلم انه تعالى وصف ذلك الثمن بصفات ثلاث الصفة الاولى كونه بخسا قال ابن عباس يريد حراما لان ثمن الحر
حرام وقال كل بخس في كتاب الله نقصان الا هذا فانه حرام قال الواحدي وسمي الحرام بخسا لانه ناقص البركة وقال قتادة
بخس ظلم والظلم نقصان يقال ظلمه اي نقصه وقال عكرمة والشعبي قليل وقيل ناقص عن القيمة نقصانا ظاهرا وقيل كانت
الدراهم زيوفا ناقصة العيار قال الواحدي وعلى الاقوال كلها فالبخس مصدر وضع موضع الاسم والمعنى بثمن مبخوس
الصفة الثانية قوله دراهم معدودة قيل تعد عدا ولا توزن لانهم كانوا لا يزنون الا اذا بلغ اوقية وهي الاربعون
ويعدون ما دونها وقيل للقليل معدود لان الكثير يمتنع من عدها لكثرتها وعن ابن عباس كانت عشرين درهما وعن السدي
اثنين وعشرين درهما قالوا والاخوة كانوا احد عشر فكل واحد منهم اخذ درهمين الا يهوذا فانه لم ياخذ شيئا الصفة الثالثة
قوله وكانوا فيه من الزاهدين ومعنى الزهد قلة الرغبة يقال زهد فلان في كذا اذا لم يرغب فيه واصله القلة يقال
رجل زهيد اذا كان قليل الطمع وفيه وجوه الاول ان اخوة يوسف باعوه لانهم كانوا فيه من الزاهدين والثاني
ان السيارة الذين باعوه كانوا فيه من الزاهدين لانهم التقطوه والملتقط للشيء متهاون به لا يبالي باي شيء يبيعه او لانهم خافوا
ان يظهر المستحق فينتزعه من يدهم فلا جرم باعوه باوكس الاثمان والثالث ان الذين اشتروه كانوا فيه من الزاهدين وقد سبق توجيه هذه
الاقوال فيما تقدم والضمير في قوله فيه يحتمل ان يكون عائدا الى يوسف ويحتمل ان يكون عائدا الى الثمن البخس

قوله تعالى وقال الذي اشتراه من مصر لامراته اكرمي مثواه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا

فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه ثبت في الاخبار ان الذي اشتراه اما من الاخوة او من الواردين على الماء
ذهب به الى مصر وباعه هناك قيل ان الذي اشتراه قطفير او اطفير وهو العزيز الذي كان على خزائن مصر والملك يومئذ الريان بن الوليد
رجل من العماليق وقد آمن بيوسف ومات في حياة يوسف فملك بعده قابوس بن مصعب فدعاه يوسف الى الاسلام فابى واشتراه العزيز
وهو ابن سبع عشرة سنة واقام في منزله ثلاث عشرة سنة واستوزره ريان بن الوليد وهو ابن ثلاثين سنة وآتاه الله تعالى العلم والحكمة
وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وتوفي وهو ابن مائة وعشرين سنة وقيل كان الملك في ايامه فرعون موسى عاش اربعمائة سنة بدليل
قوله تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات وقيل فرعون موسى من اولاد فرعون يوسف وقيل اشتراه العزيز بعشرين دينارا
وقيل ادخلوه في السوق يعرضونه فترافعوا في ثمنه حتى بلغ ثمنه ما يساويه في الوزن من المسك والورق والحرير فابتاعه
قطفير بذلك الثمن وقالوا اسم تلك المراة زليخا وقيل راعيل واعلم ان شيئا من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن
ولم يثبت ايضا في خبر صحيح وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقف على شيء من هذه الروايات فالاليق بالعاقل ان يحترز من ذكرها
المسألة الثانية قوله تعالى اكرمي مثواه اي منزله ومقامه عندك من قولك ثويت بالمكان اذا اقمت به
ومصدره الثوي والمعنى اجعلي منزله عندك كريما حسنا مرضيا بدليل قوله انه ربي احسن مثواي قال المحققون امر
العزيز امراته باكرام مثواه دون اكرام نفسه يدل على انه كان ينظر اليه على سبيل الاجلال والتعظيم وهو كما يقال سلام الله على
المجلس العالي ولما امرها باكرام مثواه علل ذلك بان قال عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا اي يقوم باصلاح مهماتنا او نتخذه
ولدا لانه كان لا يولد له ولد وكان حصورا ثم قال تعالى وكذلك مكنا ليوسف في الارض اي كما انعمنا عليه بالسلامة
من الجب مكناه بان عطفنا عليه قلب العزيز حتى توصل بذلك الى ان صار متمكنا من الامر والنهي في ارض مصر واعلم ان الكمالات

الحقيقية

الحقيقية ليست الا القدرة والعلم وانه سبحانه لما حاول تكميل اعلاء شان يوسف ذكر هذين الوصفين اما تكميله في صفة القدرة
والمكنة فاليه الاشارة بقوله مكنا ليوسف في الارض واما تكميله في صفة العلم فاليه الاشارة بقوله ولنعلمه من تاويل
الاحاديث وقد تقدم تفسير هذه الكلمة واعلم انا ذكرنا انه عليه السلام لما القي في الجب قال تعالى واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا
وذلك يدل ظاهرا على انه تعالى اوحى اليه في ذلك الوقت وعندنا الارهاص جائز فلا يبعد ان يقال ان ذلك الوحي اليه في
ذلك الوقت لا لاجل بعثته الى الخلق بل لاجل تقوية قلبه وازالة الحزن عن صدره ولاجل ان يستانس بحضور جبريل عليه السلام
ثم انه تعالى قال ههنا ولنعلمه من تاويل الاحاديث والمراد منه ارساله الى الخلق بتبليغ التكاليف ودعوة الخلق الى الدين
الحق ويحتمل ايضا ان يقال ان ذلك الوحي الاول كان لاجل الرسالة والنبوة ويحمل قوله ولنعلمه من تاويل الاحاديث على
انه تعالى يوحي اليه بزيادات ودرجات يصير بها كل يوم اعلى حالا مما كان قبله وقال ابن مسعود اشد الناس فراسة ثلاثة
العزيز حين تفرس في يوسف فقال لامراته اكرمي مثواه عسى ان ينفعنا والمراة لما رات موسى قالت لابيها يا ابت استاجره
وابو بكر حين استخلف عمر ثم قال تعالى والله غالب على امره وفيه وجهان الاول غالب على امر نفسه لانه تعالى فعال
لما يريد ولا دافع لقضائه ولا مانع عن حكمه في ارضه وسمائه والثاني والله غالب على امر يوسف يعني ان انتظام اموره كان
الهيا وما كان بسعيه فاخوته ارادوا به كل سوء ومكروه والله اراد به الخير وكان كما اراده الله تعالى ودبر ولكن اكثر الناس لا
يعلمون ان الامر كله بيد الله واعلم ان من تامل في احوال الدنيا وعجائب احوالها عرف وتيقن ان الامر كله لله وان قضاء الله غالب

قوله تعالى ولما بلغ اشده آتيناه حكما وعلما وكذلك نجزي المحسنين

في الآية مسائل **المسألة الاولى** وجه النظم ان يقال بين الله تعالى ان اخوته لما اساءوا اليه ثم انه صبر على تلك الشدائد
والمحن مكنه الله في الارض ثم لما بلغ اشده آتاه الله الملك والحكم والعلم والمقصود بيان ان جميع ما فاز به من النعم كان كالجزاء على
صبره على تلك المحن ومن الناس من قال ان النبوة جزاء على الاعمال الحسنة ومنهم من قال ان من اجتهد وصبر على بلاء الله وشكر نعماء
الله تعالى وجد منصب الرسالة واحتجوا على صحة قولهم بانه تعالى لما ذكر صبر يوسف على تلك المحن ذكر انه اعطاه النبوة
والرسالة ثم قال وكذلك نجزي المحسنين وهذا يدل على ان كل من اتى بالطاعات الحسنة التي اتى بها يوسف فان الله تعالى يعطيه
تلك المناصب وهذا بعيد لاتفاق العلماء على ان النبوة غير مكتسبة واعلم ان من الناس من قال ان يوسف ما كان رسولا
ولا نبيا البتة وانما كان عبدا اطاع الله تعالى فاحسن الله اليه وهذا القول باطل بالاجماع وقال الحسن انه كان نبيا
من الوقت الذي قال الله في حقه واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وما كان رسولا ثم انه صار رسولا من بعد هذا الوقت اعني
قوله ولما بلغ اشده آتيناه حكما وعلما ومنهم من قال انه كان رسولا من الوقت الذي القي في غيابة الجب **المسألة
الثانية** قال ابو عبيدة تقول العرب بلغ فلان اشده اذا انتهى منتهاه في شبابه وقوته قبل ان ياخذ في النقصان
وهذا اللفظ يستعمل في الواحد والجمع يقال بلغ اشده وبلغوا اشدهم وقد ذكرنا تفسير الاشد في سورة الانعام
عند قوله حتى يبلغ اشده واما التفسير فروى ابن جريج عن مجاهد عن ابن عباس ولما بلغ اشده قال ثلاثا وثلاثين سنة
واقول هذه الرواية شديدة الانطباق على القوانين الطبية وذلك لان الاطباء قالوا ان الانسان يحدث في اول الامر
ويتزايد كل يوم شيئا فشيئا الى ان ينتهي الى غاية الكمال ثم ياخذ في التراجع والانتقاص الى ان لا يبقى منه شيء فكانت حالته شبيهة
بحال القمر فانه يظهر هلالا ضعيفا ثم لا يزال يزداد الى ان يصير بدرا تاما ثم يتراجع الى ان يصير ينتهي الى العدم والمحاق
اذا عرفت هذا فنقول مدة دور القمر ثمانية وعشرون يوما وكسر فاذا جعلت هذه الدورة اربعة اقسام كان كل قسم منها
سبعة ايام فلا جرم رتبوا احوال الابدان على الاسابيع فالانسان اذا ولد كان ضعيف الخلقة نحيف التركيب الى ان يتم له
سبع سنين ثم اذا دخل في السبعة الثانية حصل فيه آثار الفهم والذكاء والقوة ثم لا يزال في الترقي الى ان يتم له اربع عشرة سنة
فاذا دخل في السنة الخامسة عشرة دخل في الاسبوع الثالث وهناك يكمل العقل ويبلغ الى حد التكليف ويتحرك فيه الشهوة ثم لا
يزال يرتقي على هذه الحالة الى ان يتم السنة الحادية والعشرين وهناك يتم الاسبوع الثالث ويدخل في السنة الثانية والعشرين
وهذا الاسبوع آخر اسابيع النشو والنما فاذا تمت السنة الثامنة والعشرون تمت مدة النشو والنما وينتقل الانسان
منه الى زمان الوقوف وهو الزمان الذي يبلغ الانسان فيه اشده وبتمام هذا الاسبوع الخامس يحصل للانسان خمسة وثلاثون
سنة ثم ان مدة هذه المراتب مختلفة في الزيادة والنقصان فهذا الاسبوع الخامس الذي هو اسبوع الاشد والكمال يبتدأ
من السنة التاسعة والعشرين الى الثالثة والثلاثين وقد يمتد الى الخامسة والثلاثين فهذا هو الطريق المعقول في هذا الباب
والله اعلم بحقائق الاشياء **المسألة الثالثة** في تفسير الحكم والعلم وفيه اقوال الاول ان الحكم والحكمة
اصلهما حبس النفس عن هواها ومنعها مما يشينها فالمراد من الحكم الحكمة العملية والمراد من العلم الحكمة النظرية وانما
قدم الحكمة العملية ههنا على الحكمة النظرية لان اصحاب الرياضات والمجاهدات يصلون الى الحكمة العملية ثم يترقون

منتهيا

منها الى الحكمة النظرية واما اصحاب الافكار العقلية والانظار الروحانية يصلون الى الحكمة النظرية اولا ثم ينزلون منها
الى الحكمة العملية وطريق يوسف عليه السلام هو الاول لانه صبر على البلاء والمحنة ففتح الله عليه ابواب المكاشفات فلهذا
السبب قال اتيناه حكما وعلما القول الثاني الحكم هو النبوة لان النبي عليه السلام يكون حاكما على الخلق والعلم علم
الدين والقول الثالث يحتمل ان يكون المراد من الحكم صيرورة نفسه المطمئنة حاكمة على نفسه الامارة بالسوء مستعلية عليها
قاهرة لها ومتى صارت القوة الشهوانية والغضبية مقهورة ضعيفة فاضت الانوار القدسية والاضواء الالهية من عالم القدس
على جوهر النفس وتحقيق القول في هذا الباب ان جوهر النفس الناطقة خلقت قابلة للمعارف الكلية والانوار العقلية الا انه
قد ثبت عندنا بحسب البراهين العقلية وبحسب المكاشفات العلوية ان جواهر الارواح البشرية مختلفة بالماهيات فمنها
ذكية وبليدة ومنها حرة ونذلة ومنها شريفة وخسيسة ومنها عظيمة الميل الى عالم الروحانيات وعظيمة الرغبة في الجسمانيات
فهذه الاقسام كثيرة وكل واحد منها من هذه المقامات قابل للاشد والاضعف والاكمل والانقص فاذا اتفق ان كان جوهر النفس
الناطقة جوهرا مشرقا شريفا شديد الاستعداد لقبول الاضواء العقلية واللوائح الالهية فهذه النفس في حال الصغر لا يظهر
منها هذه الاثار لان النفس الناطقة انما تقوى على افعالها بواسطة استعمال الالات الجسدانية وهذه الالات في حال
الصغر تكون الرطوبات مستولية عليها فاذا كبر الانسان واستولت الحرارة الغريزية على البدن نضجت تلك الرطوبات
وقلت واعتدلت فصارت تلك الالات البدنية صالحة لان يستعملها النفس الانسانية فاذا كانت النفس في اصل
جوهرها شريفة فعند كمال الالات البدنية يكمل معارفها ويقوى انوارها ويعظم لمعان الاضواء فيها فقوله ولما
بلغ اشده اشارة الى اعتدال الالات البدنية وقوله اتيناه حكما وعلما اشارة الى استكمال النفس في قوتها
العملية والنظرية

قوله تعالى وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الابواب وقالت هيت لك

اعلم ان يوسف عليه السلام كان في غاية الجمال والحسن فلما رأته المرأة طمعت فيه
ويقال ايضا ان زوجها كان عاجزا يقال راود فلان جاريته عن نفسها وراودته هي عن نفسه اذا حاول كل واحد منهما الوطء
والجماع وغلقت الابواب والسبب ان ذلك العمل لا يؤتى به الا في الموضع المستور لا سيما اذا كان حراما ومع قيام الخوف الشديد
وقوله وغلقت الابواب اي اغلقتها قال الواحدي واصل هذا من قولهم في كل شيء نشب في شيء فلزمه قد غلق يقال
غلق في الباطل وغلق في غضبه ومنه غلق الرهن ثم يعدى بالالف فيقال اغلق الباب اذا جعله بحيث يعسر فتحه قال المفسرون
وانما قال غلقت على التكثير لانها غلقت سبعة ابواب ثم دعته الى نفسها ثم قال تعالى وقالت هيت لك وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي هيت لك اسم للفعل نحو رويد وصه ومه ومعناه هلم في قول جميع
اهل اللغة قال الاخفش هيت لك مفتوحة الهاء والتاء ويجوز ايضا كسر التاء ورفعها قال الواحدي قال
ابو الفضل المنذري افادني ابن التبريزي عن ابي زيد قال هيت لك بالعبرانية هيتالج اي تعال عربه القرآن
وقال الفراء انها لغة لاهل حوران سقطت الى مكة فتكلموا بها قال ابن الانباري وهذا وفاق بين لغة قريش
واهل حوران كما اتفقت لغة العرب والروم في القسطاس ولغة العرب والفرس في السجيل ولغة العرب والترك في الغساق
ولغة العرب والحبشة في ناشئة الليل

المسئلة الثانية قرأ نافع وابن عامر هيت لك بكسر الهاء وفتح
التاء وقرأ ابن كثير هيت لك مثل حيث وقرأ هشام بن عمار عن ابن عامر هئت بكسر الهاء وهمز الياء وضم التاء من هئت
لك والباقون هيت بفتح الهاء واسكان الياء وفتح التاء ثم انه تعالى قال ان المرأة لما ذكرت هذا الكلام قال يوسف
عليه السلام معاذ الله انه ربي احسن مثواي فقوله معاذ الله اي اعوذ بالله معاذا والضمير في قوله انه للشان والحديث
ربي احسن مثواي اي ربي وسيدي ومالكي احسن مثواي حين قال لك اكرمي مثواه فلا يليق بالعقل ان اجازيه على ذلك
الاحسان بهذه الخيانة القبيحة انه لا يفلح الظالمون الذين يجازون الاحسان بالاساءة وقيل اراد الزناة لانهم
ظالمون انفسهم ولان عملهم يقتضي وضع الشيء في غير موضعه وههنا سؤالات السؤال الاول ان يوسف
عليه السلام كان حرا وما كان عبدا لاحد فقوله انه ربي يكون كذبا وذلك ذنب وكبيرة والجواب انه عليه السلام
اجرى هذا الكلام بحسب الظاهر وعلى وفق ما كانوا يعتقدون فيه من كونه عبدا له وايضا انه رباه وانعم عليه بالوجوه
الكثيرة فعنى بكونه ربا له كونه مربيا له وهذا من باب المعاريض الحسنة فان اهل الظاهر يحملونه على كونه ربا له وهو
كان يعني به انه كان مربيا له ومنعما عليه السؤال الثاني هل يدل قول يوسف عليه السلام معاذ الله على صحة مذهبنا
في القضاء والقدر الجواب انه يدل عليه دلالة ظاهرة لان قوله عليه السلام اعوذ بالله معاذا اطلب من الله ان يعيذني
من ذلك العمل وتلك الاعاذة ليست عبارة عن اعطاء العقل والقدرة والالة وازاحة الاعذار وازالة الموانع وفعل
الالطاف لان كل ما كان في مقدور الله تعالى من هذا الباب فقد فعله فيكون ذلك اما طلبا لتحصيل الحاصل او طلبا

لتحصيل

لتحصيل الحاصل الممتنع وانه محال فعلمنا ان تلك الاعاذة التي طلبها يوسف عليه السلام من الله تعالى لا معنى لها الا ان يخلق فيه داعية
جازمة في جانب الطاعة وان يزيل عن قلبه داعية المعصية وذلك هو المطلوب والدليل على ان المراد ما ذكرناه ما نقل ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما وقع بصره على زينب قال يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وكان المراد منه تقوية داعية الطاعة وازالة
داعية المعصية فكذا ههنا وكذا قوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فالمراد من الاصبعين داعية الفعل
وداعية الترك وهاتان الداعيتان لا تحصلان الا بخلق الله والا لافتقرت الى داعية اخرى ولزم التسلسل فثبت ان قول
يوسف عليه السلام معاذ الله من ادل الدلائل على قولنا والله اعلم السؤال الثالث ذكر يوسف عليه السلام في الجواب
عن كلامها ثلاثة اشياء احدها قوله معاذ الله والثاني قوله ربي احسن مثواي والثالث قوله انه لا يفلح الظالمون
فما وجه تعلق بعض هذه الجوابات ببعض والجواب هذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لان الانقياد لامر الله
تعالى وتكاليفه اهم الاشياء لكثرة انعامه والطافه في حق العبد فقوله معاذ الله اشارة الى ان حق الله يمنع عن هذا
العمل وايضا حقوق الخلق واجبة الرعاية فلما كان هذا الرجل قد انعم في حقي يقبح مقابلة انعامه بالاساءة وايضا
صون النفس عن الضرر واجب وهذه اللذة لذة قليلة ويتبعها خزي في الدنيا وعذاب شديد في الاخرة واللذة
القليلة اذا لزمها ضرر شديد فالعقل يقتضي تركها والاحتراز عنها فقوله انه لا يفلح الظالمون اشارة اليه فثبت
ان هذه الجوابات الثلاثة مرتبة على احسن وجوه الترتيب

قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه

اعلم ان هذه الاية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها وفي هذه
الاية مسائل

المسئلة الاولى في انه عليه السلام هل صدر عنه ذنب ام لا وفي هذه المسئلة قولان الاول
ان يوسف عليه السلام هم بالفاحشة قال الواحدي في كتاب البسيط قال المفسرون الموثوق بعلمهم المرجوع الى روايتهم
هم يوسف ايضا بهذه المرأة هما صحيحا وجلس منها مجلس الرجل من المرأة فلما رأى البرهان من ربه زالت كل شهوة منه
قال ابو جعفر الباقر باسناده عن علي رضي الله عنه انه قال طمعت فيه وطمع فيها وكان طمعه فيها انه هم ان يحل التكة
وعن ابن عباس قال حل الهميان وجلس منها مجلس الخاتن وعنه ايضا انها استلقت له وقعد بين رجليها ينزع ثيابه ثم
ان الواحدي طول في كلمات عديمة الفائدة في هذا الباب وما ذكر اية يحتج بها ولا حديثا صحيحا يعول عليه في تصحيح
هذه المقالة وما امعن في الكلمات العارية عن الفائدة روي ان يوسف لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب
قال له جبريل ولا حين هممت يا يوسف فقال يوسف عند ذلك وما ابرئ نفسي ثم قال والذين اثبتوا
هذا العمل ليوسف كانوا اعرف بحقوق الانبياء وارتفاع منازلهم عند الله من الذين نفوا الهم عنه فهذا خلاصة كلامه
في هذا الباب والقول الثاني ان يوسف صلوات الله عليه كان بريئا من العمل الباطل والهم المحرم وهذا
قول المحققين من المفسرين والمتكلمين وبه نقول وعنه نذب واعلم ان الدلائل الدالة على وجوب عصمة الانبياء
عليهم السلام كثيرة استقصيناها في سورة البقرة في قصة ادم عليه السلام فلا نعيدها الا انا نزيد ههنا وجوها

فالاول ان الزنا من منكرات الكبائر والخيانة في معرض الامانة ايضا من منكرات الذنوب وايضا مقابلة
الاحسان العظيم الدائم بالاساءة الموجبة للفضيحة التامة والعار الشديد من منكرات الذنوب وايضا الصبي اذا
تربى في حجر انسان وبقي مكفي المؤنة مصون العرض من اول صباه الى زمان شبابه وكمال قوته فاقدام هذا الصبي
على ايصال اقبح انواع الاساءة الى ذلك المنعم المعظم من منكرات الاعمال اذا ثبت هذا فنقول ان هذه
المعصية التي نسبوها الى يوسف كانت موصوفة بجميع هذه الجهات الاربعة ومثل هذه المعصية لو نسبت الى افسق
خلق الله وابعدهم عن كل خير لاستنكف منه فكيف يجوز اسنادها الى الرسول المؤيد بالمعجزات القاهرة ثم انه تعالى
قال في عين هذه الواقعة كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وذلك يدل على ان ماهية السوء وماهية الفحشاء
مصروفة عنه ولا شك ان المعصية التي نسبوها اليه اعظم انواع السوء واقبح اقسام الفحشاء فكيف يليق برب
العالمين ان يشهد في عين هذه الواقعة بكونه بريئا من السوء والفحشاء مع انه كان قد اتى باعظم انواع السوء والفحشاء
وايضا فالاية تدل على قولنا من وجه اخر وذلك لانا نقول هب ان هذه الاية لا تدل على نفي هذه المعصية عنه
الا انه لا شك انها تفيد المدح العظيم والثناء البالغ ولا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عن انسان اقدامه على معصية
عظيمة ثم انه يمدحه ويثني عليه باعظم المدائح والاثنية عقيب ان حكى عنه ذلك الذنب العظيم فان مثاله ما اذا
حكى السلطان عن بعض عبيده اقبح الذنوب وافحش الاعمال ثم يذكره بالمدح العظيم والثناء البالغ عقيبه فان
ذلك يستنكر جدا فكذا ههنا الثالث ان الانبياء متى صدرت عنهم زلة او هفوة استعظموا ذلك واتبعوها
باظهار الندامة والتوبة والتواضع ولو كان يوسف اقدم ههنا على هذه الكبيرة المنكرة لكان من المحال

ان لا ينفيها بالتوبة والاستغفار ولو اتى بالتوبة لحكى الله عنه اتيانه بها كما في سائر المواضع وحيث لم يوجد
شيء من ذلك علمنا انه ما صدر عنه في هذه الواقعة ذنب ولا معصية الرابع ان كل من كان له تعلق بتلك الواقعة
فقد شهد ببراءة يوسف عليه السلام عن المعصية واعلم ان الذين لهم تعلق بهذه الواقعة يوسف وتلك المرأة
وزوجها والنسوة والشهود ورب العالمين شهد ببراءته عن الذنب وابليس ايضا اقر ببراءته عن المعصية واذا
كان الامر كذلك فحينئذ لم يبق للمسلم توقف في هذا الباب اما بيان ان يوسف عليه السلام ادعى البراءة عن الذنب
فهو قوله عليه السلام هي راودتني عن نفسي وقوله عليه السلام رب السجن احب الي مما يدعونني اليه واما
بيان ان المرأة اعترفت بذلك فلانها قالت للنسوة ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وايضا قالت الآن حصحص الحق
انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين واما بيان ان زوج المرأة اقر بذلك فهو قوله انه من كيدكن ان كيدكن
عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك [انك كنت من الخاطئين] واما الشهود فقوله تعالى وشهد شاهد من اهلها ان كان
قميصه قد من قبل الى اخر الآية واما شهادة الله تعالى بذلك فقوله كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من
عبادنا المخلصين فقد شهد الله تعالى في هذه الآية على طهارته اربع مرات اولها قوله لنصرف عنه السوء
واللام للتأكيد والمبالغة والثاني قوله والفحشاء اي كذلك لنصرف عنه الفحشاء والثالث قوله انه
من عبادنا المخلصين مع انه تعالى قال وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا
سلاما والرابع قوله المخلصين وفيه قراءتان تارة باسم الفاعل واخرى باسم المفعول فوروده باسم الفاعل
دل على كونه آتيا بالطاعات والقربات مع صفة الاخلاص ووروده باسم المفعول يدل على ان الله تعالى
استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته وعلى كلا الوجهين فانه من ادل الالفاظ على كونه منزها عما اضافوه اليه
واما بيان ان ابليس اقر بطهارته فلانه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاقر بانه
لا يمكنه اغواء المخلصين ويوسف من المخلصين لقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين فكان هذا اقرارا من
ابليس بانه ما اغواه وما اضله عن طريق الهدى وعند هذا نقول هؤلاء الجهال الذين نسبوا الى يوسف عليه السلام
هذه الفضيحة ان كانوا من اتباع دين الله فليقبلوا شهادة الله على طهارته وان كانوا من اتباع ابليس فليقبلوا شهادة
ابليس على طهارته ولعلهم يقولون كنا في اول الامر تلامذة ابليس الا انا تخرجنا وزدنا عليه في السفاهة كما
قال الخوارزمي

وكنت فتى من جند ابليس فارتقى ... بي الامر حتى صار ابليس من جندي
فلو مات قبلي كنت احسن بعده ... طرائق فسق ليس يحسنها بعدي

فثبت بهذه الدلائل ان يوسف عليه السلام بريء عما يقوله هؤلاء الجهال واذا عرفت هذا فنقول الكلام على
ظاهر هذه الآية يقع في مقامين

المقام الاول

ان نقول لا نسلم ان يوسف عليه السلام هم بها
والدليل انه تعالى قال وهم بها لولا ان رأى برهان ربه وجواب لولا هاهنا مقدم وهو كما يقال
قد كنت من الهالكين لولا ان خلصتك وطعن الزجاج في هذا الجواب من وجهين الاول ان تقديم جواب لولا
شاذ وغير موجود في الكلام الفصيح الثاني ان لولا يجاب باللام فلو كان الامر على ما ذكرتم لقال ولقد همت به
ولهم بها وذكر غير الزجاج سؤالا ثالثا وهو انه لو لم يوجد الهم لما بقي لقوله لولا ان رأى برهان ربه فائدة واعلم ان
ما ذكره الزجاج بعيد لانا نسلم ان تأخير جواب لولا حسن جائز الا ان جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب
وكيف ونقل عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فكان الامر في جواز التقديم والتأخير
مربوطا بشدة الاهتمام فاما تعيين بعض الالفاظ بالمنع فذلك مما لا يليق بالحكمة وايضا ذكر جواب لولا باللام
جائز اما ان هذا يدل على ان ذكره بغير اللام لا يجوز فانا نذكر آية اخرى تدل على فساد قول الزجاج في هذين
السؤالين وهو قوله تعالى ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها واما السؤال الثالث وهو انه لو لم
يوجد الهم لم يبق لقوله لولا ان رأى برهان ربه فائدة فنقول بل فيه اعظم الفوائد وهو بيان ان ترك الهم
بها ما كان لعدم رغبته في النساء وعدم قدرته عليهن بل لاجل ان دلائل دين الله منعته عن ذلك العمل ثم نقول
ان الذي يدل على ان جواب لولا ما ذكرناه ان لولا يستدعي جوابا وهذا المذكور يصلح جوابا له
فوجب الحكم بكونه جوابا له لا يقال انا نضمر له جوابا وترك الجواب كثير في القرآن فنقول لا نزاع انه
كثير في القرآن الا ان الاصل ان لا يكون محذوفا وايضا فالجواب انما يحسن تركه وحذفه اذا حصل في
الملفوظ ما يدل عليه بعينه وههنا بتقدير ان يكون الجواب محذوفا فليس في اللفظ ما يدل على تعيين ذلك الجواب

فان

فان هاهنا انواعا من الاضمارات يحسن اضمار كل واحد منها وليس اضمار بعضها اولى من اضمار الباقي فظهر الفرق

المقام الثاني

في الكلام على هذه الآية ان نقول سلمنا ان الهم قد حصل الا انا نقول ان قوله وهم بها لا يمكن حمله على ظاهره لان تعليق الهم بذات
المرأة محال لان الهم من جنس القصد والقصد لا يتعلق بالذوات الباقية فثبت انه لا بد من اضمار فعل مخصوص يجعل متعلق ذلك
الهم وذلك الفعل غير مذكور فهم زعموا ان ذلك المضمر هو ايقاع الفاحشة بها ونحن نضمر شيئا آخر يغاير ما ذكروه وبيانه من وجوه
الاول المراد انه عليه السلام هم بدفعها عن نفسه ومنعها من ذلك القبيح لان الهم هو القصد فوجب ان يحمل في حق كل واحد
على القصد الذي يليق به فاللائق بالمرأة القصد الى تحصيل اللذة والتنعم والتمتع والقصد اللائق بالرسول المبعوث الى
الخلق القصد الى زجر العاصي عن معصيته والى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يقال هممت بفلان اي بضربه ودفعه فان قالوا
فهذا التقدير لا يبقى لقوله لولا ان رأى برهان ربه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد وبيانه من وجهين الاول انه
تعالى اعلم يوسف عليه السلام انه لو هم بدفعها لقتلته او لكانت تأمر الحاضرين بقتله فاعلمه تعالى ان الامتناع من ضربها اولى
صونا للنفس عن الهلاك والثاني انه عليه السلام لو اشتغل بدفعها عن نفسه فربما تعلقت به فكان يتمزق ثوبه من قدام
وكان في علم الله تعالى ان الشاهد يشهد بان ثوبه لو تمزق من قدام لكان يوسف هو الخائن ولو كان ثوبه متمزقا من خلف
لكانت المرأة هي الخائنة فالله تعالى اعلمه هذا المعنى فلا جرم لم يشتغل بدفعها عن نفسه بل ولى هاربا عنها حتى صارت
شهادة الشاهد حجة له على براءته عن المعصية الوجه الثاني في الجواب ان يفسر الهم بالشهوة وهذا مستعمل في اللغة
يقول القائل فيما لا يشتهيه ما يهمني هذا وفيما يشتهيه هذا اهم الاشياء الي فسمى الله تعالى شهوة يوسف هما فمعنى الآية
ولقد اشتهته واشتهاها لولا ان رأى برهان ربه لدخل ذلك العمل في الوجود الثالث ان يفسر الهم بحديث النفس وذلك
لان المرأة الفائقة في الحسن والجمال اذا تزينت وتهيأت للرجل الشاب القوي فلا بد وان يقع هناك بين الشهوة والحكمة وبين
النفس والعقل مجاذبات ومنازعات فتارة تقوى داعية الطبيعة والشهوة وتارة تقوى داعية العقل والحكمة فالهم
عبارة عن جواذب الطبيعة ورؤية البرهان عبارة عن جواذب العبودية ومثاله ان الرجل الصالح الصائم في الصيف
اذا رأى الجلاب المبرد بالثلج فان طبيعته تحمله على شربه الا ان دينه يمنعه منه فهذا لا يدل على حصول الذنب بل كلما
كانت هذه الحالة اشد كانت القوة في القيام بلوازم العبودية اكمل فقد ظهر بحمد الله صحة القول الذي ذهبنا اليه ولم يبق
في يد الواحدي الا مجرد التصلف وتعديد اسماء المفسرين ولو كان قد ذكر في تقرير ذلك القول شبهة لاجبنا عنها الا انه
ما زاد على الرواية عن بعض المفسرين واعلم ان بعض الحشوية روى عن النبي عليه السلام انه قال ما كذب ابراهيم الا ثلاث
كذبات فقلت الاولى ان لا يقبل مثل هذه الاخبار فقال على طريق الاستنكار فان لم نقبله لزمنا تكذيب الرواة فقلت له يا مسكين
ان قبلناه لزمنا الحكم بتكذيب ابراهيم عليه السلام وان رددناه لزمنا الحكم بتكذيب الرواة ولا شك ان صون ابراهيم
عن التكذيب اولى من صون طائفة من المجاهيل عن الكذب اذا عرفت هذا الاصل فنقول للواحدي ومن الذي يضمن لنا ان الذين
نقلوا هذا القول عن هؤلاء المفسرين كانوا صادقين ام كاذبين

المسئلة الثانية

في ان المراد بذلك البرهان ما
هو اما المحققون المثبتون للعصمة فقد فسروا رؤية البرهان بوجوه الاول انه حجة الله تعالى في تحريم الزنا والعلم
بما على الزاني من العقاب والثاني ان الله تعالى طهر نفوس الانبياء عن الاخلاق الذميمة بل نقول انه تعالى طهر نفوس
المتصلين بهم عنها كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد برؤية البرهان هو حصول
تلك الاخلاق وتذكير الاحوال الرادعة لهم عن الاقدام على المنكرات الثالث انه رأى مكتوبا في سقف البيت ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا الرابع انه النبوة المانعة من ارتكاب الفواحش والدليل عليه ان الانبياء بعثوا لمنع
الخلق عن القبائح فلو انهم منعوا الناس عنها ثم اقدموا على اقبح انواعها واخس اقسامها لدخلوا تحت قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وايضا ان الله عير اليهود بقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم وما يكون عيبا في حق اليهود كيف ينسب الى الرسول المؤيد بالمعجزات واما الذين نسبوا المعصية الى يوسف عليه السلام
فقد ذكروا في تفسير ذلك البرهان امورا الاول قالوا ان المرأة قامت الى صنم مكلل بالدر والياقوت في زاوية البيت فسترته
بثوب فقال يوسف ولم قالت استحيي من الهي هذا ان يراني على المعصية فقال يوسف اتستحيين من صنم لا يعقل ولا يسمع ولا استحيي
من الهي القائم على كل نفس بما كسبت فوالله لا افعل ذلك ابدا قالوا فهذا هو البرهان الثاني نقلوا عن ابن عباس انه تمثل
له يعقوب فرآه عاضا على اصابعه ويقول له اتعمل عمل الفجار وانت مكتوب في زمرة الانبياء عليهم السلام فاستحيا منه قالوا
وهو قول عكرمة ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير وقتادة والضحاك ومقاتل وابن سيرين وقال سعيد بن جبير تمثل له يعقوب
فضرب في صدره فخرجت شهوته من انامله والثالث قالوا انه سمع في الهواء قائلا يقول يا ابن يعقوب لا تكن كالطير يكون
له ريش فاذا زنا ذهب ريشه والرابع نقلوا عن ابن عباس ان يوسف لم ينزجر برؤية صورة يعقوب

[illegible]

المسئلة الثالثة

[illegible]

المسئلة الرابعة

[illegible]

قوله تعالى

واستبقا الباب وقدت قميصه من دبر والفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من اراد باهلك سوءا الا ان يسجن او عذاب اليم

[illegible] فتح الباب وخرج وان سبقت المراة تمسكت الباب [illegible]
اي من قوله واعلم ان يوسف عليه السلم سبقها الى الباب واراد الخروج والمراة تعدو خلفه فلم تصل الا الى دبر القميص
فقدته اي قطعته طولا وفي ذلك الوقت حضر زوجها وهو المراد من قوله والفيا سيدها لدى الباب اي صادفا
بعلها تقول المراة لبعلها سيدي وانما لم يقل سيدهما لان يوسف ما كان مملوكا لذلك الرجل في الحقيقة فعند ذلك خافت
المراة من التهمة فبادرت الى ان رمت يوسف بالفعل القبيح وقالت ما جزاء من اراد باهلك سوءا الا ان يسجن او عذاب اليم
والمعنى ظاهر وفي الاية لطايف فاولها ان ما يحتمل ان يكون نافية اي ليس جزاؤه الا السجن ويجوز ايضا ان يكون استفهامية
بمعنى اي شيء جزاؤه الا السجن كما تقول من في الدار الا زيد وثانيها ان حبها الشديد ليوسف حملها على رعاية دقيقتين في هذا
الموضع وذلك لانها بدأت بذكر السجن واخرت ذكر العذاب لان المحب لا يسعى في ايلام المحبوب وايضا انها لم تذكر يوسف بانه
يعامل باحد هذين الامرين بل ذكرت ذلك ذكرا كليا صونا للمحبوب عن الذكر بالشر والالم وايضا قالت الا ان يسجن والمراد ان
يسجن يوما او اقل على سبيل التخفيف فاما الحبس الدائم فانه لا يعبر عنه بهذه العبارة بل يقال يجب ان يجعل من المسجونين الا ترى
ان فرعون هكذا قال في حق موسى في قوله لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين وثالثها انها لما شاهدت من يوسف
عليه السلم انه استعصم منها مع انه كان في عنفوان شبابه العمر وكمال القوة ونهاية الشهوة عظم اعتقادها في طهارته ونزاهته
فاستحيت ان تقول ان يوسف قصدني بالسوء وما وجدت من نفسها ان ترميه بهذا الكذب على سبيل التصريح بل اكتفت بهذا
التعريض فانظر ان تلك المراة ما وجدت من نفسها ان ترميه عليه السلم بهذا الكذب وهؤلاء الحشوية يرمونه بعد قريب من اربعة
الاف سنة بهذا الذنب القبيح ورابعها ان يوسف عليه السلم اراد ان يضربها ويدفعها عن نفسه وكان ذلك بالنسبة اليها
جاريا مجرى السوء فقولها ما جزاء من اراد باهلك سوءا جار مجرى التعريض فلعلها بقلبها كانت تريد اقدامه على دفعها
ومنعها وفي ظاهر الامر كانت توهم انه قصدني بما لا ينبغي واعلم ان المراة لما ذكرت هذا الكلام ولطخت عرض يوسف عليه السلم
احتاج يوسف الى ازالة هذه التهمة فقال هي راودتني عن نفسي وان يوسف عليه السلم ما هتك سترها في اول الامر الا انه
لما خاف على النفس وعلى العرض اظهر الامر واعلم ان الامارات الكثيرة كانت دالة على ان يوسف عليه السلم هو الصادق فالاول
ان يوسف عليه السلم في ظاهر الامر كان عبدا لهم والعبد لا يمكنه ان يتسلط على مولاه الى هذا الحد والثاني انهم شاهدوا
ان يوسف عليه السلم كان يعدو عدوا شديدا ليخرج والرجل الطالب للمراة لا يخرج من الدار على هذا الوجه والثالث
انهم راوا ان المراة زينت نفسها على اكمل الوجوه واما يوسف فما كان عليه اثر من آثار تزيين النفس فكان الحاق هذه الفتنة بالمراة
اولى الرابع انهم كانوا قد شاهدوا احوال يوسف عليه السلم في المدة الطويلة فما راوا عليه حالة تناسب اقدامه على مثل
هذا الفعل المنكر وذلك ايضا مما يقوي الظن الخامس ان المراة ما نسبته الى طلب الفاحشة على سبيل التصريح بل ذكرت

كلاما مبهما مجملا واما يوسف عليه السلم فانه صرح بالامر ولو انه كان متهما لما قدر على التصريح باللفظ الصريح فان الخائن خائف
السادس قيل ان زوج المراة كان عاجزا وآثار طلب الشهوة في حق المراة كانت متكاملة فالحاق هذه الفتنة بها اولى فلما حصلت
هذه الامارات الكثيرة الدالة على ان سيد هذه الفتنة كان من المراة استحيا الزوج وتوقف وسكت لعلمه بان يوسف صادق
والمراة كاذبة ثم انه تعالى اظهر ليوسف دليلا آخر يقوي تلك الدلائل المذكورة ويدل على انه بري من الذنب وان المراة هي
المذنبة وهو قوله وشهد شاهد من اهلها وفي هذا الشاهد ثلثة اقوال الاول انه كان لها ابن عم وكان
رجلا حكيما واتفق في ذلك الوقت انه كان مع الملك يريد ان يدخل عليها فقال قد سمعنا الجلبة من وراء الباب وشق
القميص الا انا لا ندري ايكما قدام صاحبه فان كان شق القميص من قدامه فانت صادقة والرجل كاذب وان كان من خلفه
فالرجل صادق وانت كاذبة فلما نظروا الى القميص وراوا الشق من خلفه قال ابن عمها انه من كيدكن اي من عملكن
ثم قال ليوسف اعرض عن هذا واكتمه وقال لها استغفري لذنبك وهذا قول طايفة عظيمة من المفسرين
والقول الثاني وهو ايضا منقول من ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ان ذلك الشاهد كان صبيا انطقه الله في المهد
وقال ابن عباس تكلم في المهد اربعة صغار شاهد يوسف وابن الماشطة بنت فرعون وعيسى بن مريم وصاحب جريج
الراهب قال الجبائي والقول الاول اولى لوجوه الاول انه تعالى لو انطق الطفل بهذا الكلام لكان مجرد
قوله انها كاذبة كافيا وبرهانا قاطعا لانه من المعجزات القاهرة والاستدلال بتمزق القميص من قبل ومن دبر دليل
ظني ضعيف والعدول عن الحجة القاطعة حال حضورها وحصولها الى الدلالة الظنية لا تجوز والثاني انه تعالى
قال وشهد شاهد من اهلها ليكون اولى بالقبول في حق المراة لان الظاهر من حال من يكون من اقرباء المراة ومن اهلها
ان لا يقصدها بالسوء والاضرار فالمقصود بذكر كون ذلك الرجل من اهلها تقوية قول ذلك الرجل وهذه الترجيحات
انما يصار اليها عند كون الدلالة ظنية ولو كان هذا القول صادرا عن الصبي الذي في المهد لكان قوله حجة قاطعة ولا
يتفاوت الحال بين ان يكون من اهلها وبين ان لا يكون وحينئذ لا يبقى لهذا القيد اثر والثالث ان لفظ الشاهد لا يقع
في العرف الا على من تقدمت معرفته بالواقعة واحاطته بها القول الثالث ان ذلك الشاهد هو القميص قال
الواحدي الشاهد قميصه مشقوقا من دبر وهذا في غاية الضعف لان القميص لا يوصف بهذا ولا ينسب الى الاهل
واعلم ان القول الاول عليه ايضا اشكال وذلك لان العلامة المذكورة لا تدل قطعا على براءة يوسف عن المعصية لان
من المحتمل ان الرجل قصد المراة لطلب الزنا فالمراة غضبت عليه فهرب الرجل فعدت المراة خلف الرجل وجرته لقصد ان تضربه
ضربا وجيعا فعلى هذا الوجه يكون القميص متخرقا من دبر مع ان المراة تكون بريئة عن الذنب والرجل يكون مذنبا
وجوابه انا بينا ان علامات كذب المراة كانت كثيرة بالغة مبلغ اليقين فضموا اليها هذه العلامة الاخرى لا لاجل
ان يعولوا في الحكم عليها بل لاجل ان يكون ذلك جاريا مجرى المقويات والمرجحات ثم انه تعالى اخبر وقال فلما راى
قميصه وذلك يحتمل السيد الذي هو زوجها ويحتمل الشاهد فلذلك اختلفوا فيه قال انه من كيدكن اي ان قولك
ما جزاء من اراد باهلك سوءا من كيدكن ان كيدكن عظيم فان قيل انه تعالى قال خلق الانسان ضعيفا فكيف
وصف كيد المراة بالعظم وايضا فكيد الرجال قد يزيد على كيد النساء والجواب عن الاول ان خلقة
الانسان بالنسبة الى خلقة الملائكة والسموات والكواكب خلقة ضعيفة وكيد النسوان بالنسبة الى كيد البشر عظيم
ولا منافاة بين القولين وايضا فالنساء لهن في هذا الباب من المكر والحيل ما لا يكون للرجال ولان كيدهن في هذا الباب
يورث من العار ما لا يورثه كيد الرجال واعلم انه لما ظهر للقوم براءة يوسف عن ذلك الفعل المنكر حكى تعالى انه
قال يوسف اعرض عن هذا فقيل ان هذا من قول العزيز وقيل انه من قول الشاهد ومعناه اعرض عن ذكر هذه
الواقعة حتى لا ينتشر خبرها ولا يحصل العار العظيم بسببها وكما امر يوسف بكتمان هذه الواقعة امر المراة بالاستغفار
فقال واستغفري لذنبك وظاهر ذلك طلب المغفرة ويحتمل ان يكون المراد من الزوج ويكون معنى المغفرة العفو
والصفح وعلى هذا التقدير فالاقرب ان قائل هذا القول هو الشاهد ويحتمل ان يكون المراد الاستغفار من الله لان
اولئك القوم كانوا يثبتون الصانع الا انهم مع ذلك كانوا يعبدون الاوثان بدليل ان يوسف قال ارباب متفرقون
خير ام الله الواحد القهار وعلى هذا التقدير فيجوز ان يكون القائل هو الزوج وقوله انك كنت من الخاطئين نسبة لها
الى انها كانت كثيرة الخطأ فيما تقدم وهذا احد ما يدل على ان الزوج عرف في اول الامر ان الذنب للمراة لا ليوسف لانه كان يعرف
منها اقدامها على ما لا ينبغي وقال ابو بكر الاصم ان ذلك الزوج كان قليل الغيرة فاكتفى منها بالاستغفار قال
صاحب الكشاف وانما قال من الخاطئين بلفظ التذكير تغليبا للذكور على الاناث ويحتمل ان يقال المراد انك من نسل
الخاطئين فمن ذلك النسل سرى هذا العرق الخبيث فيك

قوله تعالى

وقال نسوة في المدينة امراة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال مبين في الاية مسايل

المسئلة الاولى

لم يقل وقالت نسوة لوجهين الاول ان النسوة اسم مفرد لجمع المراة وتانيثه غير حقيقي فلذلك لم يلحق فعله تا التانيث الثاني قال الواحدي تقديم الفعل يدعوا الى اسقاط علامة التانيث على قياس اسقاط علامة التثنية والجمع

المسئلة الثانية

قال الكلبي هن اربع امراة ساقي العزيز وامراة خبازه وامراة صاحب دوابه وامراة صاحب سجنه وزاد مقاتل وامراة الحاجب والاشبه ان تلك الواقعة شاعت في البلد واشتهرت وتحدث بها النسا وامراة العزيز هي هذه المراة المعلومة تراود فتاها الفتى الحدث الشاب والفتاة الجارية الشابة قد شغفها حبا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

ان الشغاف فيه وجوه الاول ان الشغاف جلدة محيطة بالقلب يقال لها غلاف القلب يقال شغفت فلانا اذا اصبت شغافه كما تقول كبدته اذا اصبت كبده فقوله شغفها حبا اي دخل الجلد حتى اصاب والثاني ان حبه احاط بقلبها مثل احاطة الشغاف بالقلب ومعنى احاطة ذلك الحب بقلبها هو ان اشتغالها بحبه صار حجابا بينها وبين كل ما سوى هذه المحبة فلا يعقل سواه ولا يخطر ببالها سواه الثالث قال الزجاج الشغاف حبة القلب وسويدا القلب والمعنى انه وصل حبه الى سويدا قلبها وبالجملة فهذا كناية عن الحب الشديد والعشق العظيم

المسئلة الثانية

قرا جماعة من الصحابة والتابعين شعفها بالعين قال ابن السكيت يقال شعفه الهوى اذا بلغ الى حد الاحتراق وشعف الهنا البعير اذا بلغ منه الالم الى حد الاحتراق وكشف ابو عبيد عن هذا المعنى فقال الشعف بالعين احراق الحب القلب مع لذة يجدها كما ان البعير اذا هني بالقطران يبلغ منه مثل ذلك ثم يستروح اليه وقال ابن الانباري الشعف رؤس الجبال ومعنى شعف بفلان اذا ارتفع حبه الى اعلا المواضع من قلبه

المسئلة الثالثة

قوله حبا نصب على التمييز ثم قال انا لنراها في ضلال مبين اي ضلال عن طريق الرشد بسبب حبها اياه كقوله ان ابانا لفي ضلال مبين ثم قال تعالى فلما سمعت بمكرهن ارسلت اليهن واعتدت لهن متكا وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى

المراد من قوله فلما سمعت بمكرهن اي قولهن وانما سمي قولهن مكرا لوجوه الاول ان النسوة انما ذكرن ذلك الكلام استدعاء لرؤية يوسف والنظر الى وجهه لانهن عرفن انهن اذا قلن ذلك عرضت يوسف عليهن ليتمهد عذرها عندهن الثاني ان امراة العزيز اسرت اليهن حبها ليوسف وطلبت منهن كتمان هذا السر فلما اظهرن السر كان ذلك غدرا ومكرا الثالث انهن وقعن في غيبتها والغيبة انما تذكر على سبيل الخفية فاشبهت المكر

المسئلة الثانية

انها لما سمعت انهن يلمنها على تلك المحبة المفرطة ارادت ابدا عذرها فاتخذت مادبة ودعت جماعة من اكابرهن واعتدت لهن متكا وفي تفسيره وجوه الاول المتكا النمرق الذي يتكا عليه الثاني المتكا هو الطعام قال القتيبي والاصل فيه ان من دعوته ليطعم عندك فقد اعددت له وسادة فسمي الطعام متكا على الاستعارة والثالث متكا اترجة وهو قول وهب وانكر ابو عبيد ذلك ولكنه محمول على انها وضعت عندهن من انواع الفواكه في ذلك المجلس والرابع متكا طعاما تحتاج الى ان يقطع بالسكين لان الطعام متى كان كذلك احتاج الانسان الى ان يتكا عليه عند القطع ثم نقول حاصل الكلام انها دعت اولئك النسوة واعدت لكل واحدة منهن مجلسا معينا واتت كل واحدة منهن سكينا اما لاجل اكل الفواكه او لاجل قطع اللحم ثم انها امرت يوسف عليه السلم بان يخرج اليهن ويعبر عليهن وانه عليه السلم ما قدر على مخالفتها خوفا منها فلما رانيه اكبرنه وقطعن ايديهن وفيها مسايل

المسئلة الاولى

في قوله اكبرنه قولان الاول اعظمنه والثاني اكبرن بمعنى حضن قال الازهري والهاء للسكت يقال اكبرت المراة اذا حاضت وحقيقته دخلت في الكبر لانها بالحيض تخرج عن حد الصغر الى حد الكبر وفيه وجه اخر وهو ان المراة اذا خافت وفزعت فربما اسقطت ولدها فحاضت فان صح تفسير الاكبار بالحيض فالسبب فيه ما ذكرناه وقوله وقطعن ايديهن كناية عن دهشتهن وحيرتهن والسبب في حسن هذه الكناية انها لما دهشت صارت بحيث لا تميز نصاب السكين من حديدها فكانت تاخذ الجانب الحاد من ذلك السكين بكفها فكان تحصل الجراحة بكفها

المسئلة الثانية

انفق الاكثرون على انهن انما اكبرنه بحسب الجمال الفائق والحسن الكامل قيل كان فضل يوسف على الناس في الحسن كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وعن النبي صلى الله عليه وسلم مررت بيوسف الليلة التي عرج بي الى السماء فقلت لجبريل من هذا فقال يوسف فقيل يا رسول الله كيف رايته قال كالقمر ليلة البدر وقيل كان يوسف اذا سار في ازقة مصر يرى تلالؤ وجهه على الجدران كما يرى نور الشمس من الماء عليها وقيل كان يشبه ادم يوم خلقه ربه هذا القول هو الذي اتفقوا عليه وعندي انه يحتمل وجها اخر وهو انهن انما اكبرنه لانهن راين عليه نور النبوة وسيماء الرسالة واثار الخضوع والاخبات وشاهدن فيه مهابة الهيبة وهيبة ملكية وهي عدم الالتفات الى المطعوم والمنكوح وعدم الاعتداد بهن وكان الجمال مقرونا بتلك الهيبة والهيبة فتعجبن من تلك الحالة فلا جرم اكبرنه وعظمنه ووقع الرعب والمهابة منه في قلوبهن وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه اولى فان قيل فاذا كان الامر كذلك فكيف ينطبق على هذا التاويل قولها

فذلكن الذي لمتنني فيه وكيف تصير هذه الحالة عذرا لها في قوة العشق وافراط المحبة قلنا قد تقرر ان الممنوع متبوع فكانها قالت لهن مع هذا الخلق العجيب وهذه السيرة الملكية الطاهرة المطهرة فحسنه يوجب الحب الشديد وسيرته الملكية توجب الياس عن الوصول اليه فلهذا السبب وقعت في المحنة والحيرة والارق والقلق وهذا الوجه في تاويل الاية احسن

المسئلة الثالثة

قرا ابو عمرو حاشا لله باثبات الالف بعد الشين وهي رواية الاصمعي عن نافع وهو الاصل لانه من المحاشاة وهي التنحية والتبعيد والباقون بحذف الالف للتخفيف وكثرة دورها على الالسن واتباعا للمصحف وحاشا كلمة تفيد معنى التنزيه والمعنى هاهنا تنزيه الله تعالى عن العجز حيث قدر على خلق جميل مثله واما قوله حاشا لله ما علمنا عليه من سوء فالتعجب من قدرته على خلق عفيف مثله

المسئلة الرابعة

قوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فيه وجهان الاول وهو المشهور ان المقصود منه اثبات الحسن العظيم له قالوا لانه تعالى ركز في الطباع ان لا حي احسن من الملك كما ركز فيها ان لا حي اقبح من الشيطان ولذلك فانه تعالى قال في صفة جهنم طلعها كانه رؤس الشياطين وذلك لما ذكرنا انه تقرر في الطباع ان اقبح الاشياء هو الشيطان فكذا هاهنا تقرر في الطباع ان احسن الاحياء هو الملك فلما ارادت النسوة المبالغة في وصف يوسف بالحسن لا جرم شبهنه بالملك والوجه الثاني وهو الاقرب عندي ان المشهور عند الجمهور ان الملايكة مطهرون عن بواعث الشهوة وجواذب الغضب ونوازع الوهم والخيال فطعامهم توحيد الله وشرابهم الثناء على الله ثم ان النسوة لما راين يوسف عليه السلم لم يلتفت اليهن البتة وراين عليه هيبة النبوة وهيبة الرسالة وسيماء الطهارة قلن انا ما راينا فيه اثرا من الشهوة ولا شيا من البشرية ولا صفة من الانسانية فهذا قد تطهر عن جميع الصفات المغروزة في البشر فهو قد ترقى عن حد الانسانية ودخل في الملكية فان قالوا فان كان المراد ما ذكرتم فكيف يتمهد عذر تلك المراة عند النسوة فالجواب قد سبق

المسئلة الخامسة

القايلون بان الملك افضل من البشر احتجوا بهذه الاية فقالوا لا شك انهن انما ذكرن هذا الكلام في معرض تعظيم يوسف عليه السلم فوجب ان يكون اخراجه من البشرية وادخاله في الملكية سببا لتعظيم شانه واعلا مرتبته وانما يكون الامر كذلك لو كان الملك اعلا حالا من البشر ثم نقول لا يخلو اما ان يكون المقصود بيان كمال حاله في الحسن الذي هو الخلق الظاهر او كمال حاله في الحسن الذي هو الخلق الباطن والاول باطل لوجهين الاول انهم وصفوه بكونه كريما وانما يكون كريما بسبب الاخلاق الباطنة لا بسبب الخلقة الظاهرة والثاني انا نعلم بالضرورة ان وجه الانسان لا يشبه وجوه الملايكة البتة اما كونه بعيدا عن الشهوة والغضب معرضا عن اللذات الجسمانية متوجها الى عبودية الله تعالى مستغرق القلب والروح فيه فهو امر مشترك فيه بين الانسان الكامل وبين الملايكة واذا ثبت هذا فقول تشبيه الانسان بالملك في الامر الذي حصلت المشابهة فيه على سبيل الحقيقة اولى من تشبيهه بالملك فيما لم تحصل المشابهة فيه البتة فثبت ان تشبيه يوسف بالملك في هذه الاية انما وقع في الخلق الباطن لا في الصورة الظاهرة وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب ان يكون الملك اعلا حالا من الانسان في هذه الفضايل فثبت ان الملك افضل من البشر

المسئلة السادسة

لغة اهل الحجاز اعمال ما عمل ليس وبها ورد قوله ما هذا بشرا ومنها قوله ما هن امهاتهم ومن قرا على لغة بني تميم قرا ما هذا بشر وهي قراة ابن مسعود وقرئ ما هذا بشري اي ما هذا بعبد مملوك لئيم ان هذا الا ملك كريم تقول هذا بشري اي حاصل بشرى بمعنى هذا مشترى وتقول هذا لك بشرى ام بكرا والقراة المعتبرة هي الاولى لموافقتها المصحف ومقابلة البشر للملك

قوله تعالى قالت فذلكن الذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم واعلم ان النسوة لما قلن لامراة العزيز قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال مبين عظم ذلك عليها فجمعتهن فلما راينه اكبرنه وقطعن ايديهن فعند ذلك ذكرت انهن باللوم احق لانهن بنظرة واحدة لحقهن اعظم مما نالها مع انه طال كونه عندها فان قيل لم قالت فذلكن مع ان يوسف كان حاضرا والجواب عنه من وجوه الاول قال ابن الانباري اشارت بصيغة ذلك الى يوسف بعد انصرافه من المجلس والثاني وهو الذي ذكره صاحب الكشاف وهو احسن ما قيل فيه ان النسوة كن يقلن انها عشقت عبدها الكنعاني فلما راينه ووقعن في تلك الدهشة قالت هذا الذي رايتموه هو ذلك العبد الكنعاني الذي لمتنني فيه يعني انكن لم تصورنه بحق صورته ولو حصلت في خيالكن صورته لتركتن هذه الملامة واعلم انها لما اظهرت عذرها عند النسوة في شدة محبتها له كشفت عن حقيقة الحال فقالت ولقد راودته عن نفسه فاستعصم واعلم ان هذا تصريح بانه عليه السلم كان بريا عن تلك التهمة وعن السدي انه قال فاستعصم بعد حل السراويل ولا ادري ما الذي يحمله على الحاق هذه الزيادة الفاسدة الباطلة بنص الكتاب ثم قالت ولين لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين والمراد ان يوسف ان لم

بواعثها على مراده بالوقوع في السجن وفي الصغار ومعلوم ان التوعد بالصغار له تأثير عظيم في حق من كان رفيع النفس جليل القدر
عظيم الخطر مثل يوسف عليه السلام وقوله وليكونا من الصاغرين كان حمزة والكسائي يقفان على وليكونا بالالف
وكذلك قوله لنسفعا

قوله تعالى قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين

اعلم ان المراة لما قالت ولئن لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين وسائر النسوة سمعن هذا التهديد والظاهر انهن
اجتمعن على يوسف وقلن له لا مصلحة لك في مخالفة امرها والا وقعت في السجن وفي الصغار فعند ذلك اجتمع في
حق يوسف انواع الوسوسة احدها ان زليخا كانت في نهاية الحسن والثاني انها كانت ذات مال وثروة
وكانت على عزم ان تبذل الكل ليوسف بتقدير ان يساعدها على مطلوبها والثالث ان النسوة اجتمعن عليه وكل
واحدة منهن كانت ترغبه وتخوفه بطريق آخر ومكر النساء في هذا الباب شديد والرابع انه عليه السلام كان خائفا
من شرها ومن اقدامها على قتله واهلاكه فاجتمع في حقه جميع جهات الترغيب في موافقتها وجميع جهات التخويف
على مخالفتها فخاف عليه السلام ان تؤثر هذه الاسباب القوية الكثيرة فيه واعلم ان القوة البشرية والطاقة
الانسانية لا تفي بحصول هذه العصمة القوية فعند هذا التجأ الى الله تعالى وقال رب السجن احب الي مما
يدعونني اليه وقرئ السجن بالفتح على المصدر وفيه سؤالات السؤال الاول السجن في نهاية المكروه
وما دعونه اليه في نهاية المطلوبية فكيف قال المشقة احب الي من اللذة والجواب ان تلك اللذة كانت
تستعقب آلاما عظيمة وهي الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة وذلك المكروه وهو احتمال السجن كان يستعقب سعادات
عظيمة وهي المدح في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة فلهذا السبب كان السجن احب اليه مما دعونه اليه
السؤال الثاني ان حبسهم له معصية كما ان الزنا معصية فكيف يجوز ان يحب السجن مع انه معصية والجواب تقدير
الكلام انه اذا كان لا بد من التزام احد الامرين اعني الزنا والسجن فهذا اقل ضررا لانه متى وجب التزام احد قسمين
كل واحد منهما شر فاخفهما اولاهما بالتحمل ثم قال والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين
اصب اليهن اي اميل اليهن يقال صبا الى اللهو يصبو صبوا اذا مال واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان الانسان لا
ينصرف عن المعصية الا اذا صرفه الله تعالى عنها قالوا لان هذه الآية تدل على انه تعالى ان لم يصرفه عن ذلك
القبيح وقع فيه وتقريره ان القدرة والداعي الى الفعل والترك ان استويا امتنع الفعل لان الفعل رجحان لاحد
الطرفين ومرجوحية للطرف الآخر وحصولهما حال استواء الطرفين جمع بين النقيضين وهو محال وان حصل الرجحان
في احد الطرفين فذلك الرجحان ليس من العبد والا ذهبت المراتب الى غير النهاية بل هو من الله فالصرف عبارة عن جعله
مرجوحا لانه متى صار مرجوحا صار ممتنع الوقوع لان الوقوع رجحان فلو وقع حال المرجوحية لحصل الرجحان حال حصول
المرجوحية وهو يقتضي حصول الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت بهذا ان انصراف العبد عن القبيح ليس الا من الله
تعالى وتوجهه الى الطاعة ليس الا من الله ويمكن تقرير هذا الكلام من وجه آخر وهو انه كان قد حصل في حق يوسف
جميع الاسباب المرغبة في تلك المعصية وهو الانتفاع بالمال والجاه والتمتع بالمطعوم والمنكوح وحصل في الاعراض
عنها جميع الاسباب المنفرة ومتى كان الامر كذلك فقد قويت الدواعي في الفعل وضعفت الدواعي في الترك
فطلب من الله تعالى ان يحدث في قلبه انواعا من الدواعي المعارضة المنافية للدواعي المعصية اذ لو لم يحصل هذا
المعارض لحصل المرجح للوقوع في المعصية خاليا عما يعارضه وذلك يوجب وقوع الفعل وهو المراد من قوله
اصب اليهن واكن من الجاهلين

قوله تعالى ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين

في الآية مسائل

المسألة الاولى اعلم ان زوج المراة قد ظهر له براءة
ساحة يوسف فلا جرم لم يتعرض له واحتالت المراة بعد ذلك بجميع الحيل حتى تحمل يوسف على موافقتها على مرادها
فلم يلتفت يوسف عليه السلام اليها فلما ايست منه احتالت في طريق آخر وقالت لزوجها ان هذا العبد العبراني فضحني
في الناس يقول لهم اني راودته عن نفسه وانا لا اقدر على اظهار عذري فاما ان تأذن لي فاخرج واعتذر واما ان تحبسه
كما حبستني فعند ذلك وقع في قلب العزيز ان الاصلح حبسه حتى يسقط عن السنة الناس ذكر هذا الحديث وحتى تقل
الفضيحة فهذا هو المراد من قوله ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين لان البدا عبارة عن تغير الرأي
عما كان عليه في الاول والمراد من الآيات براءته بقد القميص من دبر وخمش الوجه والزام الحكم اياها قوله
انه من كيدكن ان كيدكن عظيم وذكرنا انه ظهرت هناك انواع اخر من الآيات بلغت مبلغ القطع ولكن القوم سكتوا
عنها سعيا في اخفاء الفضيحة

المسألة الثانية قوله بدا لهم فعل له فاعل وفاعله في هذا الموضع

قوله ليسجننه فظاهر هذا الكلام يقتضي اسناد الفعل الى فعل آخر الا ان النحويين اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفعل
لا يجوز فاذا قلت خرج ضرب لم يفد البتة فعند هذا قالوا تقدير الكلام ثم بدا لهم سجنه الا انه اقيم هذا الفعل
مقام ذلك الاسم واقول الذوق يشهد بان جعل الفعل مخبرا عنه لا يجوز وهذا فليس لاحد ان يقول
الفعل خبر فجعل الخبر مخبرا عنه لا يجوز لانا نقول الاسم قد يكون خبرا كقولك زيد قائم اسم وخبر فعلمنا ان
كون الشيء خبرا لا ينافي كونه مخبرا عنه بل نقول في هذا الباب شكوك احدها انا اذا قلنا ضرب فعل فالمخبر عنه
بانه فعل هو ضرب فالفعل صار مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه هو هذه الصيغة وهذه الصيغة اسم منقول
فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون المخبر عنه اسما لا فعلا وذلك كاذب وباطل بل نقول المخبر عنه بانه فعل ان
كان فعلا فقد ثبت ان الفعل يصح الاخبار عنه وان كان اسما كان معناه انا اخبرنا عن الاسم بانه فعل ومعلوم
انه باطل وفي هذا الباب مباحث عميقة ذكرناها في كتب المعقولات

المسألة الثالثة

قال اهل اللغة الحين وقت من الزمان غير محدود يقع على القصير منه والطويل قال ابن عباس يريد الى انقطاع
المقالة وما شاع في المدينة من الفاحشة ثم قيل الحين هاهنا خمس سنين وقيل سبع سنين وقال
مقاتل بن سليمان حبس يوسف اثنتي عشرة سنة والصحيح ان هذه المقادير غير معلومة وانما القدر المعلوم انه بقي محبوسا
مدة طويلة لقوله تعالى وادكر بعد امة اما قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان هاهنا محذوف والتقدير
لما رأوا حبسوه وحذف ذلك لدلالة قوله ودخل معه السجن فتيان قيل هما غلامان كانا للملك الاكبر
بمصر احدهما صاحب طعامه والآخر صاحب شرابه رفع اليه ان صاحب طعامه يريد ان يسمه وظن ان الآخر
يساعده عليه فامر بحبسهما ثم في الآية سؤالات السؤال الاول كيف عرفا انه عليه السلام عالم بالتعبير
والجواب لعله عليه السلام سألهما عن حزنهما وغمهما فذكرا انا رأينا في المنام هذه الرؤيا ويحتمل انهما رأياه
وقد اظهر معرفته بالامور منها تعبير الرؤيا فعند ذلك ذكرا ذلك السؤال الثاني كيف عرف انهما عبدين
للملك والجواب لقوله فيسقي ربه خمرا اي مولاه ولقوله اذكرني عند ربك السؤال الثالث
كيف عرف ان احدهما كان صاحب شراب الملك والآخر صاحب طعامه والجواب رؤيا كل واحد منهما تناسب
حرفته لان احدهما رأى انه يعصر خمرا والآخر كان يحمل فوق رأسه خبزا السؤال الرابع كيف وقعت
رؤية المنام والجواب فيه قولان الاول ان يوسف عليه السلام لما دخل السجن قال لاهله اني اعبر الاحلام
فقال احد الفتيين هلم فلنجرب هذا العبد العبراني فتراءيا له فسألاه من غير ان يكونا رأيا شيئا قال
ابن مسعود ما رأيا شيئا انما كانا تحالما ليجربا علمه والقول الثاني قال مجاهد كانا قد رأيا حين ادخلا
السجن رؤيا فاتيا يوسف وسألاه عنه فقال الساقي ايها العالم رأيت كاني في بستان فاذا باصل حبلة
حسنة فيها ثلاثة اغصان عليها ثلاثة عناقيد من عنب فجنيتها وكان كأس الملك بيدي فعصرتها فيه وسقيت
الملك فشربه فذلك قوله اني اراني اعصر خمرا وقال صاحب الطعام اني رأيت كان فوق رأسي ثلاث
سلال فيها الخبز والوان الاطعمة واذا سباع الطير ينهشن منه فذلك قوله وقال الآخر اني اراني احمل فوق
رأسي خبزا تأكل الطير منه السؤال الخامس كيف عرف يوسف ان المراد من قوله اني اراني اعصر خمرا
رؤيا المنام والجواب لوجوه الاول انه لو لم يقصد النوم كان ذكر قوله اعصر يغنيه عن ذكر قوله
اراني والثاني دل عليه قوله نبئنا بتأويله السؤال السادس كيف يعقل عصر الخمر والجواب فيه
ثلاثة اقوال احدها ان يكون المعنى اعصر عنب خمر اي العنب الذي يكون عصيره خمرا فحذف المضاف
الثاني ان العرب تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه اذا انكشف المعنى ولم يلتبس يقولون فلان يطبخ دبسا وهو يطبخ
عصيرا والثالث قال ابو صالح اهل عمان يسمون العنب بالخمر فوقعت هذه اللفظة الى اهل مكة فنطقوا بها
قال الضحاك نزل القرآن بالسنة جميع العرب السؤال السابع ما معنى التأويل في قوله نبئنا بتأويله
الجواب تأويل الشيء ما يرجع اليه وهو الذي يؤول اليه آخر ذلك الامر السؤال الثامن ما المراد من قوله
انا نراك من المحسنين والجواب من وجوه الاول انا نراك تؤثر الاحسان وتأتي بمكارم الاخلاق وجميل
الافعال قيل انه كان يعود مرضاهم ويؤنس حزينهم فقالوا انك من المحسنين اي في حق الشركاء والاصحاب وقيل انه
كان شديد المواظبة على الطاعات من الصوم والصلاة فقالوا انك من المحسنين في امر الدين ومن كان كذلك
فانه يوثق بما يقوله في تعبير الرؤيا وفي سائر الامور وقيل المراد انا نراك من المحسنين في علم التعبير وذلك لانه
متى عبر لم يخطئ كما قال وعلمتني من تأويل الاحاديث السؤال التاسع ما حقيقة علم التعبير الجواب

القران والبرهان يدلان على صحته اما القران فهو هذه الاية واما البرهان فهو انه قد ثبت انه سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة
بحيث يمكنها الصعود الى عالم الافلاك ومطالعة اللوح المحفوظ والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير البدن ففي وقت النوم يقل هذا
التشاغل فيقوى على هذه المطالعة فاذا وقفت الروح على حالة من الاحوال تركت اثارا مخصوصة مناسبة لذلك الادراك
الروحاني الى عالم الخيال فالمعبر يستدل بتلك الاثار الخيالية على تلك الادراكات العقلية فهذا كلام مجمل وتفصيله مذكور في
العلوم العقلية والشريعة مؤكدة له عن النبي عليه السلم قال الرؤيا ثلاثة رؤيا يحدث بها الرجل نفسه ورؤيا تحدث من الشيطان
ورؤيا حق فهذا تقسيم صحيح في العلوم العقلية وقال عليه السلم رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة

قوله تعالى قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتاويله قبل ان ياتيكما في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المذكور في هذه
الاية ليس بجواب لما سالاه عنه ولابد ها هنا من بيان الوجه الذي لاجله عدل عن ذكر الجواب الى هذا الكلام والعلماء ذكروا
فيه وجوها الاول انه لما كان جواب احد السائلين انه يصلب ولا شك انه متى سمع ذلك عظم حزنه واشتد نفرته عن سماع
هذا الكلام فراى ان الصلاح ان يقدم قبل ذلك ما يؤثر معه بعلمه وكلامه حتى اذا جاء بعد ذلك خرج جوابه عن ان يكون
سببا لتهمة وعداوة والثاني لعله عليه السلم اراد ان يبين ان درجته في العلم اعلا واعظم مما اعتقدوا فيه وذلك لانهم
طلبوا منه علم التعبير ولا شك ان هذا العلم مبني على الظن والتخمين فبين لهما انه يمكنه الاخبار عن الغيوب على سبيل القطع
واليقين مع عجز كل الخلق عنه واذا كان كذلك فبان يكون فائقا على سائر الناس في علم التعبير اولى فكان المقصود من ذكر تلك المقدمة
تقرير كونه فائقا في علم التعبير واصلا فيه الى ما لا يصل اليه غيره والثالث قال السدي اراد لا ياتيكما طعام ترزقانه في النوم
حين يبين بذلك ان علمه بتاويل الرؤيا ليس بمقصور على شي دون غيره فلذلك قال الا نبأتكما بتاويله والرابع لعله عليه السلم
لما علم انهما اعتقدا فيه وقبلا قوله فاورد عليهما ما دل على كونه رسولا من عند الله فان الاشتغال باصلاح مهمات الدين اولى من الاشتغال
بمهمات الدنيا الخامس لعله عليه السلم لما علم ان ذلك الرجل سيصلب اجتهد في ان يدخله في الاسلام حتى لا يموت على الكفر ولا يستوجب
العقاب الشديد وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والسادس قوله لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتاويله
محمول على اليقظة والمعنى انه لا ياتيكما طعام الا اخبرتكما اي طعام هو واي لون هو وكم هو وكيف يكون عاقبته اي اذا اكله الانسان
فهو يفيد الصحة او السقم وفيه وجه اخر قيل كان الملك اذا اراد قتل انسان صنع له طعاما معلوما وارسله اليه فقال يوسف لا
ياتيكما طعام الا اخبرتكما ان فيه سما ام لا فهذا هو المراد من قوله الا نبأتكما بتاويله وحاصله راجع الى انه ادعى الاخبار
عن الغيب وهو يجري مجرى قول عيسى عليه السلم وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم فالوجوه الثلاثة الاول لتقرير
كونه فائقا في علم التعبير والوجوه الثلاثة الاخيرة لتقرير كونه نبيا صادقا من عند الله فان قيل فكيف يجوز حمل الاية على ادعاء المعجزة
مع انه لم يتقدم ادعاء النبوة قلنا انه وان لم يذكر ذلك لكن نعلم انه لابد وان يقال انه قد ذكره وايضا ففي قوله تعالى ذلكما
مما علمني ربي قوله واتبعت ملة آبائي ما يدل على ذلك ثم قال تعالى ذلكما مما علمني ربي اي لست اخبركما على جهة
الكهانة والنجوم وانما اخبرتكما بوحي من الله وعلم حصل بتعليم الله ثم قال اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالاخرة هم كافرون
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله يوهم انه عليه السلم كان في هذه الملة
فنقول جوابه من وجوه الاول ان الترك عبارة عن عدم التعرض للشي وليس من شرطه ان يكون قد كان خائضا فيه والثاني
وهو الاصح ان يقال انه عليه السلم كان عبدا لهم بحسب زعمهم واعتقادهم ولعله قبل ذلك ما كان يظهر التوحيد والايمان خوفا منهم
على سبيل التقية ثم انه اظهره في هذا الوقت فكان هذا جاريا مجرى ترك ملة اولئك الكفرة بحسب الظاهر **المسئلة
الثانية** تكرير لفظهم في قوله وهم بالاخرة هم كافرون لبيان اختصاصهم بالكفر ولعل انكارهم للمعاد كان اشد من
انكارهم للمبدا فلاجل مبالغتهم في انكار المعاد كرر هذا اللفظ للتاكيد واعلم ان قوله اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله
اشارة الى علم المبدا وقوله وهم بالاخرة هم كافرون اشارة الى علم المعاد ومن تامل في القران المجيد وتفكر في كيفية
دعوة الانبياء عليهم السلم علم ان المقصود من ارسال الرسل وانزال الكتب صرف الخلق الى الاقرار بالمبدا والمعاد وان ما وراء ذلك
عبث ثم قال واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب وفيه سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في ذكر هذا
الكلام الجواب انه عليه السلم لما ادعى النبوة وتحدى بالمعجز وهو علم الغيب قرن به كونه من اهل بيت النبوة وان اباه وجده
وجد ابيه كانوا انبياء الله تعالى فان الانسان متى ادعى حرفة ابيه وجده لم يستبعد ذلك منه وايضا فكان درجة ابراهيم واسحق
ويعقوب امرا مشهورا في الدنيا فاذا ظهر انه ولدهم عظموه ونظروا اليه بعين الاجلال فكان انقيادهم له اتم وتاثر قلوبهم بكلامه
اكمل السؤال الثاني لما كان نبيا فكيف قال واتبعت ملة آبائي والنبي لابد وان يكون مختصا بشريعة نفسه قلنا
لعل مراده التوحيد الذي لا يتغير وايضا لعله كان رسولا من عند الله الا انه كان يفتي على شريعة ابراهيم عليه السلم السؤال

الثالث

الثالث لم قال ما كان لنا ان نشرك بالله من شي وحال كل المكلفين كذلك والجواب ليس المراد بقوله ما كان لنا انه حرم ذلك
عليهم بل المراد انه تعالى طهره وطهر آباءه عن الكفر ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد السؤال الرابع ما الفائدة
في قوله من شي والجواب ان اصناف الشرك كثيرة فمنهم من يعبد الاصنام ومنهم من يعبد النار ومنهم من يعبد الكواكب
ومنهم من يعبد الملائكة ومنهم من يعبد العقل والنفس والطبيعة فقوله ما كان لنا ان نشرك بالله من شي رد على كل هؤلاء الطوائف
والفرق وارشاد الى الدين الحق وهو انه لا موجد الا الله ولا خالق ولا رازق الا الله ثم قال ذلك من فضل الله علينا وعلى
الناس اعلم انه قال ما كان لنا ان نشرك بالله من شي ثم قال ذلك من فضل الله فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم من عدم الاشراك
وهذا يدل على ان عدم الاشراك وحصول الايمان من الله تعالى ثم بين ان الامر كذلك في حقه بعينه وفي حق سائر الناس ثم بين
ان اكثر الناس لا يشكرون ويجب ان يكون المراد انهم لا يشكرون الله على نعمة الايمان حكي ان واحدا من اهل السنة دخل على
بشر بن المعتمر وقال هل تشكر الله على الايمان ام لا فان قلت لا فقد خالفت الاجماع وان شكرته فكيف تشكره على ما ليس
فعلا له فقال بشر انا نشكره لاجل انه تعالى اعطانا القدرة والعقل والالة فيجب علينا ان نشكره على اعطاء القدرة
والالة فاما ان نشكره على الايمان مع ان الايمان ليس فعلا له فذلك باطل فصعب الكلام على بشر فدخل عليهم ثمامة بن الاشرس
وقال انا لا نشكر الله على الايمان بل الله يشكرنا عليه كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فقال بشر لما صعب الكلام
سهل واعلم ان الذي الزمه ثمامة باطل بنص هذه الاية وذلك لانه تعالى بين ان عدم الاشراك من فضل الله ثم بين ان اكثر
الناس لا يشكرون هذه النعمة وانما ذكره على سبيل الذم فدل هذا على انه يجب على كل مؤمن ان يشكر الله على نعمة الايمان وحينئذ
تقوى الحجة ويكمل الدلالة قال القاضي قوله ذلك ان جعلناه اشارة الى التمسك بالتوحيد فهو من فضل الله لانه انما
حصل بالطافه وتسهيله ويحتمل ان يكون اشارة الى النبوة والجواب ان ذلك اشارة الى المذكور السابق وذلك هو
ترك الاشراك فوجب ان يكون ترك الاشراك من فضل الله والقاضي يصرفه الى الالطاف والتسهيل فكان هذا تركا للظاهر واما
صرفه الى النبوة فبعيد لان اللفظ الدال على الاشارة يجب صرفه الى اقرب المذكورات وهو هاهنا عدم الاشراك ٥

قوله تعالى يا صاحبي السجن ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار

في الاية مسائل **الاولى** قوله يا صاحبي السجن يريد يا صاحبي في السجن ويحتمل انه ايضا لما حصلت مرافقتهما في السجن
مدة قليلة اضيفا اليه فاذا كانت المرافقة القليلة كافية في كونه صاحبا فلمن عرف الله تعالى واحبه طول عمره اولى بان يبقى عليه
اسم المؤمن العارف المحب **المسئلة الثانية** اعلم انه عليه السلم لما ادعى النبوة في الاية الاولى وكان
اثبات النبوات مبنيا على اثبات الالهيات لا جرم شرع في هذه الاية في تقرير الالهيات ولما كان اكثر الخلق مقرين بوجود
الاله العالم القادر وانما الشان في انهم يتخذون اصناما على صور الارواح الفلكية ويعبدونها ويتوقعون حصول النفع
والضر منها لا جرم كان سعي اكثر الانبياء صلوات الله عليهم في المنع من عبادة الاوثان وكان الامر على هذا القانون في زمان يوسف
صلوات الله عليه فلهذا السبب شرع هاهنا في ذكر ما يدل على فساد القول بعبادة الاصنام وذكر انواعا من الدلائل والحجج **فالحجة
الاولى** قوله ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار تقرير هذه الحجة ان نقول انه تعالى بين ان كثرة
الالهة توجب الخلل والفساد في هذا العالم وهو قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فكثرة الالهة توجب الفساد
والخلل وكون الاله واحدا يقتضي حصول النظام وحسن الترتيب فلما قرر في سائر الايات قال هاهنا ءارباب متفرقون
خير ام الله الواحد القهار والمراد منه الاستفهام على سبيل الانكار **والحجة الثانية** ان هذه الاصنام معمولة لا عاملة
ومقهورة لا قاهرة فان الانسان ان اراد كسرها وابطالها قدر عليه فهي مقهورة لا تاثير لها ولا يتوقع حصول منفعة ولا مضرة
من جهتها واله العالم فعال قهار قادر يقدر على ايصال الخيرات ودفع الشرور والافات فكان المراد ان عبادة
الالهة المقهورة الذليلة خير ام عبادة الواحد القهار فقوله الارباب متفرقون اشارة الى الكثرة فجعل في مقابلته
كونه تعالى واحدا وقوله متفرقون اشارة الى كونها مختلفة في الكبر والصغر واللون والشكل وكل ذلك انما حصل بسبب ان
الناحت والصانع نحته على تلك الصورة فقوله متفرقون اشارة الى كونها مقهورة عاجزة وجعل في مقابلته كونه تعالى
قهارا فبهذا الطريق الذي شرحناه اشتملت الاية على هذين النوعين الظاهرين **الحجة الثالثة** ان كونه تعالى
واحدا يوجب عبادته لانه لو كان له ثان لم نعلم من الذي خلقنا ورزقنا ودفع الافات عنا فيقع الشك في انا نعبد هذا ام
ذاك وفيه اشارة الى ما يدل على فساد القول بعبادة الاوثان وذلك لانه بتقدير ان تحصل المساعدة على كونها نافعة
ضارة الا انها كثيرة فحينئذ لا نعلم ان نفعنا ودفع الضر عنا حصل من هذا الصنم او من ذاك الاخر او حصل بمشاركتهما
ومعاونتهما وحينئذ يقع الشك في ان المستحق للعبادة هو هذا ام ذاك اما اذا كان المعبود واحدا ارتفع هذا الشك
وحصل اليقين في انه لا يستحق العبادة الا هو ولا معبود للمخلوقات والكائنات الا هو فهذا ايضا وجه لطيف مستنبط من هذه

الاية **الحجة الرابعة** ان بتقدير ان يساعد على ان هذه الاصنام تضر وتنفع على ما يقوله اصحاب الطلسمات الا انه لا نزاع في
انها انما تنفع في اوقات مخصوصة وبحسب اثار مخصوصة وعند شرائط مخصوصة اما الاله تعالى فانه قادر على جميع المقدورات فهو
قهار على الاطلاق ونافذ المشية والقدرة في كل الممكنات على الاطلاق فكان الاشتغال بعبادته اولى **الحجة الخامسة**
وهي شريفة عالية وذلك لان شرط القهار ان لا يقهره احد سواه وان يكون هو قاهرا لكل ما سواه وهذا يقتضي ان يكون الاله واجب
الوجود لذاته اذ لو كان ممكنا لكان مقهورا لا قاهرا ويجب ان يكون واحدا اذ لو حصل في الوجود واجبان لما كان قاهرا لكل ما سواه
فالاله لا يكون قهارا الا اذا كان واجبا لذاته وكان واحدا واذا كان المعبود يجب ان يكون كذلك فهذا يقتضي ان يكون الاله شيئا
غير الفلك وغير الكواكب وغير النور والظلمة وغير العقل والنفس فاما من تمسك بالكواكب فهي ارباب متفرقون
ما لها قهار ولذا القول في الطبايع والارواح والعقول والنفوس فهذا الحرف الواحد كاف في اثبات هذا التوحيد المطلق
وانه مقام عال بهذا المجموع الدلائل المستنبطة من هذه الاية وبقي هاهنا سؤالان السؤال الاول لم سماها اربابا وليست
كذلك والجواب لاعتقادهم فيها انها كذلك وايضا الكلام خرج على سبيل الفرض والتقدير والمعنى انها ان كانت اربابا
فهي خير ام الله الواحد القهار السؤال الثاني هل يجوز التفاضل بين الله وبين الاصنام حتى يقال انها خير ام الله
الواحد القهار والجواب انه خرج على سبيل الفرض والمعنى لو سلمنا انه حصل فيها ما يوجب الخير فهي خير ام الله الواحد
القهار ثم قال ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وفيه سؤال وهو
انه تعالى قال فيما قبل هذه الاية ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار وذلك يدل على وجود هذه المسميات ثم قال
عقيب تلك الاية ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم وهذا يدل على ان المسمى غير حاصل وبينهما تناقض
والجواب ان الذوات موجودة حاصلة الا ان المسمى بالاله غير حاصل وبيانه من وجهين الاول ان ذوات الاصنام وان كانت
موجودة الا انها غير موصوفة بصفات الالهية واذا كان كذلك كان الشيء الذي هو مسمى بالاله في الحقيقة غير موجود ولا حاصل
الثاني يروى ان عبدة الاصنام مشبهة فاعتقدوا ان الاله هو النور الاعظم وان الملائكة انوار صغيرة فوضعوا على صور
تلك الانوار هذه الاوثان ومعبودهم في الحقيقة هو تلك الانوار وهذا قول المشبهة فانهم تصوروا جسما كبيرا مستقرا على
العرش ويعبدونه وهذا المتخيل غير موجود البتة فصح انهم لا يعبدون الا مجرد الاسماء واعلم ان جماعة ممن يعبد الاصنام
قالوا نحن ما نقول بان هذه الاصنام الهة للعالم بمعنى انها هي التي خلقت العالم الا انا نطلق عليها اسم الاله ونعبدها ونعظمها
لاعتقادنا ان الله امرنا بذلك فاجاب الله تعالى عنه فقال اما تسميتها بالاله فما امر الله بذلك وما انزل في حصول
هذه التسمية حجة ولا برهانا ولا دليلا ولا سلطانا وليس لغير الله تعالى حكم واجب القبول ولا امر واجب الالتزام
بل الحكم والامر والتكليف ليس الا له ثم انه امر ان لا تعبدوا الا اياه وذلك لان العبادة نهاية التعظيم والاجلال
فلا يليق الا بمن حصل منه نهاية الانعام وهو الاله تعالى لان منه الخلق والاحيا والعقل والرزق والهداية ونعم الله
تعالى كثيرة وجهات احسانه الى الخلق غير متناهية ثم انه تعالى لما بين هذه الاشياء قال ولكن اكثر الناس لا يعلمون
وتفسيره ان اكثر الخلق يسندون حدوث الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية لاجل انه
تقرر في العقول ان الحادث لا بد له من سبب فاذا راوا ان تغير احوال هذا العالم في الحر والبرد والفصول الاربعة انما
حصل عند تغير احوال الشمس في ارباع الفلك ربطوا الفصول الاربعة بحركة الشمس ثم لما شاهدوا ان احوال النبات
والحيوان مختلفة بحسب اختلاف الفصول الاربعة فبهذا الطريق غلب على طباع اكثر الخلق ان المدبر لحدوث الحوادث في هذا
العالم هو الشمس والقمر وسائر الكواكب ثم انه تعالى اذا وفق انسانا حتى ترقى من هذه الدرجة وعرف انها في ذواتها
وصفاتها مفتقرة الى موجد مبدع قاهر قادر حكيم عليم فذلك الشخص يكون في غاية الندرة فلذلك قال ولكن اكثر الناس
لا يعلمون **قوله تعالى** يا صاحبي السجن اما احدكما فيسقي ربه
خمرا الاية واعلم انه عليه السلم لما قرر امر التوحيد والنبوة عاد الى الجواب عن السؤال الذي ذكراه والمعنى ظاهر وذلك
ان الساقي لما قص رؤياه على يوسف وقد ذكرنا ما قص عليه قال له يوسف ما احسن ما رايت اما حسن الحبلة فهو حسن حالك واما
الاغصان الثلثة فثلثة ايام توجه اليك الملك عند انقضائهن فيردك الى عملك فتصير كما كنت بل احسن وقال للخباز لما قص
عليه بئس ما رايت السلال الثلاث ثلاثة ايام توجه اليك الملك عند انقضائهن فيصلبك فياكل الطير من راسك ثم نقل
في التفسير انهما قالا ما راينا شيئا فقال قضي الامر الذي فيه تستفتيان واختلفوا فيما لاجله قالا ما راينا شيئا فقيل
انهما وضعا هذا الكلام ليجربا علمه بالتعبير مع انهما ما رايا شيئا وقيل انهما لما كرها ذلك الجواب قالا ما راينا شيئا فان قيل
هذا الجواب الذي ذكره يوسف عليه السلم ذكره بناء على الوحي من قبل الله تعالى او بناء على علم التعبير والاول باطل لان ابن
عباس نقل انه انما ذكره على سبيل التعبير وايضا قال بعد وقال للذي ظن انه ناج منهما ولو كان ذلك التعبير مبنيا على

الوحي

الوحي لكان الحاصل منه القطع واليقين لا الظن والتخمين والثاني ايضا باطل لان علم التعبير مبني على الظن والحسبان والقضا
هو الالزام الجزم والحكم البت فكيف يبنى الجزم والقطع على الظن والحسبان والجواب لا يبعد ان يقال انهما لما سالاه عن ذلك
المنام صدقا فيه او كذبا فان الله تعالى اوحى اليه ان عاقبة كل واحد منهما تكون على الوجه المخصوص فلما نزل الوحي
بذلك الغيب عند ذلك السؤال وقع في الظن انه ذكره على سبيل التعبير ولا يبعد ايضا ان يقال انه بنى ذلك
الجواب على علم التعبير وقوله قضي الامر الذي فيه تستفتيان ما عنى به ان الذي ذكره واقع لا محالة
بل عنى به ان حكمه في تعبير ما سالاه عنه ذلك الذي ذكره **قوله تعالى**
وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك الاية فيه مسائل **المسئلة الاولى**
اختلفوا في ان الموصوف بالظن هو يوسف او الناجي فعلى الاول كان المعنى وقال للرجل الذي ظن
يوسف عليه السلم كونه ناجيا وعلى هذا القول فيه وجهان الاول ان يحمل هذا الظن على العلم واليقين
وهذا اذا قلنا بانه عليه السلم انما ذكر هذا التعبير بناء على الوحي كان هذا القائل قد ورد لفظ الظن بمعنى
اليقين كثيرا في القران قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال اني ظننت اني ملاق حسابيه
والثاني ان يحمل هذا الظن على حقيقة الظن وهذا اذا قلنا انه عليه السلم ذكر ذلك التعبير لا بناء على الوحي بل
على الاصول المذكورة في ذلك العلم وهي لا تفيد الا الظن والحسبان والقول الثاني ان هذا الظن صفة
الناجي فان الرجلين السائلين ما كانا مؤمنين بنبوة يوسف ورسالته ولكنهما كانا حسني الاعتقاد فيه فكان قوله
لا يفيد في حقهما الا مجرد الظن **المسئلة الثانية** قال يوسف عليه السلم لذلك الرجل الذي حكم بانه يخرج من الحبس
ويرجع الى خدمة الملك اذكرني عند ربك اي عند الملك والمعنى اذكر عنده انه مظلوم من جهة اخوته اخرجوه وباعوه ثم انه مظلوم
في هذه الواقعة التي لاجلها حبس فهذا هو المراد من الذكر ثم قال تعالى فانساه الشيطان ذكر ربه وفيه قولان الاول
انه راجع الى يوسف والمعنى ان الشيطان انسى يوسف ان يذكر ربه وعلى هذا القول فيه وجهان احدهما ان تمسكه بغير الله
تعالى كان مستدركا عليه وتقريره من وجوه الاول ان مصلحته كانت في ان لا يرجع في تلك الواقعة الى احد من المخلوقين وان لا
يعرض حاجته الى احد سوى الله تعالى وان يقتدي بجده ابرهيم عليه السلم فانه حين وضع في المنجنيق ليرمى الى النار جاءه جبريل وقال
هل من حاجة فقال اما اليك فلا فلما رجع يوسف الى المخلوق لا جرم وصف الله تعالى ذلك بان الشيطان انساه ذلك
التفويض وذلك التوحيد ودعاه الى عرض الحاجة على المخلوقين وكما وصفه بذلك ذكر انه بقي لذلك السبب بضع سنين في
السجن والمعنى انه لما عدل عن الانقطاع الى ربه الى هذا المخلوق عوقب بان لبث في السجن بضع سنين وحاصل الامر ان رجوع
يوسف الى المخلوق صار سببا لامرين احدهما انه صار سببا لبقاء المحنة عليه مدة طويلة والوجه الثاني ان يوسف عليه السلم
قال في ابطال عبادة الاوثان ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ثم انه اثبت هاهنا ربا غيره حيث قال
اذكرني عند ربك ومعاذ الله ان يقال انه حكم عليه بكونه ربا بمعنى كونه الها بل حكم عليه بالربوبية كما يقال رب الدار ورب الثوب
الا ان اطلاق لفظ الرب عليه بحسب الظاهر مناقض نفي الارباب والوجه الثالث انه قال في تلك الاية ما كان لنا ان نشرك بالله
من شيء وذلك نفي الشرك على الاطلاق وتفويض الامور بالكلية الى الله تعالى فهاهنا الرجوع الى غير الله كالمناقض لذلك التوحيد
واعلم ان الاستعانة بالناس في دفع الظلم جائزة في الشريعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فهذا وان كان جائزا
لعامة الخلق الا ان الاولى بالصديقين ان يقطعوا نظرهم عن الاسباب بالكلية وان لا يشتغلوا الا بمسبب الاسباب والوجه الثاني
في تاويل الاية ان يقال هب انه تمسك بغير الله وطلب من ذلك الساقي ان يشرح حاله عند ذلك الملك الا انه كان من الواجب عليه
ان لا يخلي ذلك الكلام عن ذكر الله مثل ان يقول ان شاء الله او يقول قدر الله فلما اخلاه عن هذا الذكر وقع هذا الاستدراك
القول الثاني ان يقال ان قوله فانساه الشيطان ذكر ربه راجع الى الناجي والمعنى ان الشيطان انسى ذلك الفتى ان
يذكر يوسف للملك حتى طال الامر فلبث في السجن بضع سنين لهذا السبب ومن الناس من قال القول الاول اولى لما روي انه
عليه السلم قال رحم الله يوسف عوقب بسبب رجوعه الى غير الله تعالى وعن ابرهيم التيمي انه لما انتهى الى باب السجن قال له
صاحب له ما حاجتك قال ان تذكرني عند رب سوى الرب الذي قال يوسف وعن مالك انه قال يوسف للساقي اذكرني
عند ربك قيل يا يوسف اتخذت من دوني وكيلا لاطيلن حبسك فبكى يوسف وقال طول البلاء انساني ذكر المولى فقلت هذه
الكلمة قول الاخوتي قال مصنف الكتاب محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه والذي جربته من اول عمري الى اخره ان الانسان
كلما عول في امر من الامور على غير الله تعالى صار ذلك سببا للبلاء والمحنة والشدة والرزية واذا عول على الله ولم يرجع الى احد
من الخلق حصل ذلك المطلوب على احسن الوجوه فهذه التجربة قد استمرت لي من اول عمري الى هذا الوقت الذي بلغت فيه الى السابع والخمسين
فعند هذا استقر قلبي على انه لا مصلحة للانسان في التعويل على شيء سوى فضل الله تعالى واحسانه ومن الناس من رجح القول

الثاني قال لان صرف وسوسة الشيطان الى ذلك الرجل اولى من صرفها الى يوسف الصديق ولان الاستعانة بالعباد في التخلص
من الظلم جائز واعلم ان الحق هو القول الاول وما ذكره هذا القائل الثاني متمسك بظاهر الشريعة وما ذكره القائل الاول
متمسك باسرار الحقيقة ومكارم الشريعة ومن كان له ذوق في مقام العبودية وشرب من مشارب التوحيد عرف ان الامر كما ذكرناه
وايضا ففي لفظ الاية ما يدل على ان هذا القول ضعيف لانه لو كان المراد ذلك لقال فانساه الشيطان ذكره لربه **المسئلة**
الثالثة ان الاستعانة بغير الله تعالى في دفع الظلم جائزة في الشريعة لا انكار عليه الا انه لما كان ذلك مستدركا من المحققين
المتوغلين في بحار العبودية لا جرم صار يوسف عليه السلم مؤاخذا به وعند هذا نقول الذي يصير مؤاخذا بهذا القدر
لان يصير مؤاخذا بالاقدام على طلب الزنا ومكافاة الاحسان بالاساءة كان اولى فلما رأينا ان الله تعالى واخذه بهذا القدر
ولم يواخذه في تلك القصة البتة وما عابه بل ذكره باعظم وجوه المدح والثناء علمنا انه عليه السلم كان مبرأ مما نسبه الجهال
والحشوية اليه **المسئلة الرابعة** الشيطان يمكنه القاء الوسوسة واما النسيان فلا لانه عبارة عن ازالة العلم عن القلب
والشيطان لا قدرة له عليه والا لكان قد ازال معرفة الله تعالى عن قلوب بني ادم وجوابه انه يمكنه ذلك من حيث انه يوسوس
يدعوا الى سائر الاعمال واشتغال الانسان بسائر الاعمال يمنعه من استحضار ذلك العلم وتلك المعرفة **المسئلة الخامسة**
قوله فلبث في السجن بضع سنين فيه بحثان **الاول** بحسب اللغة قال الزجاج اشتقاقه من بضعت بمعنى قطعت
ومعناه القطعة من العدد قال الفراء ولا يذكر البضع الا مع عشرة او عشرين الى التسعين وذلك يقتضي ان يكون مخصوصا بما بين الثلاثة
الى التسعة قال وهكذا رأيت العرب يقولون وما رأيتهم يقولون بضع ومائة وروى الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لاصحابه كم البضع قالوا ما دون العشرة واتفق الاكثرون على ان المراد ههنا ببضع سنين سبع سنين قالوا ان يوسف
حين قال لذلك الرجل اذكرني عند ربك كان قد بقي في السجن خمس سنين ثم بقي بعد ذلك سبع سنين قال ابن عباس لما تضرع
يوسف الى ذلك الرجل كان قد قرب وقت خروجه فلما ذكر ذلك لبث في السجن بعده سبع سنين وروى ان الحسن روى قوله
عليه السلم رحم الله يوسف لولا الكلمة التي قالها لما لبث في السجن هذه المدة الطويلة ثم بكى الحسن وقال نحن اذا نزل بنا امر فزعنا
الى الناس **قوله تعالى وقال الملك اني ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع
عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات** اعلم انه تعالى اذا اراد شيئا هيأ اسبابه ولما دنا فرج يوسف
رأى ملك مصر في النوم سبع بقرات سمان خرجن من نهر يابس وسبع بقرات عجاف فابتلعت العجاف السمان ورأى
سبع سنبلات خضر قد انعقد حبها وسبعا اخر يابسات فالتوت اليابسات على الخضر حتى غلبن عليها فجمع الكهنة وذكرها لهم
وهو المراد من قوله يا ايها الملأ افتوني في رؤياي فقال القوم هذه الرؤيا مختلطة ولا نقدر على تعبيرها فهذا ظاهر الكلام وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قال الليث العجف ذهاب السمن والفعل عجف يعجف والذكر اعجف والانثى عجفاء والجمع
عجاف في الذكران والاناث وليس في كلام العرب افعل وفعلاء جمعا على فعال غير اعجف وعجفاء وهي شاذة حملوها على لفظ سمان فقالوا
سمان وعجاف لانهما نقيضان ومن دابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض واللام في قوله للرؤيا تعبرون على قول البعض
زائدة ولتقدم المفعول على الفعل وقال صاحب الكشاف يجوز ان يكون للرؤيا خبر كان كما تقول كان فلان لهذا الامر اذا كان مستقلا
متمكنا منه وتعبرون خبر آخر او حال ويقال عبرت الرؤيا اعبرها عبرا وعبارة وعبرتها تعبيرا اذا فسرتها وحكى الازهري انه
ماخوذ من العبر وهو جانب النهر ومعنى عبرت النهر والطريق قطعته الى الجانب الاخر فقيل لعابر الرؤيا عابر لانه يتامل جانبي الرؤيا
فيتفكر في اطرافها وينتقل من احد الطرفين الى الاخر والاضغاث جمع الضغث والضغث هو الحزمة من انواع النبت والحشيش بشرط ان تكون
مما قام على ساق واستطال قال تعالى وخذ بيدك ضغثا اذا عرفت هذا فالرؤيا اذا كانت مخلوطة من اشياء غير متناسبة كانت شبيهة
بالضغث **المسئلة الثانية** انه تعالى جعل الرؤيا سببا لخلاص يوسف عليه السلم من السجن وهذا لان الملك لما رآه قلق
واضطرب بسببه لانه شاهد ان الناقص الضعيف استولى على الكامل القوي فشهدت فطرته ان هذا ليس بجيد وانه منذر بنوع من انواع الشر
الا انه ما عرف كيفية الحال فيه والشيء اذا صار معلوما من وجه وبقي مجهولا من وجه اخر عظم شوق النفس الى تكميل تلك المعرفة وقويت
الرغبة في اتمام الناقص لا سيما اذا كان الانسان عظيم الشان واسع المملكة وكان ذلك الشيء دالا على الشر من بعض الوجوه فبهذا الطريق
قوى الله داعية ذلك الملك في تحصيل العلم بتعبير هذه الرؤيا ثم انه تعالى اعجز المعبرين الذين حضروا عند ذلك الملك عن جواب هذه
المسئلة وعماه عليهم ليصير ذلك سببا لخلاص يوسف عليه السلم عن تلك المحنة واعلم ان القوم لما نفوا عن انفسهم كونهم عالمين بعلم
التعبير بل قالوا ان علم التعبير على قسمين منه ما تكون الرؤيا فيه منسقة منتظمة فيسهل الانتقال من الامور المتخيلة الى الحقائق العقلية
الروحانية ومنه ما تكون مختلطة مضطربة ولا يكون فيها ترتيب معلوم وهو المسمى بالاضغاث فالقوم قالوا ان رؤيا الملك من قسم الاضغاث
ثم اخبروا انهم غير عالمين بتعبير هذا القسم فكانهم قالوا هذه الرؤيا مختلطة من اشياء كثيرة وما كان كذلك فنحن لا نهتدي
اليها ولا يحيط عقلنا بها وفيه ايهام ان الكامل في هذا العلم والمتبحر فيه قد يهتدي اليها فعند هذه المقالة تذكر ذلك الشرابي

واقعة

واقعة يوسف لانه كان يعتقد فيه كونه متبحرا في هذا العلم **قوله تعالى وقال الذي
نجا منهما وادكر بعد امة انا انبئكم بتاويله فارسلون** اعلم ان الملك لما سال عن رؤياه
واعترف الحاضرون بالعجز عن الجواب قال الشرابي ان في الحبس رجلا فاضلا صالحا كثير العلم كثير الطاعة
قصصت انا والخباز عليه منامين فذكر تاويلهما فصدق في الكل وما اخطأ في حرف فان اذنت مضيت اليه و
جئتك بالجواب فهذا هو قوله وقال الذي نجا منهما واما قوله وادكر بعد امة فنقول سبق تفسير ادكر
عند قوله فهل من مدكر في سورة القمر قال صاحب الكشاف ادكر بالدال هو الفصيح وعن الحسن واذكر
بالذال اي تذكر واما الامة ففيه وجوه الاول بعد امة اي بعد حين وذلك لان الحين انما يحصل عند
اجتماع الايام الكثيرة كما ان الامة انما تحصل عند اجتماع الجمع العظيم فالحين كانه امة من الايام والساعات و
الثاني قرا الاشهب العقيلي بعد امة بكسر الهمزة والامة النعمة قال عدي

ثم بعد الفلاح والملك والامة وارتهم هناك القبور

والمعنى ادكر بعد ما انعم عليه بالنجاة الثالث قرئ بعد امه اي بعد نسيان يقال امه يامه امها اذا نسي والصحيح
امها بفتح الميم ذكره ابو عبيدة بسكون الميم وحاصل الكلام انه اما ان يكون المراد وادكر بعد مضي الاوقات الكثيرة
من الوقت الذي اوصاه يوسف بذكره عند الملك او المراد وادكره بعد وجدان النعمة عند ذلك الملك او المراد
وادكره بعد النسيان فان قيل قوله وادكر بعد امة يدل على ان الناسي هو الشرابي وانتم تقولون الناسي هو يوسف
قلنا قال ابن الانباري ادكر بمعنى ذكر واخبر وهذا لا يدل على سبق النسيان فلعل الساقي انما لم يذكره للملك خوفا من
ان يكون ذلك اذكارا لذنبه الذي من اجله حبسه فيزداد الشر ويحتمل ايضا ان يقال حصل النسيان ليوسف وحصل ايضا
لذلك الشرابي واما قوله فارسلون خطاب اما للملك والجمع او للملك وحده على سبيل التعظيم اما قوله يوسف
ايها الصديق ففيه محذوف والتقدير فارسل فاتاه وقال يا يوسف ايها الصديق والصديق هو المبالغ في الصدق وصفه
بهذه الصفة لانه لم يجرب عليه كذبا وقيل لانه صدق في تعبير رؤياه وهذا يدل على ان من اراد ان يتعلم من رجل شيئا
فانه يجب عليه ان يعظمه وان يخاطبه بالالفاظ المشعرة بالاجلال ثم انه اعاد السؤال بعين اللفظ الذي ذكره الملك ونعم ما
فعل فان تعبير الرؤيا قد يختلف بسبب اختلاف الالفاظ كما هو مذكور في ذلك العلم وقوله تعالى لعلي ارجع الى الناس
لعلهم يعلمون فالمراد لعلي ارجع الى الناس بفتواك لانه راى عجز سائر المعبرين عن جواب هذه المسئلة فخاف ان يعجز هو ايضا
عنه فلهذا السبب قال لعلي ارجع الى الناس **قوله تعالى قال تزرعون سبع سنين
دابا فما حصدتم فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون** اعلم انه عليه السلم ذكر تعبير تلك
الرؤيا فقال تزرعون وهو خبر بمعنى الامر كقوله والمطلقات يتربصن والوالدات يرضعن وانما يخرج الامر في صورة الخبر للمبالغة
في الايجاب فيجعل كانه وجد فهو يخبر عنه والدليل على كونه في معنى الامر قوله فذروه في سنبله وقوله دابا قال اهل
اللغة الداب استمرار الشيء على عادة واحدة وهو دائب بفعل كذا اذا استمر في فعله وقد داب يداب دابا ودابا اي
زراعة متوالية في هذه السنين قال ابو علي الفارسي الاكثرون في داب الاسكان ولعل الفتحة لغة فتكون كسمع وسمع
ونحوهما قال الزجاج انتصب دابا على معنى تداْبون دابا وقيل انه مصدر وضع في موضع الحال تقديره تزرعون دائبين
فما حصدتم فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون اي كلما اردتم اكله فدوسوه ودعوا الباقي في سنبله
حتى لا يفسد ولا يقع السوس فيه لان ابقاء الحبة في سنبلها يوجب بقاءها على الصلاح ثم قال ثم ياتي من بعد ذلك سبع شداد
اي سبع سنين مجدبات والشداد الصعاب التي تشتد على الناس ياكلن ما قدمتم لهن وهذا مجاز فان السنة لا تاكل فيجعل اكل اهل
تلك السنين مسندا الى السنين وقوله الا قليلا مما تحصنون الاحصان الاحراز وهو القاء الشيء في الحصن يقال احصنه
احصانا اذا جعله في حرز والمراد الا قليلا مما تحرزون اي تدخرون وكلها الفاظ ابن عباس وقوله ثم ياتي من بعد
ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون قال المفسرون السبعة المتقدمة سنو الخصب وكثرة النعم والسبعة الثانية سنو
القحط والقلة وهي معلومة من الرؤيا فاما حال هذه السنة فما حصل في ذلك المنام شيء يدل عليه بل حصل ذلك من الوحي
فكانه عليه السلم ذكر انه يحصل بعد السبعة المخصبة والسبعة المجدبة سنة مباركة كثيرة الخير غزيرة النعم وعن قتادة
زاده الله علم سنة فان قيل لما كانت العجاف سبعة دل ذلك على ان السنين المجدبة لا تزيد على هذا العدد ومن المعلوم ان الحاصل
بعد انقضاء القحط هو الخصب فكان هذا ايضا من مدلولات المنام فلم قلتم انه حصل بالوحي والالهام قلنا هب ان
تبدل القحط بالخصب معلوم من المنام اما تفصيل الحال فيه وهو قوله فيه يغاث الناس وفيه يعصرون لا يعلم الا بالوحي
قال ابن السكيت يقال غاث الله البلاد يغيثها غيثا اذا انزل بها الغيث وقد غيثت الارض تغاث غيثا فقوله

بغاث الناس معناه يمطرون ويجوز ان يكون من قولهم اغاثه الله اذا انقذه من كرب او غم ومعناه ينقذ الناس فيه من كرب الجدب وقوله
وفيه يعصرون السمسم دهنا والعنب خمرا والزيتون زيتا وهذا يدل على ذهاب الجدب وحصول الخصب والخير وقيل يحلبون
الضروع وقرئ يعصرون من عصره اذا انجاه وقيل معناه يمطرون من اعصرت السحابة اذا اعصرت بالمطر ومنه قوله
وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا **قوله تعالى وقال الملك ائتوني به فلما جاءه الرسول**
قال ارجع الى ربك اعلم انه لما رجع الشرابي الى الملك وعرض عليه التعبير الذي ذكره يوسف عليه السلام استحسنه الملك
فقال ائتوني به وهذا يدل على فضيلة العلم فانه سبحانه وتعالى جعل علمه سببا لخلاصه من المحنة الدنيوية فكيف لا يكون
العلم سببا للخلاصة من المحن الاخروية فعاد الشرابي الى يوسف وقال اجب الملك فابى يوسف ان يخرج من السجن الا بعد
ان ينكشف امره وتزول التهمة بالكلية عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لقد عجبت من يوسف وكرمه وصبره والله يغفر
له حين سئل عن البقرات العجاف والسمان ولو كنت مكانه لما اخبرتهم حتى اشترط ان يخرجوني ولقد عجبت منه حين اتاه الرسول
فقال ارجع الى ربك ولو كنت مكانه ولبثت في السجن ما لبثت لاسرعت الاجابة وبادرتهم الباب ولما ابتغيت العذر ان
كان لحليما ذا اناة واعلم ان الذي عمله يوسف من الصبر والتوقف الى ان يتفحص الملك عن حاله هو اللائق بالحزم والعقل
وبيانه من وجوه الاول انه لو خرج من الحال فربما كان يبقى في قلب الملك من تلك التهمة اثر فلما التمس من الملك
ان يتفحص عن تلك الواقعة دل ذلك على براءته عن تلك التهمة فبعد خروجه لا يقدر احد ان يلطخه بتلك الرذيلة وان يتوسل
بها الى الطعن فيه الثاني ان الانسان الذي بقي في السجن اثنا عشرة سنة اذا طلبه الملك وامر باخراجه فالظاهر انه
يبادر الى الخروج فحيث لم يخرج عرف منه كونه في نهاية العقل والصبر والثبات وذلك يصير سببا لان يعتقد فيه بالبراءة عن جميع
انواع التهم ولان يحكم بان كل ما قيل فيه كان كذبا وبهتانا الثالث ان التماسه من الملك ان يتفحص حاله من تلك النسوة يدل ايضا
على شدة طهارته اذ لو كان ملوثا بوجه ما لكان خائفا من ان يذكر تسوءه الرابع انه حين قال للشرابي اذكرني عند ربك
فبقي بسبب هذه الكلمة في السجن بضع سنين وهاهنا طلبه الملك فلم يلتفت اليه ولم يقم لطلبه وزنا واشتغل باظهار براءته
عن التهمة ولعله كان غرضه عليه السلام من ذلك ان لا يبقى في قلبه التفات الى رد الملك وقبوله وكان هذا العمل جاريا مجرى التلافي
لما صدر منه من التوسل اليه في قوله اذكرني عند ربك وليظهر ايضا هذا المعنى لذلك الشرابي فانه هو الذي كان واسطة في الحالتين
معا اما قوله فسئله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير والكسائي
فسله بغير همز والباقون بالهمز وقرا عاصم في رواية ابي بكر عنه النسوة بضم النون والباقون بكسر النون وهما لغتان **المسئلة**
الثانية ان هذه الاية فيها انواع من اللطائف اولها ان معنى الاية فسل الملك ان يسأل ما شان تلك النسوة وحالهن
ليعلم براءتي عن تلك التهمة الا انه اقتصر على ان يسأل الملك عن تلك الواقعة لئلا يشتمل اللفظ على ما يجري مجرى امر الملك
بعمل وفعل وثانيها انه لم يذكر سيدته مع ان الفتنة التي سعت في القائه في السجن الطويل بل اقتصر على ذكر سائر النسوة وثالثها
ان الظاهر ان اولئك النسوة ينسبنه الى عمل قبيح وفعل شنيع عند الملك فاقتصر يوسف على مجرد قوله ما بال النسوة اللاتي قطعن
ايديهن وما شكى منهن على سبيل التعيين والتفصيل بل قال يوسف عليه السلام بعد ذلك ان ربي بكيدهن عليم وفي المراد من
قوله ان ربي وجهان احدهما انه هو الله تعالى لانه تعالى هو العالم بخفيات الامور والثاني ان المراد به الملك وجعله
ربا لنفسه لكونه مربيا له وفيه اشارة الى كون ذلك الملك عالما بكيدهن ومكرهن واعلم ان كيدهن في حقه يحتمل وجوها
احدها ان كل واحدة منهن لما طمعت فيه فلما لم تجد المطلوب اخذت تطعن فيه وتنسبه الى القبيح وثانيها لعل كل واحدة
منهن بالغت في ترغيب يوسف في موافقة سيدته على مرادها ويوسف علم ان مثل هذه الخيانة في حق السيد المنعم لا تجوز فاشار
بقوله ان ربي بكيدهن عليم الى مبالغتهن في الترغيب في تلك الخيانة وثالثها انهن استخرجن وجوها من المكر والحيل في
تقبيح صورة يوسف عند الملك فكان المراد من هذا اللفظ ذاك ثم انه تعالى حكى عن يوسف لما التمس من الملك ذلك امر الملك
باحضارهن وقال لهن ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه وفيه وجهان الاول ان قوله اذ راودتن وان كانت صيغة
الجمع فالمراد منها الواحدة كقوله تعالى قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والثاني ان المراد منه خطاب الجماعة ثم هاهنا وجهان
الاول ان كل واحدة منهن راودت يوسف عن نفسها والثاني ان كل واحدة منهن راودت يوسف لاجل امراة العزيز واللفظ محتمل
لكل هذه الوجوه وعند هذا السؤال قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء وهذا كالتاكيد لما ذكرن في اول الامر في حقه وهو
قولهن ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واعلم ان امراة العزيز كانت حاضرة وكانت تعلم ان هذه المناظرات والتفحصات انما
وقعت بسببها ولاجلها فكشفت عن الغطاء وصرحت بالقول الحق وقالت الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن
الصادقين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه شهادة جازمة من تلك المراة بان يوسف عليه السلام كان مبراة
عن كل الذنوب مطهرا عن جميع العيوب وهاهنا دقيقة وهي ان يوسف راعي جانب امراة العزيز حيث قال ما بال النسوة اللاتي

قطعن ايديهن فذكرهن ولم يذكر تلك المراة البتة فعرفت المراة انه انما ترك ذكرها رعاية لحقها وتعظيما لجانبها واخفاء للامر عليها فارادت
ان تكافيه على هذا الفعل الحسن فلا جرم ازالت الغطاء والوطاء واعترفت بان الذنب كله كان من جانبها وان يوسف كان مبرا عن
الكل وروايت في الكتب ان امراة جاءت بزوجها الى القاضي وادعت عليه المهر فامر القاضي بان تكشف عن وجهها حتى تمكن الشهود
من اقامة الشهادة فقال الزوج لا حاجة الى ذلك فاني مقر بصدقها في دعواها فقالت المراة لما اكرمتني الى هذا الحد
فاشهدوا اني ابرات ذمتك عن كل حق لي عليك **المسئلة الثانية** قال اهل اللغة حصحص الحق معناه وضح وانكشف
وتمكن في القلوب والنفوس من قولهم حصحص البعير في بروكه اذا تمكن واستقر في الارض قال الزجاج اشتقاقه في اللغة
من الحصة اي بانت حصة الحق من حصة الباطل قوله تعالى ذلك ليعلم الاية اختلفوا في ان قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب
كلام من وفيه وجوه الاول وهو قول الاكثرين انه قول يوسف عليه السلام قال الفراء ولا يبعد وصل كلام انسان
بكلام انسان اخر اذا دلت القرينة عليه ومثاله قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها
اذلة وهذا كلام بلقيس ثم قال تعالى وكذلك يفعلون وايضا قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه
كلام الداعي ثم قال تعالى ان الله لا يخلف الميعاد بقي على هذا القول سؤالات السؤال الاول قوله ذلك اشارة
الى الغائب والمراد هاهنا الاشارة الى تلك الحادثة الحاضرة والجواب اجبنا عنه في قوله تعالى ذلك الكتاب
وقيل ذلك اشارة الى ما فعله من رد الرسول يقول ذلك الذي فعلت من رد الرسول انما كان ليعلم الملك اني لم اخنه بالغيب
السؤال الثاني متى قال يوسف هذا القول الجواب روى عطاء عن ابن عباس ان يوسف لما دخل على الملك قال
ذلك ليعلم وانما ذكره على لفظ الغيبة تعظيما للملك عن الخطاب والاولى انه عليه السلام انما قال ذلك عند عود الرسول اليه
لان ذكر هذا الكلام في حضرة الملك سوء ادب السؤال الثالث هذه الخيانة لو وقعت لوقعت في حق العزيز
فكيف قال ذلك ليعلم اني لم اخنه والجواب قيل المراد ليعلم الملك اني لم اخن العزيز بالغيب وقيل انه اذا خان
وزيره فقد خانه من بعض الوجوه وقيل ان الشرابي لما رجع الى يوسف وهو في السجن قال ذلك ليعلم العزيز
اني لم اخنه بالغيب ثم ختم الكلام بقوله وان الله لا يهدي كيد الخائنين ولعل المراد منه اني لو كنت خائنا لما
خلصني الله من هذه الورطة وحيث خلصني منها ظهر انه كان بريئا عما نسبوني اليه والقول الثاني ان قوله ذلك ليعلم
اني لم اخنه بالغيب كلام امراة العزيز والمعنى اني وان احلت عليه الذنب عند حضوره لكني ما احلت الذنب عليه
عند غيبته اي لم اقل فيه وهو في السجن خلاف الحق ثم انها بالغت في تاكيد هذا القول وقالت وان الله لا يهدي
كيد الخائنين يعني اني لما اقدمت على الكيد والمكر لا جرم افتضحت وانه لما كان بريئا عن الذنب لا جرم طهره الله تعالى
عنه قال صاحب هذا القول والذي يدل على صحته ان يوسف عليه السلام ما كان حاضرا في ذلك المجلس حتى يقال لما ذكرت
المراة قولها الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ففي تلك الحالة يقول يوسف ذلك ليعلم اني لم اخنه
بالغيب بل يحتاج فيه الى ان يرجع الرسول من ذلك المجلس الى السجن ويذكر له تلك الحكاية ثم ان يوسف يقول ابتداء
ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ومثل هذا الوصل بين الكلامين الاجنبيين ما جاء البتة في نثر ولا نظم فعلمنا ان هذا
من تمام كلام المراة **المسئلة الرابعة** هذه الاية دالة على طهارة يوسف عليه السلام من الذنب من وجوه
كثيرة الاول ان الملك لما ارسل الى يوسف عليه السلام وطلبه فلو كان يوسف متهما بعمل قبيح وقد كان صدر عنه
ذنب وفحش لاستحال بحسب العرف والعادة ان يطلب من الملك ان يتفحص عن تلك الواقعة لانه لو كان قد اقدم على الذنب
ثم انه يطلب من الملك ان يتفحص عن تلك الواقعة كان ذلك سعيا منه في فضيحة نفسه وفي تجديد العيوب التي صارت
مندرسة مخفية والعاقل لا يفعل ذلك وهب انه وقع الشك لبعضهم في عصمته او في نبوته الا انه لا شك انه كان عاقلا
والعاقل يمتنع ان يسعى في فضيحة نفسه وفي حمل الاعداء على ان يبالغوا في اظهار عيوبه والثاني ان النسوة شهدن
في المرة الاولى بطهارته وبراءته ونزاهته حيث قلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وفي المرة الثانية
حيث قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء والثالث ان امراة العزيز اقرت في المرة الاولى بطهارته حيث قالت انا راودته عن نفسه فا
استعصم وفي المرة الثانية في هذه الاية واعلم ان هذه الاية دالة على طهارته من وجوه اولها قول المراة انا راودته عن نفسه
وثانيها قوله وانه لمن الصادقين وهو اشارة الى انه صادق في قوله هي راودتني عن نفسي وثالثها قول يوسف عليه السلام ذلك ليعلم
اني لم اخنه بالغيب والحشوية يذكرون انه لما قال يوسف هذا الكلام قال جبريل عليه السلام ولا حين هممت وهذا من رواياتهم
الخبيثة وما صحت هذه الرواية في كتاب معتمد بل هم يلحقونها بهذا الموضع سعيا منهم في تحريف ظاهر القران ورابعها قوله وان
الله لا يهدي كيد الخائنين يعني ان صاحب الخيانة لا بد وان يفتضح فلو كنت خائنا لوجب ان افتضح وحيث لم افتضح وخلصني
الله تعالى عن هذه الورطة دل ذلك على اني ما كنت من الخائنين وهاهنا وجه اخر وهو اقوى من الكل وهو انه في هذا الوقت تلك

الواقعة صارت منكسرة وتلك الهمة صارت منتهية فاقدامه على قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب مع انه خانه باعظم وجوه
الخيانة اقدام على وقاحة عظيمة وعلى كذب عظيم من غير ان يتعلق به مصلحة بوجه ما والاقدام على مثل هذه الوقاحة من غير فائدة اصلا
لا يليق باحد من العقلاء فكيف يليق اسناده الى سيد العقلاء وقدوة الاصفياء فثبت ان هذه الاية تدل دلالة قاطعة على براءته
عما يقوله الجهال والحشوية

قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي ان ربي غفور رحيم

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان تفسير الاية يختلف بحسب
اختلاف ما قبلها لانا ان قلنا ان قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام يوسف كان هذا ايضا كلام يوسف وان قلنا
ان ذلك من تمام كلام المرأة كان هذا ايضا كذلك ونحن نفسر هذه الاية على كلا التقديرين اما اذا قلنا ان هذا من كلام يوسف
عليه السلم فالحشوية تمسكوا به وقالوا انه عليه السلم لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب قال جبريل ولا حين حللت تكة
سراويلك فعند ذلك قال يوسف عليه السلم وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء اي بالزنا الا ما رحم ربي اي عصم ربي ان ربي
غفور للهم الذي هممت به رحيم اي لو فعلته لتاب علي واعلم ان هذا الكلام ضعيف فانا بينا ان الاية المتقدمة برهان
قاطع على براءته عن الذنب بقي ان يقال ما جوابكم عن هذه الاية فنقول فيه وجهان الاول انه عليه السلم لما قال ذلك
ليعلم اني لم اخنه بالغيب كان ذلك جاريا مجرى مدح النفس وتزكيتها فقال تعالى ولا تزكوا انفسكم فاستدرك ذلك على نفسه
بقوله وما ابرئ نفسي والمعنى وما ازكي نفسي ان النفس لامارة بالسوء ميالة الى القبائح راغبة في المعصية والوجه الثاني
في الجواب ان الاية لا تدل البتة على شيء مما ذكروه وذلك لان يوسف عليه السلم لما قال اي لم اخنه بالغيب بين ان ترك الخيانة
ما كان لعدم الرغبة ولعدم ميل النفس والطبيعة فان النفس امارة بالسوء والطبيعة تواقة الى اللذات فبين بهذا الكلام ان
الترك ما كان لعدم الرغبة بل لقيام الخوف من الله تعالى اما اذا قلنا ان هذا الكلام من بقية كلام المرأة ففيه وجهان الاول
وما ابرئ نفسي عن مراودته ومقصودها تصديق يوسف في قوله هي راودتني عن نفسي الثاني انها لما قالت ذلك ليعلم اني لم
اخنه بالغيب قالت وما ابرئ نفسي عن الخيانة مطلقا فاني قد خنته حين احلت الذنب عليه وقلت ما جزاء من اراد
باهلك سوءا الا ان يسجن واودعته السجن كانها ارادت الاعتذار مما كان فان قيل جعل هذا الكلام كلاما ليوسف اولى ام جعله
كلاما للمرأة قلنا جعله كلاما ليوسف مشكل لان قوله قالت امرأة العزيز الان حصحص الحق كلام موصول بعضه ببعض الى اخره
فالقول بان بعضه كلام المرأة والبعض كلام يوسف مع تخلل الفواصل الكثيرة بين القولين وبين المجلسين بعيد وايضا جعله كلاما للمرأة
مشكل ايضا لان قوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي كلام لا يحسن صدوره الا عمن احترز عن المعاصي
ثم يذكر هذا الكلام على سبيل كسر النفس وذلك لا يليق بالمرأة التي استفرغت جهدها في المعصية **المسألة الثانية** قالوا ما في قوله
الا ما رحم ربي بمعنى من والتقدير الا من رحم ربي وما ومن كل واحد منهما يقام مقام الاخر قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقال
ومنهم من يمشي على اربع وقوله الا ما رحم ربي استثناء متصل او منقطع فيه وجهان الاول انه متصل وفي تقريره وجهان
الاول ان يكون قوله الا ما رحم ربي اي الا البعض الذي رحمه ربي بالعصمة كالملائكة الثاني الا ما رحم ربي اي الا وقت رحمة ربي
يعني انها امارة بالسوء في كل الوقت الا في وقت العصمة والقول الثاني انه استثناء منقطع اي ولكن رحمة ربي هي التي
تصرف الاساءة كقوله ولا هم ينقذون الا رحمة منا **المسألة الثالثة** اختلف الحكماء في ان النفس الامارة بالسوء ما هي فالمحققون
قالوا النفس الانسانية شيء واحد ولها صفات كثيرة فاذا مالت الى العالم الالهي كانت نفسا مطمئنة واذا مالت الى الشهوة والغضب
كانت امارة بالسوء وكونها امارة بالسوء يفيد المبالغة والسبب فيه ان النفس من اول حدوثها قد الفت المحسوسات والتذت بها
وعشقتها فاما شعورها بعالم المجردات وميلها اليها فذاك لا يحصل الا نادرا في حق الواحد فالواحد وذلك الواحد فانما يحصل
له ذلك التجرد والانكشاف طول عمره في الاوقات النادرة فلما كان الغالب هو انجذابها الى العالم الجسداني وكان ميلها الى الصعود
الى العالم الاعلى نادرا لا جرم حكم عليها بكونها امارة بالسوء ومن الناس من زعم ان النفس المطمئنة هي النفس العقلية النطقية واما
النفس الشهوانية والغضبية فهما مغايران للنفس العقلية والكلام في تحقيق الحق في هذا الباب مذكور في المعقولات **المسألة
الرابعة** تمسك اصحابنا في ان الطاعات والايمان لا يحصل الا من الله بقوله تعالى الا ما رحم ربي قالوا دلت الاية على ان انصراف
النفس من الشر لا يكون الا برحمته ولفظ الاية مشعر بانه متى حصلت تلك الرحمة حصل ذلك الانصراف فنقول لا يمكن تفسير هذه
الرحمة باعطاء العقل والقدرة والالطاف كما قاله القاضي لان كل ذلك مشترك بين الكافر والمؤمن فوجب تفسيرها بشيء اخر وهو
ترجيح داعية الطاعة على داعية المعصية وقد اثبتنا ذلك ايضا بالبرهان القاطع العقلي وحينئذ يحصل منه المطلوب

قوله تعالى وقال الملك ائتوني به استخلصه لنفسي فلما كلمه قال انك اليوم لدينا مكين امين

وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في هذا الملك فمنهم من قال هو العزيز ومنهم من قال بل هو
الريان الذي هو الملك الاكبر وهذا هو الاظهر لوجهين الاول ان قول يوسف اجعلني على خزائن الارض يدل عليه الثاني قوله

منتهية
هذه
يخرج عن نظم الحديث
ذكره
قال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم

استخلصه

استخلصه لنفسي يدل على انه قبل ذلك ما كان خالصا له وقد كان يوسف عليه السلم قبل ذلك خالصا للعزيز فدل هذا على ان هذا
الملك هو الملك الاكبر **المسألة الثانية** ذكروا ان جبريل عليه السلم دخل على يوسف وهو في الحبس وقال قل اللهم اجعل لي
من عندك فرجا ومخرجا وارزقني من حيث لا احتسب فقبل الله تعالى دعاءه واظهر هذا السبب في تخليصه من السجن وتقرير الكلام
ان الملك عظم اعتقاده في يوسف لوجوه احدها انه عظم اعتقاده في علمه وذلك لانه لما عجز القوم عن الجواب وقدر هو
على الجواب الموافق الذي يشهد العقل بصحته مال الطبع اليه وثانيها انه عظم اعتقاده في صبره وثباته وذلك لانه
بعد ان بقي في السجن بضع سنين لما اذن له في الخروج لم يتسارع الى الخروج بل صبر وتوقف وطلب اولا ما يدل على براءة حاله عن
جميع التهم وثالثها انه عظم اعتقاده في حسن ادبه وذلك لانه اقتصر على قوله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن وكان غرضه
ذكر امرأة العزيز فستر ذكرها وتعرض لامر سائر النسوة مع انه وصل اليه من جهتها انواع عظيمة من البلاء وهذا من الادب
العجيب ورابعها براءة حاله عن جميع انواع التهم فان الخصم اقر له بالطهارة والنزاهة والبراءة عن الجرم وخامسها ان الشرابي
وصف له جده في الطاعات واجتهاده في الاحسان الى الذين كانوا في السجن وسادسها انه بقي في السجن بضع سنين مع انه لم يكتب الى
الملك ولم يلتمس منه تخليصه من السجن فهذه الامور كل واحد منها يوجب حسن الاعتقاد في الانسان فكيف مجموعها فلهذا السبب حسن
اعتقاد الملك فيه واذا اراد الله شيئا جمع اسبابه وقواه اذا عرفت هذا فنقول لما ظهر للملك هذه الاحوال من يوسف
رغب ان يتخذه لنفسه فقال ائتوني به استخلصه لنفسي روي ان الرسول قال ليوسف عليه السلم قم الى الملك متنظفا من
درن السجن بالثياب النظيفة والهيئة الحسنة وكتب على باب السجن هذه منازل البلوى وقبور الاحياء وشماتة الاعداء
وتجربة الاصدقاء ولما دخل عليه قال اللهم اني اسالك بخيرك من خيره واعوذ بعزتك وقدرتك من شره ثم دخل عليه وسلم
عليه ودعا له بالعبرانية والاستخلاص طلب خلوص الشيء من شوائب الاشتراك وهذا الملك طلب ان يكون يوسف له وحده
وان لا يشاركه فيه غيره لان عادة الملوك ان ينفردوا بالاشياء النفيسة الرفيعة فلما علم الملك انه وحيد زمانه وفريد
اقرانه اراد ان ينفرد به روي ان الملك قال ليوسف ما من شيء الا واحب ان تشركني فيه الا في اهلي والا ان تاكل معي فقال
يوسف اما ترى ان اكل معك وانا يوسف بن يعقوب بن اسحق الذبيح بن ابرهيم الخليل ثم قال فلما كلمه وفيه قولان احدهما
ان المراد فلما كلم الملك يوسف قالوا لان في مجالس الملوك لا يحسن لاحد ان يبتدئ بالكلام وانما الذي يبتدئ به هو الملك
والثاني فلما كلم يوسف الملك قيل لما صار يوسف الى الملك وكان في ذلك الوقت ابن ثلثين سنة فلما راه الملك حدثا شابا
قال للشرابي هذا هو الذي علم تاويل رؤياي مع ان السحرة والكهنة ما علموها قال نعم فاقبل على يوسف وقال اني احب ان اسمع
منك تاويل رؤياي شفاها فاجابه بذلك الجواب شفاها وشهد قلبه بصحته فعند ذلك قال له الملك انك اليوم لدينا مكين
امين يقال فلان مكين عند فلان بين المكانة اي المنزلة وهي حالة يتمكن بها صاحبها مما يريد وقوله امين اي قد عرفنا امانتك
وبراءتك مما نسبت اليه واعلم ان قوله مكين كلمة جامعة لكل ما يحتاج اليه من الفضائل والمناقب وذلك لانه لا بد في
كونه متمكنا من القدرة والعلم اما القدرة فلان بها يحصل المكنة واما العلم فلان كونه متمكنا من افعال الخير لا يحصل الا به
اذ لو لم يكن عالما بما ينبغي وبما لا ينبغي لا يمكنه تخصيص ما ينبغي بالفعل وتخصيص ما لا ينبغي بالترك فثبت ان كونه مكينا لا يحصل الا بالقدرة
والعلم واما كونه امينا فهو عبارة عن كونه حكيما لا يفعل الفعل لداعي الشهوة وانما يفعله لداعي الحكمة فثبت ان كونه مكينا
امينا يدل على كونه قادرا وعلى كونه عالما بمواقع الخير والشر والصلاح والفساد وعلى كونه بحيث يفعل لداعي الحكمة لا لداعي الشهوة
وكل من كان كذلك فانه لا يصدر عنه فعل الشر والسفه ولهذا المعنى لما حاولت المعتزلة اثبات انه تعالى لا يفعل القبيح
قالوا انه عالم بقبح القبيح عالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك لم يفعل القبيح قالوا وانما يكون غنيا عن القبيح اذا كان قادرا واذا
كان منزها عن داعية السفه فثبت ان وصفه بكونه امينا نهاية ما يمكن ذكره في هذا الباب ثم حكى تعالى ان يوسف عليه
السلم قال في هذا المقام اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال المفسرون لما
عبر يوسف رؤيا الملك بين يديه قال له الملك فما ترى ايها الصديق قال ارى ان تزرع في هذه السنين المخصبة زرعا
كثيرا وتبني الخزائن وتجمع فيها الطعام فاذا جاءت السنون المجدبة بعنا الغلات فيحصل بهذا الطريق مال عظيم فقال الملك ومن
لي بهذا الشغل فقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اي على خزائن ارض مصر ادخل الالف واللام على الارض والمراد منه المعهود
السابق روى ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رحم الله اخي يوسف لو لم يقل اجعلني على خزائن
الارض لاستعمله من ساعته لكنه لما قال ذلك اخره الله سنة واقول هذا من العجائب لانه لما تثاقل عند الخروج من
السجن سهل الله تعالى عليه ذلك على احسن الوجوه ولما سارع في ذكر هذا الالتماس اخر الله تعالى ذلك المطلوب عنه وهذا
يدل على ان ترك التصرف والتفويض بالكلية الى الله تعالى اولى **المسألة الثانية** لقائل ان يقول لم طلب يوسف
الامارة والنبي عليه السلم قال لعبد الرحمن بن سمرة يا عبد الرحمن لا تسال الامارة وايضا فكيف طلب الامارة من سلطان كافر وايضا

لم يجبه بعد ولم اظهر الرغبة في طلب الامارة في الحال وايضا لم طلب امر الخزائن في اول الامر مع ان هذا يورث نوع تهمة وايضا كيف جوز من نفسه مدح نفسه بقوله اني حفيظ عليم وايضا لم ترك الاستثناء في هذا فان الاحسن ان يقول اني حفيظ عليم ان شاء الله بدليل قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله هذه اسولة سبعة لا بد من جوابها فنقول الاصل في جواب هذه المسايل ان التصرف في امور الخلق كان واجبا عليه لوجوه الاول انه كان رسولا حقا من الله تعالى الى الخلق والرسول يجب عليه رعاية مصالح الامة بقدر الامكان والثاني وهو انه علم بالوحي انه سيحصل القحط والضيق الشديد الذي ربما افضى الى هلاك الخلق العظيم ولعله تعالى امره بان يدبر في ذلك ويأتي بطريق لاجله يقل ضرر ذلك القحط في حق الخلق والثالث ان السعي في ايصال النفع الى المستحقين ودفع الضرر عنهم امر مستحسن في العقول اذا ثبت هذا فنقول انه عليه السلم كان مكلفا برعاية المصالح من هذه الوجوه وما كان يمكنه رعايتها الا بهذا الطريق وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكان هذا الطريق واجبا ولما كان واجبا سقطت الاسولة بالكلية واما ترك الاستثناء فقال الواحدي كان ذلك منه خطيئة اوجبت عقوبة وهي انه تعالى اخر عنه حصول ذلك المقصود سنة واقول لعل السبب فيه انه لو ذكر هذا الاستثناء لاعتقد الملك فيه انه انما ذكر لعلمه بانه لا قدرة له على ضبط هذه المصلحة كما ينبغي فلاجل هذا المعنى ترك الاستثناء واما قوله لم مدح نفسه فجوابه من وجوه الاول لا نسلم انه مدح نفسه ولكنه بين كونه موصوفا بهاتين الصفتين في حصول هذا المطلوب وبين البابين فرق وكان قد غلب على ظنه انه محتاج الى ذكر هذا الوصف لان الملك وان علم كماله في علوم الدين لكنه ما كان عالما بانه يفي بهذا الامر ثم نقول هب انه مدح نفسه الا ان مدح النفس انما يكون مذموما اذا قصد الرجل به التطاول والتفاخر والتوصل الى غير ما يحل فاما على غير هذا الوجه فلا نسلم انه محرم وقوله تعالى ولا تزكوا انفسكم المراد منه تزكية حال ما لا يعلم كونها متزكية والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية هو اعلم بمن اتقى اما اذا كان الانسان عالما بانه صدق وحق فهذا غير ممنوع منه قوله ما الفايدة في وصفه نفسه بانه حفيظ عليم قلنا انه جار مجرى ان يقول حفيظ لجميع الوجوه التي منها يمكن تحصيل الدخل والمال عليم ~~قلنا انه جار مجرى~~ بالجهات التي تصلح لان يصرف المال اليها او يقال حفيظ لجميع مصالح الناس عليم بجهات حاجاتهم او يقال حفيظ لوجوه اياديك وكرمك عليم بوجوب مقابلتها بالطاعات والخضوع وهذا باب واسع يمكن تكثيره لمن اراد

قوله تعالى وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع اجر المحسنين

فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان يوسف عليه السلم لما التمس من الملك ان يجعله على خزائن الارض لم يحك الله عن الملك انه قال قد فعلت بل الله سبحانه قال وكذلك مكنا ليوسف في الارض وههنا المفسرون قالوا في الكلام محذوف وتقديره قال الملك قد فعلت الا ان تمكين الله له في الارض يدل على ان الملك قد اجابه الى ما سال واقول ما قالوه حسن الا ان ههنا ما هو احسن منه وهو ان اجابة الملك له سبب في عالم الظاهر واما المؤثر الحقيقي فليس الا انه تعالى مكنه في الارض وذلك لان ذلك الملك كان متمكنا من القبول ومن الرد فنسبة قدرته الى القبول والى الرد على التساوي وما دام يبقى هذا التساوي امتنع حصول القبول فلا بد وان يترجح القبول على الرد في خاطر ذلك الملك وذلك الترجيح لا يكون الا بمرجح يخلقه الله تعالى واذا خلق الله تعالى ذلك المرجح حصل القبول لا محالة فالممكن ليوسف في الارض ليس الا من خلق الله عز وجل في قلب ذلك الملك مجموع القدرة والداعية الجازمة التي عند حصولهما يجب الاثر فلهذا السبب ترك الله ذكر اجابة الملك واقتصر على ذكر التمكين الالهي لان الموثر الحقيقي ليس الا هو

المسألة الثانية روي ان الملك توجه وختم بخاتم الملك في اصبعه وقلده بسيفه ووضع له سريرا من ذهب مكللا بالدر والياقوت فقال يوسف عليه السلم اما السرير فاشد به ملكك واما الخاتم فادبر به امرك واما التاج فليس من لباسي ولا لباس ابائي وجلس على السرير ودانت له القوم وعزل الملك قطفير زوج المراة المعلومة ومات بعد ذلك فزوج الملك امراته فلما دخل عليها قال اليس هذا خيرا مما طلبت فوجدها عذراء فولدت له ولدين افرائيم ومنشا واقام العدل بمصر واحبته الرجال والنساء واسلم على يده الملك وكثير من الناس وباع من اهل مصر في سني القحط الطعام بالدراهم والدنانير في السنة الاولى ثم بالحلي والجواهر في السنة الثانية ثم بالدواب والضياع والعقار ثم برقابهم حتى استرقهم جميعا فقالوا والله ما راينا ملكا اعظم شانا من هذا حتى صار كل الخلق عبيدا له فلما سمع ذلك قال اني اشهد الله اني اعتقت اهل مصر عن اخرهم ورددت عليهم املاكهم وكان لا يبيع احدا ممن يطلب الطعام اكثر من حمل بعير لئلا يضيق الطعام على الباقين هكذا رواه صاحب الكشاف والله اعلم بحقيقة الحال المسألة الثالثة قوله وكذلك

الكاف منصوب به بالتمكين وذلك اشارة الى ما تقدم يعني به ومثل ذلك الانعام الذي انعمنا عليه في تقريبنا اياه في قلب الملك وانجائنا اياه من غم الحبس مكنا له في الارض وقوله مكنا ليوسف في الارض اي اقدرناه على ما يريد برفع الموانع وقوله يتبوأ منها حيث يشاء تفسير لقوله مكنا ليوسف في الارض لان معنى التمكين في الارض ان يكون بهذه الصفة يتبوأ حيث يشاء ويتبوأ في موضع نصب على الحال تقديره مكناه متبوئا وقرا ابن كثير نشاء بالنون مضافا الى الله تعالى والباقون بالياء مضافا الى يوسف واعلم ان قوله يتبوأ منها حيث يشاء يدل على انه صار في الملك بحيث لا يدافعه احد ولا ينازعه منازع بل صار مستقلا بكل ما شاء واراد ثم بين تعالى ما يوكد ان ذلك من قبله فقال نصيب برحمتنا من نشاء واعلم انه تعالى ذكر اولا ان ذلك التمكين كان من الله لا من احد سواه وهو قوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض ثم اكد ذلك بقوله ثانيا نصيب برحمتنا من نشاء وفيه فايدتان الفايدة الاولى ان هذا يدل على ان الكل من الله تعالى قال القاضي تلك المملكة لما لم تتم الا بامور فعلها الله تعالى صارت كانها حصلت من قبله تعالى وجوابه انا ندعي ان نفس تلك المملكة انما حصلت من قبل الله تعالى لان لفظ القران يدل على قولنا والبرهان القاطع الذي ذكرناه يقوي قولنا فصرف هذا اللفظ الى المجاز لا سبيل اليه الفايدة الثانية انه اتاه ذلك الملك بمحض المشية الالهية والقدرة النافذة قال القاضي هذه الاية تدل على انه تعالى يجري امرهم على ما تقتضيه الصلاح قلنا الاية تدل على ان الامور معلقة بالمشية المحضة واما رعاية قيد الصلاح فامر اعتبرته انت من نفسك مع ان اللفظ لا يدل عليه ثم قال تعالى ولا نضيع اجر المحسنين وذلك لان اضاعة الاجر اما ان يكون للعجز او للجهل او البخل والكل ممتنع في حق الله سبحانه فكانت الاضاعة ممتنعة واعلم ان هذا شهادة من الله تعالى على ان يوسف كان من المحسنين ولو صدق القول بانه جلس بين شعبها الاربع لامتنع ان يقال انه كان من المحسنين فهاهنا لزم اما تكذيب الله تعالى في حكمه على يوسف بانه كان من المحسنين وهو عين الكفر او لزم تكذيب الحشوي فيما رواه وهو عين الايمان والحق ثم قال تعالى ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون وفيه مسايل المسألة الاولى في تفسير هذه الاية قولان الاول المراد منه ان يوسف عليه السلم وان كان قد وصل الى المنازل العالية والدرجات الرفيعة في الدنيا الا ان الثواب الذي اعده الله في الاخرة خير وافضل واكمل ووجهات الترجيح قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا وحاصل تلك الوجوه ان الخير المطلق هو الذي يكون نفعا خالصا دايما مقرونا بالتعظيم وكل هذه القيود الاربعة حاصلة في خيرات الاخرة ومفقودة في خيرات الدنيا القول الثاني ان لفظ الخير قد يستعمل لكون احد الخيرين افضل من الاخر كما يقال الجلاب خير من الماء وقد يستعمل لبيان كونه في نفسه خيرا من غير ان يكون المراد منه بيان التفضيل كما يقال الثريد خير من الله يعني ان الثريد خير من الخيرات حصل من احسان الله اذا ثبت هذا فقوله ولاجر الاخرة خير ان حملناه على الوجه الاول لزم ان يكون ملاذ الدنيا موصوفة بالخيرية ايضا اما ان حملناه على الوجه الثاني لزم ان يقال ان منافع الدنيا ايضا خيرات بل لعله يفيد ان اجر الاخرة هو الخير وما سواه فعبث

المسألة الثانية لا شك ان المراد من قوله ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون شرح حال يوسف عليه السلم فوجب ان يصدق في حقه انه من الذين امنوا وكانوا يتقون وهذا تنصيص من الله عز وجل على انه كان في الزمان السابق من المتقين وليس ههنا زمان سابق ليوسف يحتاج الى بيان انه كان فيه من المتقين الا ذلك الوقت الذي قال الله تعالى فيه ولقد همت به وهم بها فكان هذا شهادة من الله تعالى على انه عليه السلم كان في ذلك الوقت من المتقين وايضا قوله ولا نضيع اجر المحسنين شهادة من الله تعالى على انه من المخلصين فثبت ان الله تعالى شهد بان يوسف كان من المتقين ومن المحسنين ومن المخلصين والجاهل الحشوي يقول انه كان من المذنبين ولا شك ان من لم يقبل قول الله سبحانه مع هذه التاكيدات كان من الاخسرين

المسألة الثالثة قال القاضي قوله تعالى ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون يدل على بطلان قول المرجئة الذين يزعمون ان الثواب يحصل في الاخرة لمن لم يتق الكباير قلنا هذا ضعيف لانا ان حملنا لفظ خير على افعل التفضيل لزم ان يكون الثواب الحاصل للمتقين افضل ولا يلزم ان لا يحصل لغيرهم اصلا وان حملناه على اصل معنى الخيرية فهذا يدل على حصول هذا الخير للمتقين ولا يدل على ان غيرهم لا يحصل له هذا الخير

قوله تعالى وجاء اخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون

اعلم انه لما عم القحط في البلاد ووصل ايضا الى البلدة التي كان يسكنها يعقوب عليه السلم وصعب الزمان عليهم فقال لبنيه ان بمصر رجلا صالحا يميز الناس فاذهبوا اليه بدراهمكم وخذوا الطعام فخرجوا اليه وهم عشرة ودخلوا على يوسف عليه السلم وصارت هذه الواقعة كالسبب في اجتماع يوسف عليه السلام مع اخوته وظهور صدق ما اخبر الله عنه في قوله ليوسف عليه السلام حال ما القوه في الجب لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون واخبر تعالى ان يوسف عرفهم وهم ما عرفوه البتة اما انه عرفهم فلانه تعالى كان قد اخبره في قوله لتنبئنهم بامرهم ~~هذا~~ بانهم يصلون اليه ويدخلون عليه وايضا الرؤيا التي راها كانت دليلا على انهم يصلون اليه فلهذا السبب كان يوسف عليه السلم مترصدا لذلك الامر وكان كل من وصل الى بابه من البلاد البعيدة يتفحص عنه ويتعرف احوالهم ليعرف ان هولاء الواصلين هل هم اخوته ام لا فلما وصل اخوة يوسف الى باب داره تفحص عن احوالهم تفحصا

المنازل

خر الله على انه من المحسنين شهادة من الله على انه من المخلصين

النفس

الكاف

كان

ظهر له انهم اخوته واما انهم ما عرفوه فلوجوه الاول انه عليه السلم امر حجابه بان يوقفوهم من البعيد وما كان يتكلم معهم الا
بالواسطة ومتى كان الامر كذلك لاجرم لم يعرفوه لا سيما ومهابة الملك وشدة الحاجة يوجبان كثرة الخوف وكل ذلك مما يمنع من التامل
التام الذي عنده يحصل العرفان والثاني وهو انهم حين القوه في الجب كان صغيرا ثم انهم راوه بعد وفور اللحية وكبر الجثة وتغير
الزي والهيبة فانهم راوه جالسا على سرير وعليه ثياب الحرير وفي عنقه طوق من ذهب وعلى راسه تاج من ذهب والقوم ايضا نسوا
واقعة يوسف لطول المدة فيقال ان من وقت ما القوه في الجب الى هذا الوقت كان قد مضى اربعون سنة وكل واحد من هذه
الاسباب يمنع من حصول المعرفة لا سيما عند اجتماعها والثالث ان حصول العرفان والتذكر بخلق الله تعالى فلعله تعالى ما خلق
ذلك العرفان في قلوبهم تحقيقا لما اخبر عنه من قوله لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون فكان ذلك من معجزات يوسف عليه
السلم ثم قال تعالى ولما جهزهم بجهازهم قال الليث جهزت القوم تجهيزا اذا تكلفت لهم جهازهم للسفر وكذلك جهاز العروس
والميت وهو ما يحتاج اليه في وجهه قال وسمعت اهل البصرة يقولون الجهاز بالكسر قال الازهري القراء كلهم على فتح الجيم
والكسر لغة ليست بجيدة قال المفسرون حمل لكل رجل منهم بعيرا واكرمهم ايضا بالنزول واعطاهم ما احتاجوا اليه في السفر
فذلك قوله فلما جهزهم بجهازهم ثم بين تعالى انه لما جهزهم قال لهم ائتوني باخ لكم من ابيكم واعلم انه لا بد من كلام سابق حتى
يصير ذلك الكلام سببا لسؤال يوسف عن حال اخيهم وذكروا فيه وجوها الاول وهو احسنها ان عادة يوسف عليه السلم
مع الكل ان يعطيه حمل بعير لا ازيد ولا انقص واخوته الذين ذهبوا اليه كانوا عشرة فاعطاهم عشرة احمال فقالوا ان لنا ابا
شيخا كبيرا واخا اخر بقي معه وذكروا ان اباهم لاجل سنه وشدة حزنه لم يحضر وان اخاهم في خدمة ابيه ولا بد لهما ايضا من حملين اخرين
من الطعام فلما ذكروا ذلك قال يوسف فهذا يدل على ان حب ابيكم له ازيد من حبه لكم وهذا شيء عجيب لانكم مع جمالكم وعقلكم
وادبكم اذا كانت محبة ابيكم لذلك الاخ اكثر من محبته لكم دل هذا على ان ذلك الاخ اعجوبة في العقل والفضل والادب فجيئوني به
حتى اراه فهذا السبب محتمل مناسب والوجه الثاني انهم لما دخلوا عليه واعطاهم الطعام قال لهم من انتم قالوا نحن قوم رعاة من اهل
الشام اصابنا الجهد فجئنا نمتار فقال لعلكم جئتم عيونا قالوا معاذ الله نحن اخوة بنو اب واحد وهو شيخ صديق نبي اسمه يعقوب
قال كم انتم قالوا كنا اثني عشر فهلك واحد وبقي واحد مع الاب يتسلى به عن ذلك الذي هلك ونحن عشرة وقد جئناك قال
فدعوا بعضكم عندي رهينة وائتوني باخيكم من ابيكم ليبلغ الي رسالة ابيكم فعندها اقترعوا بينهم فاصاب القرعة شمعون وكان
احسنهم رايا في يوسف فخلفوه عنده والوجه الثالث لعلهم لما ذكروا اباهم قال يوسف فلم تركتموه وحيدا فريدا قالوا ما تركناه
وحيدا بل بقي عنده واحد فقال لهم ولم استخلصه لنفسه ولم خصه بهذا المعنى لاجل نقص في جسده فقالوا لا بل لاجل انه يحبه اكثر
من محبته لسائر الاولاد فعند هذا قال يوسف لما ذكرتم ان اباكم رجل عالم حكيم بعيد عن المجازفة ثم انه خصه بمزيد المحبة وجب ان يكون
زائدا عليكم في الفضل وصفات الكمال مع اني اراكم فضلاء علماء حكماء فاشتاقت نفسي الى رؤية ذلك الاخ فائتوني به فالسبب الثاني
ذكره المفسرون والاول والثالث محتمل والله اعلم ثم حكى تعالى عنه انه قال الا ترون اني اوفي الكيل اي اتمه ولا ابخسه وازيدكم حمل
بعير اخر لاجل اخيكم وانا خير المنزلين اي خير المضيفين لانه حين انزلهم احسن ضيافتهم واقول هذا الكلام يضعف الوجه الثاني
وهو الذي نقلناه عن المفسرين لان مدار ذلك الوجه على انه اتهمهم ونسبهم الى انهم جواسيس ولو شافههم بذلك الكلام فلا يليق به ان يقول
لهم الا ترون اني اوفي الكيل وانا خير المنزلين وايضا يبعد من يوسف عليه السلم مع كونه صديقا ان يقول لهم انتم جواسيس وعيون
مع انه يعرف براءتهم عن مثل هذه التهمة لان البهتان لا يليق بحال الصديق ثم قال فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون واعلم
انه عليه السلم لما طلب منهم احضار ذلك الاخ جمع بين الترغيب والترهيب اما الترغيب فهو قوله الا ترون اني اوفي الكيل وانا خير
المنزلين واما الترهيب فهو قوله فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون وذلك لانهم كانوا في نهاية الحاجة الى تحصيل
الطعام وما كان يمكنهم تحصيله الا من عنده فاذا منعهم من الحضور عنده كان ذلك نهاية الترهيب والتخويف ثم انهم لما سمعوا
هذا الكلام من يوسف قالوا سنراود عنه اباه اي سنجتهد ونحتال حتى ننتزعه من يده وانا لفاعلون لما في وسعنا من هذا الباب

قوله تعالى وقال لفتيته اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا الى اهلهم لعلهم يرجعون

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن
عاصم لفتيانه بالالف والنون وقرا الباقون لفتيته بالياء من غير الف وهما لغتان كالصبيان والصبية والاخوان والا
قال ابو علي الفارسي الفتية جمع فتى في العدد القليل والفتيان في الكثير فوجه البناء الذي للعدد القليل ان الذين يحيطون بما يجعلون
بضاعتهم فيه من رحالهم يكونون قليلين لان هذا من باب الاسرار فوجب صونه الا عن العدد القليل ووجه الجمع الكثير انه قال اجعلوا بضاعتهم
في رحالهم والرحال يفيد العدد الكثير فوجب ان يكون الذين يباشرون ذلك العمل كثيرين **المسئلة الثانية** اتفق
[illegible] انه عليه السلم امر بوضع تلك البضاعات في رحالهم على وجه لا يعرفون ذلك ومنهم من قال انهم كانوا عارفين به وهو ضعيف
لان قوله لعلهم يعرفونها يبطل ذلك ثم اختلفوا في السبب الذي لاجله امر يوسف بوضع بضاعتهم في رحالهم على وجوه الاول انهم

متى فتحوا المتاع فوجدوا بضاعتهم فيه علموا ان ذلك كرم من يوسف وسخاء فيبعثهم ذلك الى العود اليه والحرص على معاملته
الثاني خاف ان لا يكون عند ابيه من الورق ما يرجعون به مرة اخرى الثالث اراد به التوسعة على ابيه لان الزمان كان
زمان القحط الرابع راى ان اخذ ثمن الطعام من ابيه ومن اخوته مع شدة حاجتهم الى الطعام لؤم الخامس قال الفراء انهم
متى شاهدوا بضاعتهم في رحالهم وقع في قلوبهم انهم وضعوا تلك البضاعة في رحالهم على سبيل السهو وهم انبياء واولاد
الانبياء فيرجعون ليعرفوا السبب فيه او يرجعوا الرد والمال الى مالكه السادس اراد ان يحسن اليهم على وجه لا
يلحقهم عيب ولا منة السابع مقصوده ان يعرفوا انه لا يطلب ذلك الاخ لاجل الايذاء والظلم ولا لطلب زيادة الثمن
الثامن اراد ان يعرف ابوه انه اكرمهم وطلبه له لمزيد الاكرام فلا يثقل على ابيه ارسال اخيه التاسع اراد ان يكون ذلك
المال معونة لهم على شدة الزمان وكان يخاف اللصوص من قطع الطريق فوضع تلك الدراهم في رحالهم حتى تبقى مخفية الى ان
يصلوا الى بيوتهم العاشر اراد ان يقابل مبالغتهم في الاساءة بمبالغته في الاحسان اليهم ثم انه تعالى حكى عنهم
لما رجعوا الى ابيهم قالوا يا ابانا منع منا الكيل وفيه قولان الاول انهم لما طلبوا الطعام لابيهم وللاخ الباقي عند
ابيهم منعوا منه فقوله منع منا الكيل اشارة اليه والثاني انه منع الكيل في المستقبل وهو اشارة الى قول
يوسف فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي والدليل على ان المراد به ذلك قوله فارسل معنا اخانا نكتل وهذا يدل على
ان المراد من المنع هذا ثم قالوا فارسل معنا اخانا نكتل قرا حمزة والكسائي يكتل بالياء والباقون بالنون والقراءة
الاولى تقوي القول الاول والقراءة الثانية تقوي القول الثاني ثم قالوا وانا له لحافظون ضمنوا كونهم حافظين
له فلما قالوا ذلك قال يعقوب عليه السلام هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل والمعنى انكم ذكرتم مثل هذا الكلام
في يوسف وضمنتم لي حفظه حيث قلتم وانا له لحافظون ثم ههنا ذكرتم هذا اللفظ بعينه فهل يكون اماني ههنا الا كما في
الاول فكذلك لا يحصل ههنا ثم قال فالله خير حافظا قرا حمزة والكسائي حافظا بالالف على التمييز والتفسير على تقدير هو خير
حافظا كقوله هو خيركم رجلا ولله دره فارسا وقيل على الحال والباقون حفظا بغير الف على المصدر يعني خيركم حفظا يعني حفظ الله
لبنيامين خير من حفظكم وقرا الاعمش فالله خير حافظ وقرا ابو هريرة خير الحافظين وهو ارحم الراحمين وقيل معناه وثقت بكم
في حفظ يوسف فكان ما كان فالان اتوكل على الله في حفظ بنيامين فان قيل لماذا بعثه معهم وقد شاهد منهم ما شاهد قلنا لوجوه
احدها انهم كبروا ومالوا الى الصلاح والخير وثانيها انه كان شاهد انه ليس بينهم وبين بنيامين من الحسد والحقد
مثل ما كان بينهم وبين يوسف وثالثها ان ضرورة القحط احوجته الى ذلك ورابعها لعله تعالى اوحى اليه وضمن حفظه
وايصاله اليه فان قيل هل يدل قوله فالله خير حافظا على انه اذن في ذهاب بنيامين في ذلك الوقت قلنا الاكثرون قالوا
يدل عليه وقال اخرون لا يدل عليه وفيه وجهان الاول التقدير انه لو اذن في خروجه معهم لكان في حفظ الله لا في
حفظهم الثاني انه لما ذكر يوسف قال فالله خير حافظا اي ليوسف لانه كان يعلم انه حي

قوله تعالى ولما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت اليهم

اعلم ان المتاع ما يصلح لان يستمتع به وهو عام في كل
شيء ويجوز ان يراد به ههنا الطعام الذي حملوه ويجوز ان يراد به اوعية الطعام ثم قال وجدوا بضاعتهم ردت اليهم
واختلف القراء في ردت فالاكثرون بضم الراء وقرا علقمة بكسر الراء قال صاحب الكشاف كسرة الدال المدغمة نقلت الى الراء
كما في قولنا قيل وبيع وحكى قطرب عن العرب قالوا في قولنا ضرب ضرب على نقل كسرة الراء فيمن يسكنها الى الضاد واما
قوله ما نبغي ففي كلمة ما قولان الاول انها للنفي وعلى هذا التقدير ففيه وجوه الاول انهم كانوا وصفوا يوسف بالكرم
واللطف وقالوا انا قدمنا على رجل في غاية الكرم انزلنا واكرمنا كرامة لو كان رجلا من ال يعقوب لما فعل ذلك فقولهم ما نبغي
بهذا الوصف الذي ذكرناه كذبا ولا ذكر شيء لم يكن الثاني انه بلغ في الاكرام الى غاية ما نبغي وراءها شيئا اخر فانه بعد ان
بالغ في اكرامنا رد بضاعتنا الينا الثالث المعنى انه رد بضاعتنا الينا فنحن لا نبغي منك عند رجوعنا اليه بضاعة اخرى
فان هذه التي معنا كافية لنا والقول الثاني ان كلمة ما ههنا للاستفهام والمعنى انهم لما راوا انه رد اليهم بضاعتهم
قالوا ما نبغي بعد هذا اي اعطانا الطعام ثم رد علينا ثمن الطعام على احسن الوجوه فاي شيء نبغي وراء ذلك واعلم انا اذا حملنا
ما على الاستفهام صار التقدير اي شيء نبغي فوق هذا الاكرام ان الرجل رد دراهمنا الينا واذا ذهبنا اليه نمير اهلنا ونحفظ
اخانا ونزداد كيل بعير بسبب حضور اخينا قال الاصمعي يقال ماره يميره ميرا اذا اتاه بميرة اي بطعام ومنه يقال ما عنده
خير ولا مير وقوله ونزداد كيل بعير معناه ان يوسف عليه السلم كان يكيل لكل رجل حمل بعير فاذا حضر اخوه فلا بد وان
نزداد ذلك الحمل واما اذا حملنا كلمة ما على النفي كان المعنى لا نبغي شيئا اخر هذه بضاعتنا ردت الينا فهي كافية لثمن الطعام
في الذهاب الثاني ثم نفعل كذا وكذا واما قوله ذلك كيل يسير ففيه وجوه الاول قال مقاتل ذلك كيل يسير على هذا
الرجل المحسن لسخائه وحرصه على البذل وهو اختيار الزجاج والثاني ذلك كيل يسير اي قصير المدة ليس سبيل مثله ان يطول

مدته بسبب الحبس والتأخر والثالث ان يكون المراد ذلك الذي يدفع البائد وان احيانا شي يسير قليل فابعث اخانا معنا حتى نمتد
تلك العلة بالكثرة قوله تعالى قال لن ارسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله
لتأتنني به الا ان يحاط بكم الآية اعلم ان الموثق مصدر بمعنى الثقة ومعناه العهد الذي يوثق به فهو مصدر بمعنى
المفعول يقول لن ارسله معكم حتى تعطوني عهدا موثوقا به وقوله من الله اي عهدا موثوقا به بسبب تأكده باشهاد الله او
بسبب القسم بالله عليه وقوله لتأتنني به دخلت اللام ههنا لاجل ان المراد بالموثق من الله اليمين فتقديره
حتى تحلفوا بالله لتأتنني به وقوله الا ان يحاط بكم فيه بحثان البحث الاول قال صاحب الكشاف هذا الاستثناء مشكل
فقوله ان يحاط بكم مفعول له والكلام المثبت الذي هو قوله لتأتنني به في تأويل النفي فكان المعنى لا تمتنعون من الاتيان به
لعلة من العلل الا لعلة واحدة البحث الثاني قال الواحدي للمفسرين فيه قولان احدهما ان قوله الا ان يحاط بكم معناه
الهلاك قال مجاهد الا ان تموتوا كلكم فيكون ذلك عذرا عندي والعرب تقول احيط بفلان اذا قرب هلاكه قال تعالى
واحيط بثمره اي اصابه ما اهلكه وقال وظنوا انهم احيط بهم واصله ان من احاط به العدو وانسدت عليه مسالك النجاة
ودنا هلاكه فقيل لكل من هلك قد احيط به والقول الثاني ما ذكره قتادة الا ان يحاط بكم الا ان تصيروا مغلوبين مقهورين
فلا تقدرون على الرجوع ثم قال تعالى فلما اتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل يريد شهيد لان الشهيد وكيل بمعنى انه
موكول اليه هذا العهد فان وفيتم به جازاكم وان غدرتم عرفته كافأكم باعظم العقوبات قوله تعالى
وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد الآية اعلم ان ابناء يعقوب لما عزموا على الخروج الى مصر
وكانوا موصوفين بالكمال والجمال وابناء رجل واحد قال لهم لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وفيه قولان
الاول وهو قول جمهور المفسرين انه خاف من العين عليهم ولنا ههنا مقامان المقام الاول ان العين حق والذي يدل
عليه وجوه الاول اطباق المتقدمين من المفسرين على ان المراد من هذه الآية ذلك والثاني ما روي ان الرسول عليه السلام
كان يعوذ الحسن والحسين فيقول اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول هكذا كان يعوذ
ابراهيم اسمعيل واسحق صلوات الله عليهم والثالث ما روى عبادة بن الصامت قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في
اول النهار فرايته شديد الوجع ثم عدت اليه آخر النهار فرايته معافى فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فرقاني فقال بسم الله ارقيك
من كل شيء يؤذيك من كل عين وحاسد الله يشفيك قال فافقت والرابع روي ان بني جعفر بن ابي طالب كانوا غلمانا بيضا فقالت
اسماء يا رسول الله ان العين اليهم سريعة فاسترق لهم من العين فقال لها نعم والخامس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت ام سلمة
وعندها صبي يشتكي فقالوا يا رسول الله اصابته العين فقال افلا تسترقون له من العين السادس قوله عليه السلام العين حق
ولو كان شيء يسبق القدر لسبقت العين القدر السابع قالت عائشة رضي الله عنها كان يؤمر العائن ان يتوضأ ثم يغتسل منه المعين الذي
اصيب بالعين المقام الثاني في الكشف عن ماهيته فنقول ان ابا علي الجبائي انكر هذا المعنى انكارا بليغا ولم يذكر في انكاره
شبهة فضلا عن حجة واما الذي اعترفوا به واقروا بوجوده فقد ذكروا فيه وجوها الاول قال الجاحظ يمتد من العين اجزاء
فتتصل بالشخص المستحسن فتؤثر وتسري فيه كتأثير اللسع والسم والنار وان كان مخالفا في وجه التأثير لهذه الاشياء قال القاضي
وهذا ضعيف لانه لو كان الامر كما قال لوجب ان يؤثر في الشخص الذي لا يستحسن كتأثيره في المستحسن ولد نفسه وبستان نفسه
وقد يكره بقاءه كما اذا احس الحاسد بحصول شيء حسن لعدوه فان كان الاول فانه يحصل عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله
والخوف الشديد يوجب انحصار الروح في داخل القلب فحينئذ يسخن القلب والروح جدا ويحصل في الروح الباصرة كيفية قوية مسخنة
وان كان الثاني فانه يحصل عند ذلك الاستحسان حسد شديد وحزن عظيم بسبب حصول تلك النعمة لعدوه والحزن ايضا يوجب انحصار
الروح في داخل القلب وتحصل فيه سخونة شديدة فثبت ان عند الاستحسان القوي يسخن الروح جدا فيسخن شعاع العين
بخلاف ما اذا لم يستحسن فانه لا تحصل هذه السخونة فظهر الفرق بين الصورتين ولهذا السبب امر الرسول عليه السلام العائن بالوضوء ومن
اصابته العين بالاغتسال الوجه الثاني قال ابو هاشم وابو القاسم البلخي لا يمتنع ان تكون العين حقا ويكون معناه ان صاحب
العين اذا شاهد الشيء واعجب به استحسانا كانت المصلحة له في تكليفه ان يغير الله تعالى ذلك الشخص او ذلك الشيء حتى لا يبقى قلب ذلك
المكلف متعلقا به فهذا المعنى غير ممتنع ثم لا يبعد ايضا انه لو ذكر ربه عند تلك الحالة وعدل عن الاعجاب وسال ربه تبقية ذلك
فعنده تتغير المصلحة والله تعالى يبقيه ولا يفنيه ولما كانت هذه العادة مطردة لا جرم قيل العين حق الوجه الثالث وهو قول
الحكماء قالوا هذا الكلام مبني على مقدمة وهي انه ليس من شرط المؤثر ان يكون تأثيره بحسب هذه الكيفيات المحسوسة اعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بل قد يكون التأثير نفسانيا محضا ولا يكون للقوى الجسمانية بها تعلق والذي يدل
عليه ان اللوح الذي يكون قليل العرض اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشي عليه ولو كان موضوعا فيما بين جدارين
عاليين لعجز الانسان على المشي عليه وما ذاك الا ان خوفه من السقوط منه يوجب سقوطه منه فعلمنا ان التأثيرات النفسانية موجودة

وايضا

فلما اتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل

مطلب العين حق

وادخلوا من ابواب متفرقة وما اغني عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون صح

واعلم ان هذا الاعتراض ضعيف وذلك لانه اذا استحسن شيئا فقد يحب بقاءه كما اذا استحسن

وايضا ان الانسان اذا تصور كون فلان مؤذيا له حصل في قلبه غضب ويسخن مزاجه جدا فمبدأ تلك السخونة ليس الا ذلك التصور النفساني
ولان مبدأ الحركات البدنية ليس الا التصورات النفسانية ولما ثبت ان تصور النفس يوجب تغير بدنه الخاص لم يبعد ايضا ان
يكون بعض النفوس بحيث تتعدى تأثيراتها الى سائر الابدان فثبت انه لا يمتنع في العقل كون النفس مؤثرة في سائر الابدان وايضا
جواهر النفوس مختلفة بالماهية فلا يمتنع ان يكون بعض النفوس بحيث يؤثر في تغيير بدن حيوان آخر بشرط ان يراه ويتعجب منه
فثبت ان هذا المعنى امر محتمل والتجارب من الزمن الاقدم ساعدت عليه والنصوص النبوية نطقت به فعند هذا لا يبقى في
وقوعه شك واذا ثبت هذا ثبت ان الذي اطبق عليه المتقدمون من المفسرين في تفسير هذه الآية باصابة العين كلام حق لا
يمكن رده القول الثاني وهو قول ابي علي الجبائي ان ابناء يعقوب اشتهروا بمصر وتحدث الناس بهم وبحسنهم وجمالهم
فقال لا تدخلوا تلك المدينة من باب واحد على ما انتم عليه من العدد والجلد والهيئة فلم يأمن عليهم حسد الناس او يقال
لم يأمن عليهم من ان يخافهم الملك الاعظم على ملكه فيحبسهم واعلم ان هذا الوجه محتمل لا انكار فيه الا ان القول الاول
قد بينا انه لا امتناع فيه بحسب العقل والمفسرون اطبقوا عليه فوجب المصير اليه ونقل عن الحسن انه قال خاف عليهم
العين فقال لا تدخلوا من باب واحد ثم رجع الى علمه فقال وما اغني عنكم من الله من شيء وعرف ان العين ليست بشيء وكان قتادة
يفسر الآية باصابة العين ويقول ليس في قوله وما اغني عنكم من الله من شيء ابطال له لان العين وان صح فالله قادر على دفع اثره
والقول الثالث انه عليه السلام كان عالما بان ملك مصر ولده يوسف الا ان الله تعالى ما اذن له في اظهار ذلك فلما بعث ابناءه اليه
قال لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وكان غرضه ان يصل بنيامين الى يوسف في وقت الخلوة وهذا قول
ابراهيم النخعي واما قوله وما اغني عنكم من الله من شيء فاعلم ان الانسان مأمور بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم
ومأمور بان يجزم بانه لا يحصل الا ما قدره الله تعالى وان الحذر لا يدفع القدر فالانسان مأمور بان يحذر عن الاشياء المهلكة
والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك يسعى ان يكون جازما بانه لا يصل اليه
الا ما قدره الله تعالى ولا يحصل في الوجود الا ما اراده الله فقوله عليه السلام لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب
متفرقة فهو اشارة الى رعاية الاسباب المعتبرة في هذا العالم وقوله وما اغني عنكم من الله من شيء اشارة الى عدم الالتفات
الى الاسباب والى التوحيد المحض والبراءة عن كل شيء سوى الله وقول القائل كيف السبيل الى الجمع بين هذين القولين
فهذا السؤال غير مختص بهذا المقام وذلك انه لا نزاع انه لا بد من اقامة الطاعات والاحتراز عن المعاصي والسيئات مع انا نعتقد
ان السعيد من سعد في بطن امه وان الشقي من شقي في بطن امه وكذا ههنا وايضا نأكل ونشرب ونحترز عن السموم وعن الدخول
في النار مع انا نعتقد ان الموت والحياة لا يحصلان الا بتقدير الله فكذا ههنا فظهر ان هذا السؤال غير مختص بهذا
المقام بل هو بحث عن سر مسئلة الجبر والقدر بل الحق ان العبد يجب عليه ان يسعى باقصى الجهد والقدرة وبعد ذلك السعي البليغ
والجهد الجهيد فانه يعلم ان كل ما يدخل في الوجود فانه لا بد وان يكون بقضاء الله ومشيئته وسابق حكمه وحكمته ثم انه تعالى اكد هذا
المعنى فقال ان الحكم الا لله واعلم ان هذا من ادل الدلائل على صحة قولنا في القضاء والقدر وذلك لان الحكم عبارة عن الالزام
والمنع عن النقيض سميت حكمة الدابة بهذا الاسم لانها تمنع الدابة عن الحركات الفاسدة فالحكم انما سمي حكما لانه يقتضي ترجيح
احد طرفي الممكن على الآخر بحيث يصير الطرف الآخر ممتنع الحصول فبين تعالى ان الحكم بهذا التفسير ليس الا لله تعالى وذلك يدل
على ان جميع الممكنات مستندة الى قضائه وقدره ومشيئته وحكمه اما بغير واسطة واما بواسطة ثم قال عليه توكلت
وعليه فليتوكل المتوكلون ومعناه انه لما ثبت ان الكل من الله ثبت انه لا توكل الا على الله فان الرغبة ليست الا في رجحان
وجوه المرادات على عدمها والرهبة ليست الا من رجحان وجود المكروهات على عدمها وذلك الرجحان المانع من النقيض هو
الحكم فثبت بالبرهان انه لا حكم الا لله فلزم القطع بان حصول كل الخيرات ودفع كل الآفات من الله وذلك يوجب انه لا توكل
الا على الله فهذا مقام شريف عال ونحن قد اشرنا الى ما هو البرهان الحق فيه والشيخ ابو حامد الغزالي اطنب في تقرير
هذا المعنى في كتاب التوكل من كتب احياء علوم الدين فمن اراد الاستقصاء فيه فليطالع ذلك الكتاب قوله
تعالى ولما دخلوا من حيث امرهم ابوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء الا
حاجة في نفس يعقوب قضاها قال المفسرون لما قال يعقوب وما اغني عنكم من الله من شيء
صدقه الله تعالى في ذلك فقال وما كان يغني عنهم كان ذلك التفرق يغني من الله من شيء وفيه بحثان البحث الاول
قال ابن عباس ان ذلك التفرق ما كان يرد قضاء الله تعالى ولا امرا قدره الله تعالى وقال الزجاج ان العين
لو قدر ان تصيبهم لاصابتهم وهم متفرقون كما تصيبهم مجتمعين وقال ابن الانباري لو سبق في علم الله ان العين تهلكهم
عند الاجتماع لكان تفرقهم كاجتماعهم وهذه الكلمات متقاربة وحاصلها ان الحذر لا يدفع القدر البحث
الثاني قوله من شيء يحتمل النصب بالمفعولية والرفع بالفاعلية اما الاول فكقوله ما رأيت من احد فالتقدير

والمهيبة

ايضه

وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون

ما رأيت احدًا كذا اما ههنا فتقدير الاية ان تفرقهم ما كان يغني عنهم من قضاء الله تعالى شيئا اي ذلك التفرق ما كان يخرج
شيئا من تحت قدر الله تعالى واما النافي فهو قوله ماجاءني من احد وتقديره ماجاءني احد فكذا ههنا التقدير ما كان يغني
عنهم من الله من شيء مع قضائه اما قوله الا حاجة في نفس يعقوب قضاها يعني ان الدخول على صفة التفرق قضى حاجة
في نفس يعقوب قضاها يعني ان الدخول على صفة التفرق قضى حاجة في نفس يعقوب ثم ذكروا في تفسير تلك الحاجة
وجوها احدها خوفه عليهم من اصابة العين وثانيها خوفه عليهم من حسد اهل مصر وثالثها خوفه عليهم من ان يقصدهم
ملك مصر بسوء ورابعها خوفه عليهم من ان لا يرجعوا اليه وكل هذه الوجوه متقاربة اما قوله وانه لذو علم لما
علمناه قال الواحدي يمكن ان يكون ما مصدرية والهاء عائدة الى يعقوب والتقدير وانه لذو علم لما علمناه
من اجل تعليمنا اياه ويمكن ان يكون ما بمعنى الذي والهاء عائدة اليها والتاويل وانه لذو علم للشيء الذي علمناه يعني انا
لما علمناه شيئا حصل له العلم بذلك الشيء وفي الاية قولان اخران الاول ان المراد بالعلم الحفظ اي وانه لذو حفظ
لما علمناه ومراقبة له والثاني لذو علم لفوائد ما علمناه وحسن اثاره وهو اشارة الى كونه عاملا بما علمه ثم قال
ولكن اكثر الناس لا يعلمون مثل علم يعقوب والثاني لا يعلمون ان يعقوب بهذه الصفة في العلم والمراد باكثر الناس
المشركون فانهم لا يعلمون ان الله تعالى كيف ارشد اولياءه الى العلوم التي تنفعهم في الدنيا والاخرة

قوله تعالى ولما دخلوا على يوسف اوى اليه اخاه قال اني انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون

اعلم انهم لما اتوه باخيهم بنيامين اكرمهم واضافهم واجلس كل اثنين منهم على مائدة
فبقي بنيامين وحده فبكى وقال لو كان اخي يوسف حيا لاجلسني معه فقال يوسف بقي اخوكم وحيدا فاجلسه معه على مائدته
ثم امر ان ينزل كل اثنين منهم بيتا وقال هذا لا ثاني له فاتركوه معي فآواه اليه ولما رأى تأسفه لاخ له هلك قال له اتحب
ان اكون اخاك بدل اخيك الهالك فقال من يجد اخا مثلك ولكنك لم يلدك يعقوب ولا راحيل فبكى يوسف وقام اليه
وعانقه وقال له اني انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون اذا عرفت هذا فنقول قوله اوى اليه اخاه اي انزله في
الموضع الذي كان ياوي اليه وقوله اني انا اخوك فيه قولان قال وهب لم يرد انه اخوه من النسب وانما اراد به
اني اقوم لك مقام اخيك في الايناس لئلا تستوحش بالتفرد والصحيح ما عليه سائر المفسرين من انه اراد تعريف النسب لان ذلك
اقوى في ازالة الوحشة وحصول الانس ولان الاصل في الكلام الحقيقة فلا وجه لصرفه عنها الى المجاز من غير ضرورة واما
قوله فلا تبتئس قال اهل اللغة تبتئس تفتعل من البؤس وهو الضرر والشدة والابتئاس اجتلاب الحزن والبؤس وقوله بما كانوا
يعملون فيه وجوه الاول المراد بما كانوا يعملون من اقدامهم على حسدنا والحرص على انصراف وجه ابينا عنا الثاني ان يوسف
عليه السلم ما بقي في قلبه شيء من العداوة وصار صافيا مع اخوته فاراد ان يجعل قلب اخيه صافيا معهم ايضا فقال فلا تبتئس بما
كانوا يعملون اي لا تلتفت الى اعمالهم ما صنعوه فيما تقدم ولا تلتفت الى اعمالهم المنكرة التي اقدموا عليها الثالث انما فعلوا
بيوسف ما فعلوه لاجل انهم حسدوا اقبال الاب عليه وتخصيصه بمزيد الاكرام فخاف بنيامين ان يحسدوه بسبب ان يخصه الملك
بمزيد الاكرام فامنه عنه وقال لا تلتفت الى ذلك فان الله قد جمع بيني وبينك الرابع روى الكلبي عن ابن عباس ان اخوة
يوسف كانوا يعيرون يوسف واخاه ان جديهما ابا امهما كان يعبد الاصنام وان ام يوسف امرت يوسف فسرق جونة كانت
لابيها فيها اصنام رجاء ان يترك عبادتها اذا فقدها فقال له فلا تبتئس بما كانوا يعملون اي من التعيير لنا بما كان عليه جدنا
قوله تعالى فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل اخيه وقد مضى الكلام في الجهاز والرحل واما السقاية فقال
صاحب الكشاف مشربة يسقى بها وهي الصواع قيل كان يسقى بها الملك ثم جعلت صاعا يكال به وهذا بعيد لان الاناء الذي يشرب
الملك الكبير منه لا يصلح ان يجعل صاعا وقيل كانت الدواب تسقى بها ويكال بها ايضا وهذا اقرب ثم قال بعضهم كانت
من فضة مموهة بالذهب وقيل كانت من ذهب وقيل كانت مرصعة بالجوهر وهذا ايضا بعيد لان الانية التي تسقى
الدواب فيها لا تكون كذلك والاصوب ان يقال كان ذلك الاناء شيئا له قيمة اما الى هذا الحد الذي ذكروه فلا ثم
قال تعالى ثم اذن مؤذن يقال اذنه اي اعلمه وفي الفرق بين اذنته وبين اذنت وجهان قال ابن الانباري اذن معناه
اعلم اعلاما بعد اعلام لان فعل يوجب تكرير الفعل قال ويجوز ان يكون اعلاما واحدا من قبل ان العرب تجعل فعل
بمعنى افعل في كثير من المواضع وقال سيبويه الفرق بين اذنت واذنت ان اذنت معناه اعلمت لا فرق بينهما والتاذين معناه
النداء والتصويت بالاعلام واما قوله تعالى ايتها العير قال ابو الهيثم كل ما سير عليه من الابل والحمير والبغال فهو
عير قال وقول من قال العير الابل خاصة باطل فقيل العير الابل التي عليها الاحمال لانها تعير اي تذهب وتجيء وقيل هي
قافلة الحمير ثم كثر ذلك حتى قيل لكل قافلة عير كانها جمع عير واصلها فعل كسقف وسقف اذا عرفت هذا فنقول قوله
ايتها العير المراد اصحاب العير كقوله يا خيل الله اركبي وقرأ ابن مسعود وجعل السقاية على حذف جواب لما كانه قيل فلما

جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل اخيه امهلهم حتى انطلقوا ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون فان قيل هل كان هذا
النداء بامر يوسف او ما كان بامره فان كان الاول فكيف يليق بالرسول الحق من عند الله ان يتهم اقواما وينسبهم الى السرقة كذبا
وبهتانا وان كان الثاني وهو انه ما كان ذلك بامره فهلا انكره وهلا اظهر براءتهم عن تلك التهمة قلنا العلماء ذكروا في الجواب
عنه وجوها الاول انه عليه السلم لما اظهر لاخيه انه يوسف قال له اني اريد ان احبسك ههنا ولا سبيل اليه الا بهذه
الحيلة فان رضيت بها فالامر لك فرضي بان يقال في حقه ذلك وعلى هذا التقدير لم يتألم قلبه بسبب هذا الكلام فخرج عن كونه
ذنبا والثاني ان المراد انهم لسارقون ليوسف من ابيه الا انهم ما اظهروا هذا الكلام والمعاريض لا تكون الا كذلك و
والثالث ان ذلك المؤذن ربما ذكر ذلك النداء على سبيل الاستفهام وعلى هذا التقدير يخرج عن ان يكون كذبا الرابع
ليس في القرآن انهم نادوا بذلك النداء عن امر يوسف عليه السلم والاقرب الى ظاهر الحال انهم فعلوا ذلك من انفسهم لانهم
لما طلبوا السقاية وما وجدوها وما كان هناك احد الا هم غلب على ظنونهم انهم هم الذين اخذوها ثم ان اخوة يوسف
قالوا واقبلوا عليهم ماذا تفقدون وقرأ ابو عبد الرحمن السلمي تفقدون من افقدته اذا وجدته فقيدا قالوا نفقد
صواع الملك قال صاحب الكشاف قرئ صواع وصاع وصوع وصوع بفتح الصاد وضمها والعين معجمة وغير معجمة قال بعضهم
جمع صواع صيعان كغراب وغربان وجمع صاع اصواع كباب وابواب وقال اخرون لا فرق بين الصاع والصواع والدليل
عليه قراءة ابي هريرة قالوا نفقد صاع الملك وقال بعضهم اسم والسقاية وصف كقولهم كوز وسقاء فالكوز اسم والسقاء وصف
ثم قال ولمن جاء به حمل بعير اي من الطعام وانا به زعيم قال مجاهد الزعيم هو المؤذن الذي اذن وتفسير زعيم كفيل
قال الكلبي الزعيم هو الكفيل بلسان اهل اليمن روى ابو عبيد عن الكسائي زعمت به ازعم زعما وزعامة اي كفلت به وهذه الاية
تدل على ان الكفالة كانت صحيحة في شرعهم وقد حكم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله الزعيم غارم فان قيل هذه
كفالة شيء مجهول قلنا حمل بعير من الطعام كان معلوما عندهم فصحت الكفالة به الا ان هذه الكفالة مال لرد سرقة وهو كفالة
ما لم يجب لانه لا يحل للسارق ان ياخذ شيئا على رد السرقة ولعل مثل هذه الكفالة كانت تصح عندهم

قوله تعالى قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد في الارض وما كنا سارقين

قال البصريون الواو في والله
بدل من الباء والتاء بدل من الواو فضعفت عن التصرف في سائر الاسماء وجعلت فيما هو احق بالقسم وهو اسم الله عز وجل قال
المفسرون حلفوا على امرين احدهما على انهم ما جاؤا لاجل الفساد في الارض لانه ظهر من احوالهم امتناعهم من التصرف في اموال
الناس بالكلية لا بالاكل ولا بارسال الدواب في مزارع الناس حتى روي انهم كانوا قد سدوا افواه دوابهم لئلا تعبث في
زرع وكانوا مواظبين على انواع الطاعات ومن كانت هذه صفته فالفساد في الارض لا يليق به والثاني انهم ما كانوا سارقين
وقد حصل لهم فيه شاهد قاطع وهو انهم لما وجدوا بضاعتهم في رحالهم حملوها من بلادهم الى مصر ولم يستحلوا اخذها والسارق
لا يفعل ذلك البتة ثم لما بينوا براءتهم عن تلك التهمة قال اصحاب يوسف فما جزاؤه ان كنتم كاذبين فاجابوا وقالوا جزاؤه
من وجد في رحله فهو جزاؤه قال ابن عباس كانوا في ذلك الوقت يستعبدون كل سارق بسرقته وكان استعباد السارق في
شرعهم يجري مجرى وجوب القطع في شرعنا والمعنى جزاء هذا الجرم من وجد المسروق في رحله اي ذلك الشخص هو جزاء هذا الجرم
والمعنى ان استعباده هو جزاء هذا الجرم قال الزجاج وفيه وجهان احدهما ان يقال جزاؤه مبتدا ومن وجد في رحله
خبره والمعنى جزاء السارق هو الانسان الذي وجد في رحله المسروق ويكون قوله فهو جزاؤه زيادة في البيان كما تقول جزاء السارق
القطع فهو جزاؤه والثاني ان يقال جزاؤه مبتدا وقوله من وجد في رحله فهو جزاؤه جملة وهي في موضع
خبر المبتدا والتقدير كانه قيل جزاؤه من وجد في رحله فهو هو الا انه اقام المظهر مقام المضمر للتاكيد والمبالغة في البيان
وانشد النحويون

لا ارى الموت يسبق الموت شيء … نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

واما قوله كذلك نجزي الظالمين اي مثل هذا الجزاء نجزي الظالمين يريد اذا سرق واسترق ثم قيل هذا من بقية كلام
اخوة يوسف وقيل انهم لما قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه فقال اصحاب يوسف كذلك نجزي الظالمين ٥

قوله تعالى فبدأ باوعيتهم قبل وعاء اخيه ثم استخرجها من وعاء اخيه

اعلم ان اخوة يوسف لما اقروا بان من وجد المسروق في رحله فجزاؤه ان يسترق قال المؤذن لا بد من تفتيش امتعتكم فانصرف
بهم الى يوسف فبدأ باوعيتهم قبل وعاء اخيه لازالة التهمة والاوعية جمع الوعاء وهو كل ما اذا وضع فيه شيء احاط به ثم استخرجها
من وعاء اخيه وقرأ الحسن وعاء اخيه بضم الواو وهي لغة وقرأ سعيد بن جبير اعاء بقلب الواو همزة فان قيل لم ذكر
ضمير الصواع مرات ثم انثه قلنا قالوا رجع ضمير المؤنث الى السقاية وضمير المذكر الى الصواع او يقال الصواع يؤنث ويذكر
وكان كل واحد منهما جائزا او يقال لعل يوسف كان يسميه سقاية وعبيده صواعا فقد وقع فيما يتصل به من الكلام سقاية
وفيما يتصل بهم صواعا وعن قتادة انه قال كان لا ينظر في وعاء الا استغفر الله تعالى تأثما مما قذفهم به حتى اذا لم

بني الا اخوه فالحق ما ادعى هذا الا فلان حسنا فقالوا لا نذهب ما لم تفحص عن حال ابن يامين فلما نظروا الى متاعه استخرجوا الصواع من وعائه والقوم كانوا قد حكموا بان من سرق يسترق فاخذوا برقبته وجروه الى دار يوسف ثم قال تعالى كذلك كدنا ليوسف وفيه بحثان الاول المعنى ومثل ذلك الكيد كدنا ليوسف وذلك اشارة الى الحكم باسترقاق السارق اي مثل ذلك الحكم الذي ذكره اخوة يوسف حكمنا ليوسف الثاني لفظ الكيد مشعر بالحيلة والخديعة وذلك في حق الله تعالى محال الا انا ذكرنا قانونا معتبرا في هذا الباب وهو ان امثال هذه الالفاظ تحمل على نهايات الاغراض لا على بدايات الاعراض وقررنا هذا الاصل في تفسير قوله تعالى ان الله لا يستحيي والكيد مبداه السعي في الحيلة والخديعة ونهايته القاء الانسان من حيث لا يشعر في امر مكروه لا سبيل له الى دفعه فالكيد في حق الله تعالى محمول على هذا المعنى ثم اختلفوا في المراد بالكيد ههنا فقال بعضهم المراد ان اخوة يوسف سعوا في ابطال امر يوسف والله تعالى نصره وقواه واعلا امره وقال آخرون المراد من هذا الكيد هو انه تعالى القى في قلوب اخوته ان حكموا بان جزاء السارق هو ان يسترق لا جرم لما ظهر الصواع في رحله حكموا عليه بالاسترقاق وصار ذلك سببا لتمكن يوسف عليه السلام من امساك اخيه عند نفسه ثم قال تعالى ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك والمعنى انه كان حكم الملك في السارق ان يضرب ويغرم ضعفي ما سرق فما كان يوسف قادرا على حبس اخيه عند نفسه بناء على دين الملك وحكمه الا ان الله تعالى كاد له ما جرى على لسان اخوته ان جزاء السارق هو الاسترقاق فقدر بناء على هذا الحكم الكلام ان يتوسل به الى اخذ اخيه وحبسه عند نفسه وهو معنى قوله الا ان يشاء الله ثم قال نرفع درجات من نشاء وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين غير مضاف والباقون بالاضافة **المسئلة الثانية** المراد من قوله نرفع درجات من نشاء هو انه تعالى يريه وجوه الصواب في بلوغ المراد ويخصه بانواع العلوم واقسام الفضائل والمراد ههنا هو انه تعالى رفع درجة يوسف على اخوته في كل شيء واعلم ان هذه الاية تدل على ان العلم اشرف المقامات واعلا الدرجات لانه تعالى لما هدى يوسف الى هذه الحيلة مدحه لاجل ذلك فقال نرفع درجات من نشاء وايضا وصف ابرهيم عليه السلام بقوله نرفع درجات من نشاء عند ما حكى عنه ذكر دلائل التوحيد والبراءة عن الهية الشمس والقمر والكواكب ووصف ههنا يوسف ايضا بقوله نرفع درجات من نشاء لما هداه الى هذه الحيلة وكم بين المرتبتين من التفاوت ثم قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم والمعنى ان اخوة يوسف كانوا علماء فضلاء الا ان يوسف كان زائدا عليهم في العلم واعلم ان المعتزلة احتجوا بهذه الاية على انه تعالى عالم لذاته لا بالعلم فقالوا لو كان تعالى عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان كذلك لحصل فوقه عليم تمسكا بعموم هذه الاية وهذا باطل فذاك باطل واعلم ان اصحابنا قالوا دلت سائر الايات على اثبات العلم لله تعالى وهي قوله ان الله عنده علم الساعة انزله بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه ولا تضع انثى الا بعلمه واذا وقع التعارض فنحن نحمل الاية التي تمسك الخصم بها على واقعة يوسف واخوته غاية ما في الباب انه يوجب تخصيص العموم الا انه لا بد من المصير اليه لان العالم مشتق من العلم والمشتق مركب والمشتق منه مفرد وحصول المركب بدون حصول المفرد محال في بديهة العقل فكان الترجيح من جانبنا

قوله تعالى قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم

اعلم انه لما اخرج الصواع من رحل اخي يوسف نكس اخوته رؤسهم وقالوا هذه الواقعة عجيبة ان راحيل ولدت ولدين لصين ثم قالوا يا بني راحيل ما اكثر البلاء علينا منكم فقال بنيامين ما اكثر البلاء علينا منكم ذهبتم باخي وضيعتموه في المفازة ثم تقولون لي هذا الكلام قالوا له كيف خرج الصواع من رحلك فقال وضعه في رحلي من وضع البضاعة في رحالكم واعلم ان ظاهر الاية يقتضي انهم قالوا للملك ان هذا الامر ليس بغريب منه فان اخاه الذي هلك كان ايضا سارقا وكان غرضهم من هذا الكلام انا لسنا على طريقته ولا على سيرته وهو واخوه مختصان بهذه الطريقة لانهما من ام اخرى واختلفوا في السرقة التي نسبوها الى يوسف على اقوال الاول قال سعيد بن جبير كان جده ابو امه كافرا يعبد الوثن وامرته امه بان يسرق تلك الاوثان ويكسرها فلعله يترك عبادة الاوثان ففعل ذلك فهذا هو السرقة والثاني انه كان يسرق الطعام من مائدة ابيه ويدفعه الى الفقراء وقيل سرق عناقا من ابيه ودفعه الى مسكين وقيل دجاجة الثالث ان عمته كانت تحبه حبا شديدا فارادت ان تمسكه عند نفسها وكان قد بقي عندها منطقة لاسحق وكانوا يتبركون بها فشدتها على وسط يوسف ثم قالت انه سرقها وكان حكمهم ان من سرق يسترق فتوسلت بهذه الحيلة الى امساكه عند نفسها والرابع انهم كذبوا عليه وبهتوه وكانت قلوبهم مملوة من الغضب على يوسف بعد تلك الوقائع وبعد انقضاء المدة الطويلة وهذه الواقعة تدل على ان قلب الحاسد لا يطهر عن الغل البتة ثم قال تعالى فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم واختلفوا في ان الضمير في قوله فاسرها الى اي شيء يعود على قولين قال الزجاج فاسرها اضمار على شريطة التفسير تفسيره انتم شر مكانا وانما انث لان قوله انتم شر مكانا جملة او كلمة لانهم يسمون الطائفة من الكلام كلمة كانه قال فاسر الجملة او الكلمة التي هي قوله انتم شر مكانا وفي قراءة ابن مسعود فاسره على التذكير يريد القول او الكلام وطعن ابو علي الفارسي في هذا الوجه فيما استدركه على الزجاج من وجهين الاول قال الاضمار على شريطة التفسير يكون على ضربين احدهما ان يفسر بمفرد كقولنا نعم رجلا زيد ففي نعم ضمير

فاعلها ورجلا تفسير لذلك الفاعل المضمر والآخر ان يفسر بجملة واصل هذا يقع في الابتداء كقوله فاذا هي شاخصة ابصار الذين كفروا وقل هو الله احد ثم ان العوامل الداخلة على المبتدا والخبر يدخل عليه ايضا نحو انه من يأت ربه مجرما فانها لا تعمى الابصار اذا عرفت هذا فنقول تفسير المضمر على شريطة التفسير في كلا القسمين متصل بالجملة التي فيها الاضمار ولا يكون خارجا عن تلك الجملة ولا مباينا لها وههنا التفسير منفصل عن الجملة التي فيها الاضمار وحصل فيها الاضمار فوجب ان لا يحسن والثاني انه تعالى قال انتم شر مكانا وذلك يدل على انه ذكر هذا الكلام ولو قلنا انه عليه السلام اضمر هذا الكلام لكان قوله قال ذلك كذبا واعلم ان هذا الطعن ضعيف اما الاول فلانه لا يلزم من حسن القسمين الاولين قبح قسم ثالث واما الثاني فلانا نحمل ذلك على انه عليه السلام قال ذلك على سبيل الخفية وبهذا التقدير سقط هذا السؤال والله اعلم والوجه الثاني ان الضمير في قوله فاسرها عائد الى الاجابة كانهم لما قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل اسر يوسف اجابتهم في نفسه في ذلك الوقت ولم يبدها لهم في تلك الحالة الى وقت ثان ويجوز ايضا ان يكون اضمارا للمقالة والمعنى اسر يوسف مقالتهم والمراد من المقالة متعلق تلك المقالة كما يراد بالخلق المخلوق وبالعلم المعلوم يعني اسر يوسف في نفسه كيفية تلك السرقة ولم يبين لهم انها كيف وقعت وانه ليس فيها ما يوجب الذم والطعن روي عن ابن عباس انه قال عوقب يوسف عليه السلام ثلث مرات لاجل همه بها عوقب بالحبس وبقوله اذكرني عند ربك عوقب بالحبس الطويل وبقوله انكم لسارقون عوقب بقولهم فقد سرق اخ له من قبل ثم حكى تعالى عن يوسف انه قال انتم شر مكانا عند الله لما اقدمتم عليه من ظلم اخيكم وعقوق ابيكم واخذتم اخاكم وطرحتموه في الجب ثم قلتم لابيكم ان الذئب اكله وانتم كاذبون ثم بعتموه بعشرين درهما ثم بعد المدة المطولة والزمان الممتد ما زال الحقد والغضب عن قلوبكم فترمونه بالسرقة ثم قال والله اعلم بما تصفون ان سرقة يوسف كانت لله رضا وبالجملة فجملة الوجوه المذكورة في سرقته لا يوجب شيء منها عود الذم واللوم اليه والمعنى والله اعلم بان هذا الذي وصفتموه به هل يوجب عود مذمة اليه ام لا

قوله تعالى قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدنا مكانه انا نراك من المحسنين

واعلم انه تعالى بين انهم بعد الذي ذكروه من قولهم ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل احبوا موافقته والعدول الى طريقة الشفاعة فانهم وان كانوا قد اعترفوا ان حكم الله تعالى في السارق ان يستعبد الا ان العفو واخذ الفداء كان ايضا جائزا فقالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا اي في السن ويجوز ان يكون في القدر والدين وانما ذكروا ذلك لان كونه ابا لرجل كبير القدر يوجب العفو والصفح ثم قالوا فخذ احدنا مكانه ويحتمل ان يكون المراد على طريق الاستعباد ويحتمل ان يكون المراد على طريق الرهن حتى يوصل الفداء اليك ثم قالوا انا نراك من المحسنين وفيه وجوه احدها انا نراك من المحسنين لو فعلت ذلك وثانيها انا نراك من المحسنين الينا حيث اكرمتنا واعطيتنا البدل الكثير وحصلت مطلوبنا على احسن الوجوه ورددت الينا ثمن الطعام وثالثها قيل انه عليه السلام لما اشتد القحط على القوم ولم يجدوا شيئا يشترون به الطعام فكانوا يبيعون انفسهم منه وصار ذلك سببا لصيرورة اكثر اهل مصر عبيدا له ثم انه اعتق الكل فلعلهم قالوا انك من المحسنين الى عامة اهل مصر بالاعتاق فكن محسنا ايضا الى هذا الانسان باعتاقه من هذه المحنة فقال يوسف معاذ الله اي اعوذ بالله معاذا ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده اي اعوذ بالله ان آخذ بريئا بمذنب قال الزجاج موضع ان نصب المعنى اعوذ بالله من ان آخذ احدا بغيره فلما سقطت كلمة من افضى الفعل وقوله انا اذا لظالمون اي لقد تعديت وظلمت ان آذيت انسانا بجرم صدر عن غيره فان قيل هذه الواقعة من اولها الى آخرها تزوير وكذب فكيف يجوز من يوسف مع رسالته الاصرار على هذا التزوير والترويج وايذاء الناس من غير سبب لا سيما ويعلم انه اذا احبس اخاه عند نفسه بهذه التهمة فانه يعظم حزن ابيه ويشتد غمه وكيف يليق بالرسول المعصوم المبالغة في التزوير الى هذا الحد والجواب لعله تعالى امره بذلك تشديدا للمحنة على يعقوب ونهاه عن العفو والصفح واخذ البدل كما امر تعالى صاحب موسى بقتل من لو بقي لطغى على الله وكفر

قوله تعالى فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا قال كبيرهم الم تعلموا ان اباكم قد اخذ عليكم موثقا من الله ومن قبل ما فرطتم في يوسف

فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انهم لما قالوا فخذ احدنا مكانه وهو بمثابة ما يمكنهم بذله وقال يوسف في جوابه معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انقطع طمعهم عن يوسف عليه السلام في رده فعند هذا قال تعالى فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا وهو مبالغة في يئسوا منه خلصوا نجيا اي تفردوا عن سائر الناس يتناجون ولا شبهة ان المراد يتشاورون ويحيلون الرأي فيما دفعوا اليه لانهم انما اخذوا بنيامين من ابيهم بعد المواثيق المذكورة وبعد ان كانوا متهمين في حق يوسف فلو لم يعودوا الى ابيهم لحصلت

[illegible] انه كان شيخا كبيرا فبقاه وحرم من غير احد من اولاده محنة عظيمة [illegible]
[illegible] وثالثها ان يعقوب ربما كان يظن ان اولاده بالكلية [illegible]
[illegible] فان ظاهر الامر يوهم انهم خانوه في هذا الابن كما خانوه في [illegible]
[illegible] وزنا ولا شك ان هذا الموضع موضع حيرة وفكرة وذلك يو[illegible]
[illegible] سوا منه خلصوا نجيا **المسئلة الثانية** قال [illegible]
[illegible] بغير همزة وفي ييئس لغتان يئس ييئس وييئس مثل حسب يحسب ويحسب [illegible]
[illegible] ولفظ استيأس ثم خففت الهمزة قال صاحب الكشاف استيأ[illegible]
[illegible] خلصوا قال الواحدي يقال خلص الشيء يخلص خلوصا [illegible]
[illegible] اي انفردوا وليس معهم اخوهم وقال آخرون تميزوا عن الا[illegible]
[illegible] النجي على معنيين يكون بمعنى المناجي كالعشير والسمير بمعنى [illegible]
[illegible] هو التناجي كما قيل النجوى بمعنى فعلى هذا معنى خلص[illegible]
[illegible] ذوي النجوى او فوجا نجيا اي مناجيا لمناجاة بعض[illegible]
[illegible] حصول امر من الامور فيه وصف بانه عين ذلك الشيء فلما [illegible]
[illegible] وحقيقته اما قوله قال كبيرهم فقيل المراد كبيرهم في [illegible]
[illegible] نهاهم عن قتل يوسف ثم حكى تعالى عن هذا الكبير انه [illegible]
[illegible] في يوسف وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** [illegible]
[illegible] الامر وجدنا متاعنا عنده غضب يهودا وكان اذا غضب وصا[illegible]
[illegible] يسكن حتى يضع بعض آل يعقوب يده عليه فقال لبعض اخوته [illegible]
[illegible] السلم لابن صغير له مسه فمسه فذهب غضبه وهم ان يصيح [illegible]
[illegible] يا ايها العزيز فلما آيسوا من قبول الشفاعة تذاكروا وقالوا [illegible]
كيف المخلص من هذه الورطة **المسئلة الثانية** [illegible]
ومن قبل هذا قصرتم في شان يوسف ولم تحفظوا عهد ابيكم [illegible]
وهو من قبل ومعناه وقع من قبل تفريطكم في يوسف الثالث [illegible]
[illegible] موثقا وتفريطكم من قبل في يوسف الرابع ان تكون موصولة [illegible]
[illegible] الغاية العظيمة ومحله النصب والرفع على الوجهين المذكورين [illegible]
[illegible] في الانصراف او يحكم الله لي بالخروج منها او بالانتصاف مم[illegible]
[illegible] لانه لا يحكم الا بالعدل والحق وبالجملة فالمراد ظهور [illegible]
[illegible] عذره بوجه من الوجوه **قوله تعالى**
ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين
[illegible] الاصوب هو الرجوع وان يذكروا لابيهم كيفية الواقعة على الو[illegible]
[illegible] قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي قيل انه روبيل [illegible]
[illegible] سرق من غير بينة وهو قد اجاب بالجواب الشافي فقال [illegible]
[illegible] من وجوه الاول انهم شاهدوا ان الصواع كان موضوعا [illegible]
[illegible] انهم اخرجوا الصواع من رحله غلب على ظنونهم انه هو الذي اخذ [illegible]
[illegible] رحلكم فالغرض ظاهر لان هناك لما رجعوا بالبضاعة اليهم اعترف[illegible]
[illegible] يعرف بانه هو الذي وضع الصواع في رحله فلهذا السبب غلب على ظنونهم انه سرق فشهدوا بناء على
[illegible] قاطعين بهذا الامر بقولهم وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين الوجه الثاني في الجواب ان تقدير الكلام
[illegible] الملك واصحابه ومثله كثير في القرآن قال تعالى انك لانت الحليم الرشيد اي عند نفسك وقال ذق انك انت
[illegible] عند نفسك واما عندنا فلا فكذا ههنا الوجه الثالث في الجواب ان ابنك ظهر عليه ما يشبه السرق ومثل هذا
[illegible] ان اطلاق احد الشبيهين على الشبيه الآخر جائز في القرآن قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الوجه الرابع
[illegible] الانبياء في ذلك الوقت فلا يبعد ان يقال انهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجاز فلا سيما وقد شاهدوا شيئا

يوم

يوهم ذلك الوجه الخامس ان ابن عباس رحمه الله تعالى كان يقرأ ان ابنك سرق اي نسب الى السرقة الا انا قد ذكرنا في هذا الكتاب
ان امثال هذه القراءات لا تدفع السؤال لان الاشكال انما يندفع اذا قلنا القراءة الاولى باطلة والقراءة الحقة هي هذه القراءة فاما
اذا سلمنا ان القراءة الاولى حقة كان الاشكال باقيا سواء صحت هذه القراءة الثانية او لم تصح فثبت انه لا بد من الرجوع الى احد الوجوه
المذكورة اما قوله وما شهدنا الا بما علمنا فمعناه ظاهر الا انه يدل على ان الشهادة غير العلم بدليل ان قوله تعالى وما شهدنا الا بما
علمنا يقتضي كون الشهادة مغايرة للعلم ولانه عليه السلم قال اذا علمت مثل الشمس فاشهد وذلك ايضا يقتضي ما ذكرناه وليست الشهادة
ايضا عبارة عن قوله اشهد لان قوله اشهد اخبار عن الشهادة والاخبار عن الشهادة غير الشهادة اذا عرفت هذا فنقول
الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي يسميه المتكلمون بكلام النفس واما قوله وما كنا للغيب حافظين ففيه وجوه
الاول انا رأينا انهم اخرجوا الصواع من رحله فاما حقيقة الحال فغير معلومة لنا فان الغيب لا يعلمه الا الله والثاني
قال عكرمة معناه لعل الصاع دس في متاعه بالليل فان الغيب لا يعلمه الا الله اسم الليل على بعض اللغات والثالث قال
مجاهد والحسن وقتادة ما كنا نعلم ان ابنك سيسرق ولو علمنا ذلك ما ذهبنا به الى الملك وما اعطيناك موثقا من الله في رده
اليك الرابع نقل ان يعقوب عليه السلم قال لهم هب انه سرق ولكن كيف عرف الملك ان شرع بني اسرائيل ان من سرق يسترق بل انتم
ذكرتموه له لغرض لكم فقالوا عند هذا الكلام انا ذكرنا هذا الحكم قبل وقوعنا في هذه الواقعة وما كنا نعلم ان هذه الواقعة
تقع فينا فقوله وما كنا للغيب حافظين اشارة الى هذا المعنى فان قيل فهل يجوز من يعقوب عليه السلم ان يسعى في اخفاء حكم الله تعالى
على هذا القول قلنا لعله كان ذلك الحكم مخصوصا بما اذا كان المسروق منه مسلما فلهذا انكر ذكر الحكم عند الملك الذي ظنه
كافرا ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا واسأل القرية التي كنا فيها واعلم انهم لما كانوا متهمين بسبب واقعة يوسف بالغوا في ازالة
التهمة عن انفسهم فقالوا واسأل القرية التي كنا فيها والاكثرون اتفقوا على ان المراد من هذه القرية مصر وقال قوم بل المراد قرية
على باب مصر جرى فيها حديث السرقة والتفتيش ثم فيه قولان الاول المراد واسأل اهل القرية الا انه حذف المضاف للايجاز
وهذا النوع من المجاز مشهور في لغة العرب قال ابو علي الفارسي ونظيره جواز هذا في اللغة كونه في الغروبات وجاحد
المحسوسات والثاني قال ابن الانباري المعنى واسأل القرية والعير والجدران والحيطان فانها تجيبك وتذكر لك صحة ما ذكرناه
لانك من اكابر الانبياء فلا يبعد ان ينطق الله هذه الجمادات معجزة لك حتى تخبر بصحة ما ذكرناه وفيه وجه ثالث وهو ان الشيء
اذا ظهر ظهورا تاما فقد يقال فيه سل السماء والارض وجميع الاشياء عنه والمراد انه بلغ في الظهور الى الغاية التي ما بقي
للشك فيه مجال اما قوله والعير التي اقبلنا فيها فقال المفسرون كان قد صحبهم قوم من الكنعانيين فقالوا سلهم عن هذه الواقعة
ثم انهم بالغوا في التاكيد والتقرير فقالوا وانا لصادقون يعني سواء نسبتنا الى التهمة او لم تنسبنا اليها فنحن صادقون وليس
غرضهم ان يثبتوا صدق انفسهم بتصديق انفسهم لان هذا يجري مجرى اثبات الشيء بنفسه بل الانسان اذا قدم ذكر الدليل
القاطع على صحة الشيء فقد يقول بعده وانا صادق وفيه في ذلك المعنى فتامل فيما ذكرته من الدلايل والبينات لتزول عنك
الشبهة **قوله تعالى** **قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل** اعلم ان يعقوب
عليه السلم لما سمع من ابنائه ذلك الكلام لم يصدقهم فيما ذكروا وكانه ذكر في واقعة يوسف بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل
فذكر هذا الكلام بعينه في هذه الواقعة الا انه قال في واقعة يوسف والله المستعان على ما تصفون وقال ههنا عسى الله
ان ياتيني بهم جميعا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم ان قوله بل سولت لكم انفسكم امرا ليس المراد ههنا
الكذب والاحتيال كما في واقعة يوسف حين قال بل سولت لكم انفسكم لكنه عنى سولت لكم انفسكم اخراج بنيامين عني والمصير به
الى مصر طلبا للمنفعة فعاد من ذلك شر وضرر وتركتم في ارساله معكم ولم تعلموا ان قضاء الله ربما جاء على خلاف تقديركم وقيل
بل المعنى سولت لكم انفسكم امرا خيلت لكم انفسكم انه سرق وما سرق **المسئلة الثانية** قيل ان روبيل
لما عزم على الاقامة بمصر اسره الملك ان يذهب مع اخوته فقال اتركوني والاصح صحته لا تبقى بمصر امرأة حامل الا وضع حملها فقال
يوسف دعوة [illegible] ولما رجع القوم الى يعقوب عليه السلم واخبروه بالواقعة بكى وقال يا بني لا تخرجون من عندي مرة الا وقد نقصتم
مرة فقص يوسف وفي الثانية نقص شمعون وفي هذه الثالثة نقص بنيامين وروبيل ثم بكى وقال عسى الله ان ياتيني بهم
جميعا وانما حكم بهذا الحكم لوجوه الاول انه لما طال حزنه وبلاؤه ومحنته علم انه تعالى سيجعل له فرجا ومخرجا عن قريب فقال ذلك
على سبيل حسن الظن برحمة الله تعالى والثاني لعله تعالى كان قد اخبره من بعد محنة يوسف انه حي او ظهرت له علامات ذلك
وانما قال عسى الله ان ياتيني بهم جميعا لانهم حين ذهبوا ليوسف كانوا اثني عشر فضاع يوسف وبقي احد عشر ولما ارسلهم الى مصر عادوا
تسعة لان بنيامين حبسه يوسف واحتبس ذلك الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي فلما كان الغايبون ثلثة لا جرم قال
عسى الله ان ياتيني بهم جميعا ثم قال انه هو العليم الحكيم يعني هو العالم بحقايق الامور الحكيم فيها على الوجه المطابق للفضل
والاحسان والرحمة والمصلحة **قوله تعالى** **وتولى عنهم وقال يا اسفى على**

يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم اعلم ان يعقوب عليه السلم لما سمع كلام ابنائه ضاق قلبه جدا

واعرض عنهم وفارقهم ثم بالاخرة طلبهم وعاد اليهم **اما المقام الاول** وهو اعراضه عنهم وفراره منهم فهو قوله وتولى

عنهم وقال يا اسفى على يوسف اعلم انه لما ضاق قلبه بسبب الكلام الذي سمعه من ابنائه في حق بنيامين عظم اسفه على يوسف وقال

يا اسفى على يوسف وانما عظم حزنه على مفارقة يوسف عند هذه الواقعة لوجوه الاول ان الحزن الجديد يقوي الحزن القديم

الكامن والقرح اذا وقع على القرح كان اوجع وقال متمم بن نويرة

فقال اتبكي كل قبر رايته • لقبر ثوى بين اللوى والدكادك

فقلت له ان الاسى يبعث الاسى • فدعني فهذا كله قبر مالك

وذلك لانه راى قبرا فتجدد حزنه على اخيه مالك فلاموه عليه فاجاب بان الاسى يبعث الاسى والوجه الثاني ان بنيامين ويوسف

كانا من ام واحدة وكانت المشابهة بينهما في الصورة والصفة اكمل وكان يعقوب عليه السلم يتسلى برؤيته من رؤية يوسف

فلما وقع ما وقع زال ما يوجب السلوة فعظم الالم والوجه الثالث ان المصيبة في يوسف كانت اصل مصيباته التي عليها ترتبت

سائر المصائب والرزايا فكان الاسف عليه اسفا على الكل الرابع ان هذه المصائب الجديدة كانت اسبابها جارية مجرى الامور

التي يمكن معرفتها والبحث عنها واما واقعة يوسف فهو عليه السلم كان يعلم كذبهم في السبب الذي ذكروه واما السبب الحقيقي

فما كان معلوما له وايضا انه عليه السلم كان يعلم ان هؤلاء في الحياة واما يوسف فما كان يعلم انه حي او ميت فلهذه الاسباب عظم وجده

على مفارقته وقويت مصيبته على الجهل بحاله **المسئلة الثانية** من الجهال من عاب يعقوب على قوله يا اسفا

قال لان هذا اظهار للجزع وجار مجرى الشكاية من الله تعالى وانه لا يجوز والعلماء بينوا انه ليس الامر كما ظنه هذا الجاهل

وتقريره انه عليه السلم لم يذكر الا هذه الكلمة ثم عظم بكاؤه وهو المراد من قوله وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم ثم انه ما اظهر

الشكاية مع احد من الخلق بدليل قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله وكل ذلك يدل على انه لما عظمت مصيبته وقويت محنته فانه

كان صابرا وتجرع الغصة وما اظهر الشكاية فلا جرم استوجب به المدح العظيم والثناء العظيم • روي ان يوسف عليه السلم قال لجبريل

عليه السلم هل لك علم بيعقوب قال نعم قال وكيف حزنه قال حزن سبعين ثكلى وهي التي لها ولد واحد ثم يموت قال فهل له اجر قال نعم

اجر مائة شهيد فان قيل روي عن محمد بن علي الباقر قال مر بيعقوب شيخ كبير فقال له انت ابرهيم فقال انا ابن ابنه والهموم غيرتني

وذهبت بحسني وقوتي فاوحى الله اليه حتى متى تشكوني الى عبادي وعزتي لو لم تشكني لابدلتك لحما ودما خيرا من لحمك ودمك

فكان من بعد يقول انما اشكو بثي وحزني الى الله • وعن النبي عليه السلم انه قال كان ليعقوب اخ مواخ فقال ما الذي اذهب

بصرك وقوس ظهرك فقال اذهب بصري البكاء على يوسف والذي قوس ظهري الحزن على بنيامين فاوحى الله تعالى اليه اما تستحي

تشكوني الى عبدي فقال انما اشكو بثي وحزني الى الله ثم قال اي رب اما ترحم الشيخ الكبير قوست ظهري واذهبت بصري فاردد

علي ريحانتي يوسف وبنيامين فاتاه جبريل بالبشرى وقال لو كانا ميتين لنشرتهما لك فاصنع طعاما للمساكين فان احب عبادي الي

الانبياء والمساكين فكان يعقوب عليه السلم اذا اراد الغداء نادى مناديه من اراد الغداء فليتغد مع يعقوب واذا كان صائما نادى مثله

عند الافطار • وروي انه كان يرفع حاجبيه بخرقة من الكبر فقال له رجل ما هذا الذي اراه بك قال طول الزمان وكثرة

الاحزان فاوحى الله اليه اتشكوني يا يعقوب فقال يا رب خطيئة اخطاتها فاغفر لي قلنا انه قد دللنا انه لم يات الا بالصبر والثناء

وترك النياحة • وروي ان ملك الموت دخل على يعقوب عليه السلم فقال له جئت لتقبضني قبل ان ارى حبيبي قال لا ولكن جئت لاحزن

لحزنك واشجو لشجوك واما البكاء فليس من المعاصي • روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بكى على ولده ابرهيم وقال القلب يجزع

والعين تدمع ولا نقول ما يسخط الرب وانا عليك يا ابرهيم لمحزونون • وايضا فاستيلاء الحزن على الانسان ليس باختياره فلا يكون

داخلا تحت التكليف واما التاوه وارسال البكاء فقد يصير بحيث لا يقدر على دفعه واما ما ورد في الروايات التي ذكرتم

فالمعاتبة فيها انما كانت لاجل ان حسنات الابرار سيات المقربين • وايضا ففيه دقيقة اخرى وهي ان الانسان اذا كان في موقف

التحير والتردد لا بد وان يرجع الى الله تعالى فيعقوب ما كان يعلم ان يوسف عليه السلم بقي حيا ام صار ميتا فكان متوقفا فيه

وبسبب توقفه انه كان يكثر رجوعه الى الله تعالى وينقطع قلبه عن الالتفات عن كل ما سوى الله الا الى هذه الواقعة وكانت

احواله في هذه الواقعة مختلفة وربما صار في بعض الاوقات مستغرق الهم بذكر الله تعالى وان يذكر هذه فكان ذكرها

ينسيه كل ما سواها فلهذا السبب صارت هذه الواقعة بالنسبة اليه جارية مجرى الالقاء في النار للخليل ومجرى الذبح لابنه

الذبيح والله اعلم • فان قيل اليس ان الاولى عند نزول المصيبة الشديدة ان يقول انا لله وانا اليه راجعون حتى يستوجب

الثواب العظيم المذكور في قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون • قلنا قال بعض المفسرين

انه لم يعط الاسترجاع امة الا هذه الامة اكرمهم الله به اذا اصابتهم مصيبة وهذا عندي ضعيف لان قوله انا لله اشارة

الى انا مملوكون لله وهو الذي خلقنا واوجدنا وقوله وانا اليه راجعون اشارة الى انه لا بد من الحشر والقيامة ومن

المحال ان تعلم امة من الامم لا يعرفون ذلك فمن عرف عند نزول بعض المصائب به انه حصل في اول الامر بخلق الله

وانه لا بد في العاقبة من رجوعه الى الله فهناك يحصل السلوة التامة عن تلك المصيبة ومن المحال ان يكون المومن

بالله غير عارف بذلك **المسئلة الثالثة** قوله يا اسفى على يوسف نداء للاسف وهو كقوله يا عجبا

والتقدير كانه ينادي الاسف ويقول هذا اوقت حضورك واوان مجيئك وقد قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة

منها في تفسير قوله حاش لله • والاسف الحزن على ما فات قال الليث اذا جاء امر تحزن له ولم تطقه فانت اسيف اي

حزين ومتاسف ايضا قال الزجاج الاصل يا اسفي الا ان ياء الاضافة يجوز ابدالها بالالف لخفة الالف والفتحة •

ثم قال تعالى وابيضت عيناه من الحزن وفيه وجهان الاول انه لما قال يا اسفى على يوسف غلبه البكاء وعند غلبة البكاء

يكثر الماء في العين فتصير العين كانها ابيضت من بياض ذلك الماء فقوله وابيضت عيناه كناية عن غلبة البكاء

والدليل على صحة هذا القول ان تاثير الحزن في غلبة البكاء لا في حصول العمى فلو حملنا الابيضاض على غلبة البكاء كان هذا التعليل حسنا ولو حملناه على العمى لم يحسن

هذا التعليل فكان ما ذكرناه اولى وهذا التفسير مع هذا الدليل رواه الواحدي عن ابن عباس رحمه الله تعالى في

البسيط • والوجه الثاني ان المراد هو العمى قال مقاتل لم يبصر بهما ست سنين حتى كشفه الله تعالى بقميص يوسف

وهو قوله فالقوه على وجه ابي يات بصيرا • قيل ان جبريل دخل على يوسف حال ما كان في السجن فقال ان بصر ابيك

ذهب من الحزن عليك فوضع يده على راسه وقال ليت امي لم تلدني ولم اك حزنا على ابي والقائلون بهذا التاويل قالوا

الحزن الدائم يوجب العمى لانه يوجب كدورة في سواد العين ومنهم من قال ما عمي لكنه صار بحيث يدرك ادراكا

ضعيفا قيل ما جفت عينا يعقوب من وقت فراق يوسف الى حين لقائه وتلك المدة ثمانون عاما وما كان على

وجه الارض عبد اكرم على الله تعالى من يعقوب • اما قوله تعالى من الحزن فاعلم انه قرئ من الحزن بضم الحاء وسكون

الزاي وقرئ بفتح الحاء والزاي قال الواحدي واختلفوا في الحزن والحزن فقال قوم الحزن البكاء والحزن ضد

الفرح وقال قوم هما لغتان يقال اصابه حزن شديد وحزن شديد وهو مذهب اكثر اهل اللغة وروى يونس

عن ابي عمرو قال اذا كان في موضع الخفض والنصب فهو بضم الحاء كقوله من الحزن وقوله انما اشكو بثي وحزني الى الله

قال وهو في موضع رفع بالابتداء • واما قوله تعالى فهو كظيم فيجوز ان يكون بمعنى الكاظم وهو الممسك على حزنه

فلا يظهره قال ابن قتيبة ويجوز ان يكون بمعنى المكظوم ومعناه المملوء من الحزن مع سد طريق نفثه المصدر من كظم

السقاء اذا شده على ملئه ويجوز ايضا ان يكون بمعنى مملوء من الغيظ على اولاده • واعلم ان اشرف اعضاء الانسان

هذه الثلاثة فبين تعالى انها كانت غريقة في الغم فاللسان كان مشغولا بقوله يا اسفا والعين بالبكاء والبياض

والقلب بالغم الشديد الذي يشبه الوعاء المملوء الذي شد فلا يمكن خروج الماء منه وهذا مبالغة في وصف ذلك الغم

اما قوله تعالى قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن السكيت يقال ما زلت افعله وما فتئت افعله وما برحت افعله ولا يتكلم بهن الا مع الجحد • قال

ابو زيد يقال ما فتئت وما فتات لغتان تثاقلا فتوا اذا نسيته وانقطعت عنه • قال النحويون وحرف النفي ههنا مضمر على معنى ما

تفتؤ او لا تفتؤ وجاز حذفه لانه لو اريد الاثبات لكان باللام والنون نحو والله لتفعلن فلما كان بغير اللام والنون عرف ان الكلمة

لا مصمتة وانشدوا قول امرئ القيس • فقلت يمين الله ابرح قاعدا • والمعنى لا ابرح قاعدا ومثله كثير واما

المفسرون فقال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والمعنى لا تزال تذكر • وعن مجاهد لا تفتر من حبه كانه جعل الفتوء والفتور

اخوين **المسئلة الثانية** حكى الواحدي عن اهل المعاني ان اصل الحرض فساد الجسم والعقل للحزن والحب

وقوله حرضت فلانا على فلان تاويله افسدته واحميته عليه قال تعالى حرض المومنين على القتال اذا عرفت هذا

فنقول وصف الرجل بانه حرض اما ان يكون لارادة انه ذو حرض بحذف المضاف او لارادة انه لما تناهى في الفساد و

الضعف فكانه صار عين الحرض ونفس الفساد واما الحرض بكسر الراء فهو للصفة وجاءت القراءة بهما معا • اذا عرفت هذا

فنقول للمفسرين عبارات احدها ان الحرض والحارض هو الفاسد في جسمه وعقله وثانيها سال نافع بن الازرق ابن

عباس عن الحرض فقال الفاسد الدنف وثالثها انه الذي يكون لا كالاحياء ولا كالاموات وذكر ابو روق ان انس بن مالك

قرا حتى تكون حرضا بضم الحاء وتسكين الراء قال يعني مثل عود الاشنان وقوله او تكون من الهالكين اي من الاموات •

ومعنى الاية انهم قالوا لابيهم انك لا تزال تذكر يوسف بالحزن والبكاء عليه حتى تصير بذلك الى مرض لا تنتفع بنفسك

معه او تموت بالغم كانهم قالوا انت الآن في بلاء شديد ونخاف ان يحصل ما هو ازيد منه واقوى واراد والمبالغة القول منعه

من كثرة البكاء والاسف • فان قيل لم حلفوا مع انهم لم يعلموا ذلك قطعا • قلنا انهم بنوا هذا الامر على الظاهر • قال

قيل القائلون بهذا الكلام وهو قوله تالله تفتؤ من هم • قلنا الاظهر ان هؤلاء ليسوا هم الاخوة الذين قد تولى عنهم

بل هم الجماعة الذين كانوا في الدار وهم اولاده واولاد اولاده وخدمه ● ثم حكى الله تعالى عن يعقوب عليه السلم انه قال انما اشكو بثي وحزني
الى الله يعني ان هذا الذي اذكره لا اذكره معكم وانما اذكره في حضرة الله تعالى والانسان اذا بث شكواه الى الله تعالى كان في
زمرة المحققين كما قال عليه السلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من عقوبتك واعوذ بك منك ● والبث هو
التفريق قال تعالى وبث فيها من كل دابة فالحزن اذا ستره الانسان كان هما واذا ذكره لغيره كان بثا فالبث اشد الحزن
والحزن اشد الهم وذلك لانه متى امكنه ان يمسك لسانه عن ذكره لم يكن ذلك الحزن مستوليا عليه فاما اذا عظم وعجز الانسان عن
ضبطه وانطلق اللسان بذكره شاء ام ابى كان ذلك بثا وذلك يدل على ان الانسان صار عاجزا فيه وهو قد استولى على الانسان
فقوله بثي وحزني اي لا اذكر الحزن العظيم ولا الحزن القليل الا مع الله ● وقرئ وحزني بضمتين ● قيل دخل على يعقوب رجل
وقال يا يعقوب مضعف جسمك ونحف بدنك وما بلغت سنا عاليا فقال الذي بي لكثرة غمومي فاوحى الله اليه يا يعقوب
اتشكوني الى خلقي فقال يا رب خطيئة اخطاتها فاغفر لي فغفر له فكان بعد ذلك اذا سئل قال انما اشكو بثي وحزني الى الله
● وروي انه اوحى الله اليه انما وجدت عليكم لانكم ذبحتم شاة فقام ببابكم مسكين فلم تطعموه وان احب خلقي الى الانبياء والمساكين
فاصنع طعاما وادع اليه المساكين ● وقيل اشترى جارية مع ولدها فباع ولدها فبكت حتى عميت ● ثم قال يعقوب عليه السلم
واعلم من الله ما لا تعلمون اي اعلم من رحمته واحسانه ما لا تعلمون وهو انه تعالى ياتيني بالفرج من حيث لا احتسب وهو
اشارة الى انه تعالى كان يتوقع وصول يوسف اليه وذكروا لسبب هذا التوقع امورا احدها ان ملك الموت اتاه فقال له يا
ملك الموت هل قبضت روح ابني يوسف قال لا يا نبي الله ثم اشار الى جانب مصر وقال اطلبه ههنا ● وثانيها
انه علم ان رؤيا يوسف صادقة لان امارات الرشد والكمال كانت ظاهرة في حق يوسف ورؤيا مثله لا تخطئ ● وثالثها لعله تعالى
اوحى اليه انه سيوصله اليه ولكنه تعالى ما عين الوقت فلهذا بقي في القلق ● ورابعها قال السدي لما اخبره بنوه بسيرة الملك
وكمال حاله واقواله وافعاله طمع في ان يكون هو يوسف وقال يبعد ان يظهر في الكفار مثله ● وخامسها علم قطعا ان بنيامين
لا يسرق وسمع ان الملك ما اذاه وما ضربه فغلب على ظنه ان ذلك الملك هو يوسف فهذا جملة الكلام في المقام الاول
والمقام الثاني انه رجع الى اولاده وتكلم معهم على سبيل اللطف وهو قوله يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه واعلم
انه عليه السلم لما طمع في وجدان يوسف بناء على الامارات المذكورة قال لبنيه تحسسوا من يوسف والتحسس طلب الشيء بالحاسة
وهو شبيه التسمع والتبصر ● قال ابو بكر الانباري يقال تحسست عن فلان ولا يقال من فلان وقيل ههنا من يوسف لانه
اقيم من مقام عن قال ويجوز ان يقال من اوثرت للتبعيض والمعنى تحسسوا خبرا من اخبار يوسف واستعلموا بعض اخبار يوسف فذكرت
كلمة من لما فيها من الدلالة على التبعيض ● وقرئ تجسسوا بالجيم كما قرئ بهما في الحجرات ● ثم قال ولا تياسوا من روح الله قال الاصمعي
الروح ما يجده الانسان من نسيم الهوى فيسكن اليه وتركيب الراء والواو والحاء يفيد الحركة والاهتزاز فكلما يهتز الانسان له
ويلتذ بوجوده فهو روح قال ابن عباس لا تياسوا من روح الله يريد من رحمة الله وعن قتادة من فضل الله وقال ابن زيد من
فرج الله وهذه الالفاظ متقاربة ● وقرا الحسن وقتادة من روح الله بالضم اي من رحمته ● ثم قال انه لا ييئس من روح الله الا
القوم الكافرون قال ابن عباس ان المؤمن من الله على خير يرجوه في البلاء ويحمده على الرخاء واعلم ان الياس من رحمة الله
لا يحصل الا اذا اعتقد الانسان ان الاله غير قادر على الكمال او غير عالم بجميع المعلومات او ليس بكريم بل هو بخيل وكل واحد من هذه
الثلاثة يوجب الكفر فاذا كان الياس لا يحصل الا عند حصول احد هذه الثلاثة وكل واحد منها كفر ثبت ان الياس لا يحصل
الا لمن كان كافرا والله اعلم ● وقد بقي من مباحث هذه الاية سؤالات السؤال الاول ان بلوغ يعقوب في حب يوسف
الى هذا الحد العظيم لا يليق الا بمن كان غافلا عن الله فان من عرف الله تعالى احبه ومن احب الله لم يتفرغ قلبه لحب شيء سوى الله تعالى
وايضا القلب الواحد لا يتسع للحب المستغرق لشيئين فلما كان قلبه مستغرقا في حب ولده امتنع ان يقال انه كان مستغرقا في حب
الله ● السؤال الثاني ان عند استيلاء الحزن الشديد عليه كان من الواجب عليه ان يشتغل بذكر الله تعالى وبالتفويض اليه والتسليم
لقضائه فاما قوله يا اسفى على يوسف فذلك لا يليق باهل الدين والعلم فضلا عن اكابر الانبياء ● السؤال الثالث لا شك ان
يعقوب عليه السلم كان من اكابر الانبياء وكان ابوه وجده وعمه كلهم من اكابر الانبياء ومن المشهورين في جميع الدنيا ومن كان كذلك
ثم وقعت له واقعة هائلة صعبة في اعز اولاده عليه لم يبق تلك الواقعة خفية بل لا بد وان تبلغ في الشهرة الى حيث يعرفها
كل احد لا سيما وقد انقضت المدة الطويلة فيها وبقي يعقوب على حزنه الشديد واسفه العظيم وكان يوسف في مصر وكان يعقوب
في بعض بوادي الشام قريبا من مصر فمع قرب المسافة يمتنع بقاء مثل هذه الواقعة مخفية ● السؤال الرابع لم لم يبعث
يوسف عليه السلم احدا الى يعقوب ويعلمه انه في الحيوة وفي السلامة ولا يقال انه كان يخاف اخوته لانه بعد ان صار ملكا
قاهرا كان يمكنه ارسال الرسول اليه واخوته ما كانوا يقدرون على دفع رسوله ● والسؤال الخامس كيف جاز ليوسف
عليه السلم ان يضع الصاع في وعاء اخيه ثم يستخرجه منه ويلصق به تهمة السرقة مع انه كان بريا عنها ● والسؤال السادس

كيف رغب في الصاق هذه التهمة به وفي حبسه عند نفسه مع انه كان يعلم انه يزداد حزن ابيه ويقوى ● والجواب عن الاول
انه مثل هذه المحبة الشديدة يكون كثير الرجوع الى الله كثير الاشتغال بالدعاء والتضرع فيصير ذلك سببا لكمال الاستغراق ● وعن
الثاني ان الدواعي الانسانية لا تزول في الحيوة العاجلة فتارة كان يقول يا اسفى على يوسف وتارة كان يقول فصبر جميل والله المستعان
على ما تصفون ● واما بقية الاسولة فالقاضي اجاب عنها بجواب كلي حسن فقال هذه الوقائع التي نقلت الينا اما ان يمكن
تخريجها على الاحوال المعتادة او لا يمكن فان كان الاول فلا اشكال وان كان الثاني فنقول كان ذلك الزمان زمان الانبياء وخرق
العادة في هذا الزمان غير مستبعد فلم يمتنع ان يقال ان بلدة يعقوب مع انها كانت قريبة من بلدة يوسف ولكن لم يصل خبر احدهما
الى الآخر على سبيل نقض العادة

قوله تعالى فلما دخلوا عليه قالوا يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة

اعلم ان المفسرين اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير ان يعقوب لما قال لبنيه اذهبوا
فتحسسوا قبلوا من ابيهم هذه الوصية فعادوا الى مصر ودخلوا على يوسف وقالوا يا ايها العزيز ● فان قيل اذا كان يعقوب امرهم ان
يتحسسوا امر يوسف واخيه فلماذا عدلوا الى الشكوى وطلبوا ايفاء الكيل ● قلنا لان المتحسس يتوصل الى مطلوبه بجميع الطرق والاعتراف
بالعجز وضيق اليد ورقة الحال وقلة المال وشدة الحاجة مما يرقق القلب فقالوا نجربه في ذكر هذه الامور فان رق قلبه لنا ذكرنا له المقصود
والا سكتنا فلهذا السبب قدموا ذكر هذه الواقعة فقالوا يا ايها العزيز هو الملك القادر المنيع مسنا واهلنا الضر وهو الفقر
والحاجة وكثرة العيال وقلة الطعام وعنوا باهلهم من خلفهم وجئنا ببضاعة مزجاة ● وفيه ابحاث البحث الاول معنى الازجاء
في اللغة الدفع قليلا قليلا ومثله التزجية يقال الريح تزجي السحاب قال تعالى الم تر ان الله يزجي سحابا وزجيت فلانا
بالقول دافعته وفلان يزجي العيش اي يدفع الزمان بالحيلة ● البحث الثاني انما وصفوا تلك البضاعة بانها مزجاة اما
لنقصانها او لردائتها او لهما جميعا والمفسرون ذكروا كل هذه الاقسام قال الحسن البضاعة المزجاة القليلة وقال آخرون
انها كانت رديئة واختلفوا في تلك الرداءة فقال ابن عباس كانت دراهم رديئة لا تقبل في ثمن الطعام وقيل خلق الغرائر والحبل
وامتعة رثة وقيل متاع الاعراب الصوف والسمن وقيل الحبة الخضراء وقيل الاقط وقيل النعال والادم وقيل سويق المقل
● وقيل ان دراهم مصر كانت تنقش فيها صورة يوسف والدراهم التي جاؤا بها ما كان فيها صورة يوسف فما كانت مقبولة عند الناس
البحث الثالث في بيان انه لم سميت البضاعة القليلة الرديئة مزجاة وفيه وجوه الاول قال الزجاج هي من قولهم فلان
يزجي العيش اي يدفع الزمان بالقليل والمعنى انا جئنا ببضاعة ندافع بها الزمان وليست مما ينتفع به وعلى هذا الوجه فالتقدير
ببضاعة مزجاة بها الايام ● الثاني قال ابو عبيد انما قيل للدراهم الرديئة مزجاة لانها مردودة مدفوعة غير مقبولة ممن ينفقها
قال وهي من الازجاء والازجاء عند العرب السوق ● الثالث ببضاعة مزجاة اي مؤخرة مدفوعة عن الانفاق لا ينفق مثلها
الا من اضطر واحتاج اليها لفقد غيرها مما هو اجود منها ● الرابع قال الكلبي مزجاة لغة العجم وقيل هي من لغة القبط قال ابو بكر
الانباري لا ينبغي ان يجعل لفظ عربي معروف الاشتقاق والتصريف منسوبا الى القبط ● البحث الرابع قرا حمزة والكسائي مزجاة بالامالة
لان اصله الياء والباقون بالنصب والتفخيم ● واعلم ان حاصل الكلام في كون البضاعة مزجاة اما قلتها او نقصانها او مجموعهما
ولما وصفوا شدة حالهم ووصفوا ايضا بضاعتهم بانها مزجاة قالوا فاوف لنا الكيل والمراد ان يسامحهم اما بان يقيم الناقص مقام الزائد
او يقيم الردي مقام الجيد ثم قالوا وتصدق علينا والمراد المسامحة بما بين الثمنين وان يسعر لهم بالردي كما يسعر بالجيد ● واختلف الناس
في انه كان ذلك منهم طلبا للصدقة فقال سفيان بن عيينة ان الصدقة كانت حلالا للانبياء قبل محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الاية وعلى هذا
التقدير كانهم طلبوا القدر الزائد على سبيل الصدقة وانكر الباقون ذلك وقالوا حال الانبياء وحال اولاد الانبياء ينافي طلب الصدقة
لانهم يانفون من الخضوع للمخلوقين ويغلب عليهم الانقطاع الى الله تعالى والاستغناء به عمن سواه ● وروي عن الحسن ومجاهد انهما
كرها ان يقول الرجل في دعائه اللهم تصدق علي لان الصدقة ممن يبتغي الثواب وايضا قالوا التصدق اعطاء الصدقة والمتصدق المعطي
واجاز الليث ان يقال للسائل متصدق وأباه الاكثرون ● وروي انهم لما قالوا مسنا واهلنا الضر وتضرعوا اليه ارفضت عيناه
فعند ذلك قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف ● وقيل دفعوا اليه كتاب يعقوب من يعقوب اسرائيل الله بن اسحق ذبيح الله بن ابرهيم
خليل الله الى عزيز مصر اما بعد فانا اهل بيت موكل بنا البلاء اما جدي فشدت يداه ورجلاه ورمي به في النار فنجاه الله وجعلها
عليه بردا وسلاما واما ابي فوضع السكين على قفاه ليقتل ففداه الله واما انا فكان لي ابن وكان احب اولادي الي فذهب
اخوته الى البرية ثم اتوني بقميصه ملطخا بالدم وقالوا قد اكله الذئب فذهبت عيناي من البكاء عليه ثم كان لي ابن وكان اخاه من امه
وكنت اتسلى به فذهبوا به اليك ثم رجعوا وقالوا انه سرق وانك حبسته عندك وانا اهل بيت لا نسرق ولا نلد سارقا فان رددته
علي والا دعوت عليك دعوة تدرك السابع من ولدك والسلام ● فلما قرا يوسف الكتاب لم يتمالك وعيل صبره وعرفهم انه يوسف
ثم حكى الله تعالى عن يوسف في هذا المقام انه قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف قيل انه لما قرا كتاب ابيه يعقوب ارتعدت مفاصله
واقشعر جلده ولان قلبه وكثر بكاؤه وصرح بانه يوسف ● وقيل انه لما راى اخوته تضرعوا اليه ووصفوا ما تم عليه من شدة الزمان

وقلة الحيلة اذ ركته الرقة فصرح بانه يوسف • وقوله هل علمتم ما فعلتم بيوسف استفهام يفيد تعظيم الواقعة ومعناه ما اعظم ما ارتكبتم من يوسف وما اقبح ما اقدمتم عليه وهو كما يقال للمذنب هل تدري من عصيت هل تعرف من خالفت • واعلم ان هذه الاية تصديق لقوله تعالى واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون • واما قوله واخيه فالمراد ما فعلوا به من تعريضه للغم بسبب افراده عن اخيه لابيه وامه وايضا كانوا يؤذونه ومن جملة اقسام ذلك الايذاء انهم قالوا في حقه ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل • واما قوله اذ انتم جاهلون فهو يجري مجرى العذر كانه قال انتم انما اقدمتم على ذلك الفعل القبيح المنكر حال ما كنتم في جهالة الصبى او في جهالة الغرور يعني والآن لستم كذلك ونظيره ما يقال في تفسير قوله تعالى ما غرك بربك الكريم قيل انما ذكر تعالى هذا الوصف المعين ليكون جاريا مجرى الجواب وهو ان يقول العبد يا رب غرني كرمك فكذا ههنا انما ذكر ذلك ازالة الخجالة عنهم وتخفيف الامر عليهم ثم ان اخوته قالوا انك لانت يوسف قرأ ابن كثير انك على لفظ الخبر وقرأ نافع اينك بفتح الالف غير ممدودة بالياء وابو عمرو ايناك بمد الالف فهو رواية قالون عن نافع والباقون ائنك بهمزتين وكل ذلك على الاستفهام وقرأ ابي اوانت يوسف فحصل من هذه القراءة ان من القراء من قرأ بالاستفهام ومنهم من قرأ بالخبر اما الاولون فقالوا ان يوسف لما قال لهم هل علمتم تبسم فابصروا ثناياه وكانت كاللؤلؤ المنظوم شبهوه بيوسف فقالوا له استفهاما اينك لانت يوسف ويدل على صحة الاستفهام انه قال انا يوسف وانما اجابهم عما استفهموا عنه واما من قرأ على الخبر فحجته ما روي عن ابن عباس ان اخوة يوسف لم يعرفوه حتى وضع التاج عن راسه وكان في قرنه علامة وكان ليعقوب واسحق مثلها يشبه الشامة فلما دفع التاج عرفوه بتلك العلامة فقالوا انك لانت يوسف ويجوز ايضا ان يكون ابن كثير اراد الاستفهام ثم حذف حرف الاستفهام • وقوله قال انا يوسف فيه بحثان البحث الاول اللام لام الابتداء وانت مبتدأ ويوسف خبره والجملة خبر ان • البحث الثاني انه انما صرح بالاسم تعظيما لما نزل به من ظلم اخوته وما عوضه الله من الظفر والنصرة فكانه قال انا الذي ظلمتموني على اعظم الوجوه والله اوصلني الى اعظم المناصب انا ذلك العاجز الذي قصدتم قتله والقاءه في البئر ثم صرت كما ترون ولهذا قال وهذا اخي مع انهم كانوا يعرفونه لان مقصوده ان يقول وهذا ايضا كان مظلوما كما كنت ثم انه صار منعما عليه من قبل الله كما ترون • وقوله قد من الله علينا قال ابن عباس بكل خير في الدنيا والآخرة وقال آخرون بالجمع بيننا بعد التفرقة • وقوله انه من يتق ويصبر معناه من يتق معاصي الله ويصبر على اذى الناس فان الله لا يضيع اجر المحسنين والمعنى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجرهم فوضع المحسنين موضع الضمير لاشتماله على المتقين وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى اعلم ان يوسف وصف نفسه في هذا المقام الشريف بكونه متقيا ولو انه اقدم على ما تقوله الحشوية في حق زليخا لكان هذا القول كذبا منه وذكر الكذب في هذا المقام الذي يؤمن فيه الكافر ويتوب فيه الفاجر لا يليق بالعقلاء

المسئلة الثانية قال الواحدي روي عن ابن كثير في طريق قنبل انه من يتقي باثبات الياء وجهه ان يجعل من بمنزلة الذي فلا يوجب الجزم ويجوز على هذا الوجه ان يكون قوله ويصبر في موضع الرفع الا انه حذف الرفع طلبا للتخفيف كما يخفف في عضد وسبع

قوله تعالى قالوا تالله لقد آثرك الله علينا وان كنا لخاطئين • اعلم ان يوسف عليه السلام لما ذكر لاخوته ان الله تعالى من عليه وانه من يتقي المعاصي ويصبر على اذى الناس فانه تعالى لا يضيعهم صدقوه فيه واعترفوا له بالفضل والمزية وقالوا تالله لقد آثرك الله علينا قال الاصمعي يقال آثرتك ايثارا اي فضلتك وفلان اثير عند فلان اذا كان يؤثره بفضله وصلته والمعنى لقد فضلك الله علينا بالعلم والحلم والعقل والفضل والحسن والملك • واحتج بعضهم بهذه الاية على ان اخوته ما كانوا انبياء لان جميع المناصب التي تكون مغايرة لمنصب النبوة كالعدم بالنسبة اليه فلو شاركوه في منصب النبوة لما قالوا تالله لقد آثرك الله علينا وبهذا التقريب يذهب سؤال من يقول لعل المراد كونه زائدا عليهم في الملك واحوال الدنيا وان شاركوه في النبوة لانا بينا ان احوال الدنيا لا يعبأ بها في جنب منصب النبوة • واما قوله وان كنا لخاطئين قيل الخاطئ هو الذي اتى بالخطيئة عمدا وفرق بين الخاطئ والمخطئ ولهذا الفرق يقال لمن يجتهد في الاحكام فلا يصيب انه مخطئ ولا يقال انه خاطئ • واكثر المفسرين على ان الذي اعتذروا منه هو اقدامهم على القائه في الجب وبيعه وتبعيده عن البيت والاب • وقال ابو علي الجبائي انهم لم يعتذروا من ذلك بان لم يظهر لابيهم ما فعلوه ليعلم انه حي وان الذئب لم ياكله وهذا الكلام ضعيف من وجوه الاول انا بينا انه لا يجوز ان يقال انهم اقدموا على تلك الاعمال في زمان الصبى لانه من البعيد في مثل يعقوب ان يبعث جمعا من الصبيان غير البالغين من غير ان يبعث معهم رجلا عاقلا عالما يمنعهم عما لا ينبغي ويحملهم على ما ينبغي • والثاني هب ان الامر على ما ذكروه الا انا نقول غاية ما في الباب انه لا يجب عليهم الاعتذار عن ذلك اما لا يمكن ان يقال انه لا يحسن الاعتذار عنه والدليل عليه ان المذنب اذا تاب زال عقابه ثم قد يعيد التوبة والاعتذار مرة اخرى فعلمنا ان الانسان قد يتوب عندما لا تكون التوبة واجبة عليه واعلم انهم لما اعترفوا بفضله عليهم وبكونهم مجرمين خاطئين قال يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وفيه بحثان البحث الاول

المذنب الموبخ ومنه قوله اذا زنت امة احدكم فليضربها الحد ولا يثربها اي لا يعيرها بالزنا فقوله لا تثريب اي لا توبيخ ولا عتب واصل التثريب من الثرب وهو الشحم الذي هو غاشية الكرش ومعناه ازالة الثرب كما ان التجليد ازالة الجلد قال عطاء الخراساني طلب الحوائج الى الشباب اسهل منها الى الشيوخ الا ترى الى قول يوسف لاخوته لا تثريب وقول يعقوب سوف استغفر لكم ربي •
البحث الثاني ان قوله اليوم متعلق بماذا وفيه قولان الاول انه متعلق بقوله لا تثريب اي لا اثربكم اليوم وهو اليوم الذي هو مظنة التثريب فما ظنكم بسائر الايام وفيه احتمال آخر وهو اني حكمت في هذا اليوم بانه لا تثريب مطلقا لان قوله لا تثريب نفي للماهية ونفي الماهية يقتضي انتفاء جميع افراد الماهية فكان ذلك مفيدا للنفي المتناول لكل الاوقات والاحوال فتقدير الكلام حكمت بهذا الحكم العام المتناول لكل الاوقات والاحوال ثم انه لما بين لهم انه ازال عنهم ملامة الدنيا طلب من الله تعالى ان يزيل عنهم عقاب الآخرة فقال يغفر الله لكم والمراد منه الدعاء • والقول الثاني ان قوله اليوم متعلق بقوله يغفر الله لكم كانه لما نفى التثريب مطلقا بشرهم بان الله غفر ذنبهم اليوم في هذا اليوم وذلك لانهم لما انكسروا وخجلوا واعترفوا وتابوا فالله تعالى قبل توبتهم وغفر لهم ذنبهم فلذلك قال لهم اليوم يغفر الله لكم • روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ بعضادتي باب الكعبة يوم الفتح فقال لقريش ما ترون اني فاعل بكم قالوا نظن خيرا اخ كريم وابن اخ كريم وقد قدرت فقال اقول ما قال اخي يوسف لا تثريب عليكم اليوم • وروي ان ابا سفيان لما جاء ليسلم قال له العباس اذا اتيت رسول الله فاتل عليه قال لا تثريب عليكم اليوم ففعل فقال رسول الله غفر الله لك ولمن علمك • وروي ان اخوة يوسف لما عرفوه ارسلوا اليه انك تحضرنا في مائدتك بكرة وعشيا ونحن نستحي منك لما صدر منا من الاساءة اليك فقال يوسف ان اهل مصر وان ملكت فيهم فانهم ينظرون بالعين الاولى ويقولون سبحان من بلغ عبدا بيع بعشرين درهما ما بلغ ولقد شرفت الآن بكم وعظمت في العيون حيث علم الناس انكم اخوتي واني من حفدة ابرهيم • ثم قال يوسف اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيرا قال المفسرون لما عرفهم يوسف نفسه سالهم عن ابيه فقالوا ذهبت عيناه فاعطاهم قميصه قال المحققون انما عرف ان القاء ذلك القميص على وجه ابيه يوجب قوة البصر بوحي من الله تعالى ولولا الوحي لما عرف ذلك لان العقل لا يدل عليه • ويمكن ان يقال لعل يوسف عليه السلام علم ان اباه ما صار اعمى الا انه من كثرة البكاء وضيق القلب ضعف بصره فاذا القي عليه قميصه فلا بد وان ينشرح صدره وان يحصل في قلبه الفرح الشديد وذلك يقوي الروح ويزيل الضعف عن القوى فحينئذ يقوى بصره ويزول عنه ذلك النقصان فهذا القدر مما يمكن معرفته بالعقل فان القوانين الطبية تدل على صحة هذا المعنى • وقوله يات بصيرا اي يصير بصيرا ويشهد له فارتد بصيرا ويقال ان المراد يأت الي وهو بصير ولما افرد اباه بالذكر تعظيما له قال في الباقين واتوني باهلكم اجمعين قال الكلبي كان اهله نحوا من سبعين انسانا وقال مسروق دخل قوم يوسف مصر وهم ثلاثة وتسعون من رجل وامرأة • روي ان يهوذا حمل الكتاب وقال انا احزنته بحمل القميص الملطخ بالدم اليه فافرحه كما احزنته • وقيل حمله وهو حاف حاسر من مصر الى كنعان وبينهما ثمانون فرسخا

قوله تعالى ولما فصلت العير قال ابوهم اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون • يقال فصل فلان من عند فلان فصولا اذا خرج من عنده وفصل مني اليه كتاب اذا نفذ وفصل يكون لازما ومتعديا فاذا كان لازما فمصدره الفصول واذا كان متعديا فمصدره الفصل • قال المفسرون لما خرجت العير من مصر متوجهة الى كنعان قال يعقوب عليه السلام لمن حضر عنده من اهله وقرابته وولد ولده اني لاجد ريح يوسف ولم يكن هذا القول مع اولاده لانهم كانوا غائبين بدليل انه عليه السلام قال لهم اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه • واختلفوا في قدر المسافة فقيل مسيرة ثمانية ايام وقيل عشرة ايام وقيل ثمانون فرسخا • واختلفوا في كيفية وصول تلك الرائحة اليه فقال مجاهد هبت ريح فصفقت القميص ففاحت روائح الجنة في الدنيا واتصلت بيعقوب فوجد ريح الجنة فعلم عليه السلام انه ليس في الدنيا من ريح الجنة الا ما كان من ذلك القميص فمن ثم قال اني لاجد ريح يوسف • وروى الواحدي باسناده عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اما قوله اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي فان نمرود الجبار لما القى ابرهيم في النار نزل اليه جبريل بقميص من الجنة فالبسه القميص واقعده على الطنفسة من الجنة وقعد معه يحدثه فكسا ابرهيم ذلك القميص اسحق وكساه اسحق يعقوب وكساه يعقوب يوسف فجعله في قصبة من فضة وعلقها في عنقه فالقي في الجب والقميص في عنقه فذلك قوله اذهبوا بقميصي هذا • والتحقيق ان يقال انه تعالى اوصل تلك الرائحة اليه على سبيل اظهار المعجزة لان وصول الرائحة اليه من هذه المسافة البعيدة امر ناقض للعادة فيكون معجزا ولا بد من كونها معجزة لاحدهما والاقرب انه ليعقوب عليه السلام حيث اخبر عنه ونسبوه في هذا الكلام الى ما لا ينبغي فظهر ان الامر كما ذكر فكان معجزة له قال اهل المعاني ان الله تعالى اوصل اليه ريح يوسف عند انقضاء مدة المحنة ومجيء وقت الروح والفرج من المكان البعيد ومنع من وصول خبره اليه مع قرب احدى البلدتين من الاخرى في مدة ثمانين سنة وذلك يدل على ان كل سهل فهو في زمان المحنة

صعب وكل متعب فهو في زمان الاقبال سهل ونعني احد ريح يوسف انتم وعبر عنه بالوجود لانه وجدان له بحاسة
الشم وقوله لولا ان تفندون قال ابو بكر الانباري افند الرجل اذا خرف وتغير عقله وقيل اذا جهل ونسب ذلك
اليه وعن الاصمعي اذا كثر كلام الرجل من خرف فهو مفند قال صاحب الكشاف يقال شيخ مفند ولا يقال عجوز مفندة ولا
لانها لم تكن في شبيبتها ذات رأي حتى تفند في كبرها فقوله لولا ان تفندون اي لولا ان تنسبوني الى الخرف ولما ذكر
يعقوب ذلك قال الحاضرون عنده تالله انك لفي ضلالك القديم وفي الضلال ههنا وجوه الاول قال مقاتل
معنى الضلال ههنا الشقاء يعني شقاء الدنيا والمعنى انك لفي شقائك القديم بما تكابد من الاحزان على يوسف واحتج
مقاتل بقوله انا اذا لفي ضلال وسعر يعنون لفي شقاء في دنيانا وقال قتادة لفي ضلالك القديم اي لفي حبك القديم
لا تنساه ولا تذهل عنه وهو كقولهم ان ابانا لفي ضلال مبين ثم قال قتادة قد قالوا كلمة غليظة لم يكن يجوز ان يقولوها
لنبي الله وقال الحسن انما خاطبوه بذلك لاعتقادهم ان يوسف قد مات فكان يعقوب في ولوعه بذكره ذاهبا عن الرشد
والصواب وقوله فلما ان جاء البشير في ان قولان الاول انه لا موضع لها من الاعراب وقد يذكر تارة كما
ههنا وقد يحذف كقوله فلما ذهب عن ابراهيم الروع والمذهبان جميعا موجودان في اشعار العرب والثاني قال
البصريون موضعها رفع بفعل مضمر والتقدير فلما ظهر ان جاء البشير اي ظهر مجيء البشير فاضمر الرافع قال جمهور المفسرين
البشير هو يهودا قال انا ذهبت بالقميص ملطخا بالدم وقلت ان يوسف اكله الذئب فاذهب اليوم بالقميص فافرحه
كما احزنته قوله فالقاه على وجهه اي طرح البشير القميص على وجه يعقوب او يقال القاه يعقوب على وجه نفسه
فارتد بصيرا اي رجع بصيرا ومعنى الارتداد انقلاب الشيء الى حال قد كان عليها وقوله فارتد بصيرا اي صيره الله بصيرا
كما يقال طالت النخلة والله تعالى اطالها واختلفوا فقال بعضهم انه كان قد عمي بالكلية فالله تعالى جعله بصيرا
في هذا الوقت وقال اخرون بل كان قد ضعف بصره من كثرة البكاء وكثرة الاحزان فلما القوا القميص على وجهه
وبشر بحياة يوسف عظم فرحه وانشرح صدره وزالت احزانه فعند ذلك قوي بصره وزال النقصان عنه فعند
هذا قال الم اقل لكم اني اعلم من الله ما لا تعلمون والمراد علمه بحياة يوسف من جهة الرؤيا لان هذا المعنى هو الذي
له تعلق بما تقدم وهو اشارة الى ما تقدم من قوله انما اشكوا بثي وحزني الى الله واعلم من الله ما لا تعلمون وروي انه
سال البشير وقال له كيف يوسف قال هو ملك مصر قال ما اصنع بالملك على اي دين تركته قال على دين الاسلام
قال الان تمت النعمة ثم ان اولاد يعقوب اخذوا يعتذرون اليه وقالوا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين قال
سوف استغفر لكم ربي وظاهر الكلام انه لم يستغفر لهم في الحال بل وعدهم بانه سيستغفر لهم بعد ذلك واختلفوا في سبب
هذا المعنى على وجوه الاول قال ابن عباس والاكثرون اراد ان يستغفر لهم في وقت السحر لان هذا الوقت اوفق الاوقات
لرجاء الاجابة الثاني قال ابن عباس في رواية اخرى اخر الاستغفار الى ليلة الجمعة لانها اوفق الاوقات للاجابة
الثالث اراد ان يعرف انهم هل تابوا ام لا وهل حصلت توبتهم مقرونة بالاخلاص التام ام لا الرابع انه استغفر لهم في الحال
وقوله سوف استغفر لكم ربي معناه اني اداوم على هذا الاستغفار في الزمان المستقبل وقد روي انه كان يستغفر لهم
كل ليلة جمعة في نيف وعشرين سنة وقيل قام الى الصلاة في وقت السحر فلما فرغ رفع يديه وقال اللهم اغفر لي جزعي
على يوسف وقلة صبري عنه واغفر لاولادي ما فعلوا في حق يوسف فاوحى الله اليه قد غفرت لك ولهم اجمعين وروي
ان ابناء يعقوب قالوا ليعقوب ويوسف وقد غلبهم الخوف والبكاء ما يغني عنا عفوكما ان لم يعف عنا ربنا فاستقبل
الشيخ القبلة قائما يدعو وقام يوسف خلفه يؤمن وقاموا خلفهما اذلة خاشعين عشرين سنة حتى قل صبرهم وظنوا انها الهلكة
فنزل جبريل عليه السلم وقال ان الله اجاب دعوتك في ولدك وعقد مواثيقهم بعدك على النبوة وقد اختلف الناس في نبوتهم
وهو مشهور **قوله تعالى فلما دخلوا على يوسف اوى اليه ابويه وقال**
ادخلوا مصر ان شاء الله امنين اعلم انه روي ان يوسف وجه الى ابيه جهازا ومائتي راحلة ليتجهز اليه
بمن معه وخرج يوسف والملك في اربعة الاف من الجند والعظماء واهل مصر باجمعهم فتلقوا يعقوب وهو يمشي يتوكا على يهودا
فنظر الى الخيل والناس فقال يا يهودا اهذا فرعون مصر قال لا هذا ولدك فذهب يوسف يبدأ بالسلام فمنع من ذلك
وكان يعقوب احق بذلك فقال يعقوب السلم عليك وقيل ان يعقوب وولده دخلوا مصر وهم اثنان وسبعون ما بين رجل
وامراة وخرجوا منها مع موسى والمقاتلون منهم ستمائة الف وخمسمائة وبضع وسبعون رجلا سوى الصبيان والشيوخ
اما قوله اوى اليه ابويه ففيه بحثان البحث الاول في المراد بقوله ابويه قولان الاول المراد ابوه وامه وعلى هذا
فقيل ان امه كانت باقية حية الى ذلك الوقت وقيل انها كانت قد ماتت الا ان الله تعالى احياها وانشرها من قبرها
حتى سجدت له تحقيقا لرؤيا يوسف والقول الثاني المراد ابوه وخالته لان امه ماتت في النفاس باخيه بنيامين وقيل

بنيامين بالعبرانية ابن الوجع ولما ماتت امه تزوج ابوه بخالته فسماها الله تعالى باحد الابوين لان الرابة تدعى اما لقيامها مقام الام او لان
الخالة ام كما ان العم اب ومنه قوله واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق البحث الثاني اوى اليه ابويه ضمهما اليه واعتنقهما فان قيل
ما معنى دخولهم عليه قبل دخولهم مصر قلنا كانه حين استقبلهم نزل بهم في خيمة او بيت هناك فدخلوا عليه وضم اليه ابويه ثم قال ادخلوا
مصر اما قوله ادخلوا مصر ان شاء الله امنين ففيه ابحاث البحث الاول قال السدي انه قال هذا القول قبل دخولهم مصر
لانه كان قد استقبلهم وهذا هو الذي قررناه وعن ابن عباس المراد بقوله ادخلوا مصر اي اقيموا بها آمنين سمى الاقامة دخولا لاقتران
احدهما بالاخر البحث الثاني الاستثناء وهو قوله ان شاء الله فيه قولان الاول انه عائد الى الامن لا الى الدخول والمعنى ادخلوا
مصر امنين ان شاء الله ونظيره قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقيل انه عائد الى الدخول على القول الذي ذكرنا انه
قال لهم هذا الكلام قبل ان دخلوا مصر البحث الثالث معنى قوله امنين يعني على انفسكم واموالكم واهليكم لا تخافون احدا
وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر وقيل امنين من القحط والشدة والفاقة وقيل امنين من ان يعيرهم يوسف بالجرم السالف
اما قوله ورفع ابويه على العرش قال اهل اللغة العرش السرير الرفيع قال تعالى ولها عرش عظيم والمراد بالعرش ههنا السرير
الذي كان يوسف يجلس عليه واما قوله وخروا له سجدا ففيه اشكال وذلك لان يعقوب كان ابا يوسف وحق الابوة حق عظيم
قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا فقرن حق الوالدين بحق نفسه وايضا انه كان شيخا والشاب يجب
عليه تعظيم الشيخ والثالث انه كان من اكابر الانبياء ويوسف وان كان نبيا الا ان يعقوب كان اعلى حالا منه والرابع ان جد
واجتهاده في تكثير الطاعات اكثر من جد يوسف ولما اجتمعت هذه الجهات الكثيرة فهذا يوجب ان يبالغ يوسف في خدمة يعقوب
فكيف استجاز يوسف ان يسجد له يعقوب هذا تقرير السوال والجواب عنه من وجوه الاول وهو قول ابن عباس في رواية
عطاء ان المراد بهذه الاية انهم خروا له اي لاجل وجدانه سجدا لله وحاصله انه كان ذلك سجود الشكر فالمسجود هو الله الا ان ذلك السجود
انما كان لاجله والدليل على صحة هذا التاويل ان قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا مشعر بانهم صعدوا ذلك السرير ثم سجدوا
ولو انهم سجدوا ليوسف لسجدوا له قبل الصعود على السرير لان ذلك ادخل في التواضع فان قالوا فهذا التاويل لا يطابق قوله يا ابت
هذا تاويل رؤياي من قبل والمراد منه قوله اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين قلنا بل هذا مطابق له ويكون
المراد من قوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين لاجلي اي انها سجدت لله لطلب مصلحتي والسعي في اعلاء منصبي واذا كان
هذا محتملا سقط السوال وعندي ان هذا التاويل متعين لانه يبعد من عقل يوسف ودينه ان يرضى بان يسجد له ابوه مع سابقته في حقوق
الولادة والشيخوخة والعلم والدين وكمال النبوة والوجه الثاني في الجواب ان يقال انهم جعلوا يوسف كالقبلة وسجدوا لله
شكرا لنعمة وجدانه وهذا ايضا تاويل حسن فانه يقال صليت للكعبة كما يقال صليت الى الكعبة قال حسان

ما كنت اعرف ان الامر منصرف ... عن هاشم ثم منها عن ابي الحسن
اليس اول من صلى لقبلتكم ... واعرف الناس بالاثار والسنن

وهذا يدل على انه يجوز ان يقال فلان صلى للقبلة فكذلك يجوز ان يقال سجد للقبلة فقوله وخروا له سجدا اي جعلوه كالقبلة ثم سجدوا
لله شكرا لنعمة وجدانه الوجه الثالث في الجواب التواضع قد يسمى سجودا كقوله ترى الاكم فيها سجدا للحوافر
فكان المراد ههنا التواضع الا ان هذا مشكل لانه تعالى قال وخروا له سجدا والخرور الى السجدة مشعر بالاتيان بالسجدة على اكمل الوجوه
واجيب عنه بان الخرور قد يعني به المرور فقط قال تعالى لم يخروا عليها صما وعميانا يعني لم يمروا الوجه الرابع في الجواب
ان يقال الضمير في قوله وخروا له غير عائد الى الابوين لا محالة والا لقال وخروا لهما ساجدين بل الضمير عائد الى اخوته والى سائر من كان
يدخل عليه لاجل التهنئة فالتقدير ورفع ابويه على العرش مبالغة في تعظيمهما واما الاخوة وسائر الداخلين فخروا له ساجدين فان قالوا فهذا
لا يلائم قوله يا ابت هذا تاويل رؤياي من قبل قلنا ان تعبير الرؤيا لا يجب ان يكون مطابقا للرؤيا بحسب الصورة والصفة من كل الوجوه
فسجود الكواكب والشمس والقمر تعبير لتعظيم الاكابر من الناس له ولا شك ان ذهاب يعقوب مع اولاده من كنعان الى مصر لاجل غاية التعظيم
له فيكفي هذا القدر في صحة الرؤيا فاما ان يكون التعبير مساويا لاصل الرؤيا في الصفة والصورة فلم يقل بوجوبه احد من العقلاء
الوجه الخامس في الجواب لعل الفعل الدال على التحية والاكرام في ذلك الوقت هو السجود فكان مقصودهم من السجود تعظيمه وهذا
في غاية البعد لان المبالغة في التعظيم كانت اليق بيوسف منها بيعقوب فلو كان الامر كما قلتم لكان من الواجب ان يسجد يوسف ليعقوب الوجه
السادس فيه ان يقال لعل اخوته حملتهم الانفة والاستعلاء على ان لا يسجدوا له على سبيل التواضع وعلم يعقوب انهم لو لم يفعلوا ذلك
لصار ذلك سببا لثوران الفتن ولظهور الاحقاد القديمة بعد كمونها فهو عليه السلم مع جلالة قدره وعلم حقه بسبب الابوة والشيخوخة
والتقدم في الدين والعلم والنبوة فعل ذلك السجود حتى يصير مشاهدتهم لذلك سببا لزوال تلك الانفة والنفرة عن قلوبهم الا ترى
ان السلطان الكبير اذا نصب محتسبا فاذا اراد تزيينه مكنه من اقامة الحسبة عليه ليصير ذلك سببا في ان لا يبقى في قلب احد منازعة
ذلك المحتسب في اقامة الحسبة فكذا ههنا الوجه السابع لعل الله تعالى امر يعقوب بتلك السجدة لحكمة خفية لا يعرفها الا هو

كأنه أمر الملائكة بسجودهم لآدم لحكمة لا يعرفها إلا هو، ويوسف ما كان راضيا بذلك في قلبه إلا أنه لما علم أن الله تعالى أمر بذلك سكت. ثم حكى تعالى أن يوسف لما رأى هذه الحالة قال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا، وفيه بحثان: الأول قال ابن عباس لما رأى سجود أبويه وإخوته له هاله ذلك واقشعر جلده منه، وقال ليعقوب هذا تأويل رؤياي من قبل. وأقول هذا يقوي الجواب السابع كأنه يقول يا أبت لا يليق بمثلك على جلالتك في العلم والدين والنبوة أن تسجد لولدك إلا أن هذا أمر أمرت به وتكليف كلفت به، فإن رؤيا الأنبياء حق، فكما أن رؤيا إبراهيم عليه السلام ذبح ولده صار سببا لوجوب ذلك الذبح عليه في اليقظة فكذلك صارت هذه الرؤيا التي رآها يوسف وحكاها ليعقوب سببا لوجوب ذلك السجود عليه. فلهذا السبب حكى ابن عباس أن يوسف لما رأى ذلك هاله واقشعر منه جلده ولكنه لم يقل شيئا. وأقول لا يبعد أن يكون ذلك من تمام تشديد الله تعالى على يعقوب كأنه قيل له أنت كنت دائم الرغبة في وصاله دائم الحزن بسبب فراقه فإذا وجدته فاسجد له، فكان الأمر بتلك السجدة من تمام التشديد والله العالم بحقائق الأمور. البحث الثاني اختلفوا في مقدار المدة بين هذا الوقت وبين وقت الرؤيا فقيل ثمانون سنة وقيل سبعون سنة وقيل أربعون سنة وهو قول الأكثرين، ولذلك يقولون إن تأويل الرؤيا إنما صحت بعد أربعين سنة، وقيل ثمانية عشر سنة. وعن الحسن أنه ألقي في الجب وهو ابن سبع عشر سنة وبقي في العبودية والسجن والملك ثمانين سنة ثم وصل إلى أبيه وأقاربه وعاش بعد ذلك ثلاثة وعشرين سنة فكان عمره مائة وعشرين سنة والله أعلم بالحقائق. ثم قال وقد أحسن بي أي إلي يقال أحسن به وإليه قال كثير:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة ... لدينا ولا مقلية إن تقلت

إذ أخرجني من السجن

ذكر إخراجه من السجن ولم يذكر إخراجه من البئر لوجوه: الأول أنه قال لإخوته لا تثريب عليكم اليوم ولو ذكر واقعة البئر لكان ذلك تثريبا لهم فكان إهماله جاريا مجرى الكرم. الثاني أنه لما خرج من البئر لم يصر ملكا بل صيروه عبدا، أما لما أخرجوه من السجن صيروه ملكا فكان هذا الإخراج أقرب من أن يكون إنعاما كاملا. الثالث أنه لما خرج من البئر وقع في المضار الحاصلة بسبب تهمة المرأة، ولما أخرج من السجن وصل إلى أبيه وإخوته وزالت التهم فكان هذا أقرب إلى المنفعة. الرابع قال الواحدي النعمة في إخراجه من السجن أعظم لأن دخوله في السجن كان بسبب ذنب هم به، وهذا ينبغي أن يحمل على ميل الطبع ورغبة النفس، وهذا وإن كان في محل العفو في حق غيره إلا أنه ربما كان سببا للمؤاخذة في حقه لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين. ثم قال وجاء بكم من البدو وفيه مسائل:

المسألة الأولى في الآية قولان: الأول جاء بكم من البدو أي من البادية. قال الواحدي البدو بسيط من الأرض يظهر فيه الشخص من بعيد وأصله من بدا يبدو بدوا ثم سمي المكان باسم المصدر فيقال بدو وحضر، وكان يعقوب وولده بأرض كنعان أهل مواش وبرية. والقول الثاني قال ابن عباس كان يعقوب قد تحول إلى بدا وسكنها ومنها قدم على يوسف وله بها مسجد تحت جبلها. قال ابن الأنباري بدا اسم موضع معروف يقال هو بين شعب وبدا وهما موضعان ذكرهما جميل أو كثير فقال:

وأنت التي حببت شغبا إلى بدا ... إلي وأوطاني بلاد سواهما

والبدو على هذا القول معناه قصد بدا والموضع الذي يقال له بدا القوم يبدون بدوا إذا أتوا بدا كما يقال غار القوم غورا إذا أتوا الغور، فكان معنى الآية وجاء بكم من قصد بدا، وعلى هذا القول كان يعقوب وولده حضريين لأن البدو لم يرد به البادية لكن عني به قصد بدا. إلى هاهنا كلام الواحدي في البسيط.

المسألة الثانية تمسك أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد خلق الله تعالى لأن خروج العبد من السجن أضافه إلى نفسه بقوله إذ أخرجني من السجن، ومجيئهم من البدو أضافه إلى نفسه بقوله وجاء بكم من البدو، وهذا صريح في أن فعل العبد بعينه فعل الله تعالى، وحمل هذا على أن المراد أن ذلك إنما حصل بإقدار الله تعالى وتيسيره عدول عن الظاهر. ثم قال من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي. قال صاحب الكشاف نزغ أفسد بيننا وأغرى وأصله من نخس الرائض الدابة وحملها على الجري يقال نزغه ونسغه إذا نخسه. واعلم أن الجبائي والكعبي والقاضي احتجوا بهذه الآية على بطلان الجبر قالوا لأنه تعالى أخبر عن يوسف عليه السلام أنه أضاف الإحسان إلى الله تعالى وأضاف النزغ إلى الشيطان، ولو كان ذلك أيضا من الرحمن لوجب أن لا ينسب إلا إليه كما في النعم. والجواب أن إضافة هذا الفعل إلى الشيطان مجاز لأن عندكم الشيطان لا يتمكن إلا من الكلام الخفي وقد أخبر الله عنه فقال وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي، فثبت أن ظاهر القرآن يقتضي إضافة هذا الفعل إلى الشيطان مع أنه ليس كذلك. وأيضا فإن إقدام المرء على المعصية بسبب الشيطان فإقدام الشيطان على المعصية إن كان بسبب شيطان آخر لزم التسلسل وهو محال، وإن لم يكن بسبب شيطان آخر فليقل مثله في حق الإنسان، فثبت أن إقدام المرء على الجهل والفسق ليس بسبب الشيطان وليس أيضا بسبب نفسه لأن أحدا لا يميل طبعه إلى اختيار الجهل والفسق الذي يوجب وقوعه في ذم الدنيا وعقاب الآخرة، ولما كان وقوعه في الكفر والفسق لا بد له من موقع وقد بطل القسمان لم يبق إلا أن يقال ذلك من الله. ثم الذي يؤكد ذلك أن الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو صريح في أن الكل من الله. ثم قال إن ربي لطيف لما يشاء، والمعنى أن حصول الاجتماع بينه وبين أبيه وإخوته مع الألفة والمحبة وطيب العيش وفراغ البال كان في غاية البعد عن العقول إلا أنه تعالى لطيف فإذا أراد حصول الشيء سهل أسبابه فحصل وإن كان في غاية البعد عن الحصول. ثم قال إنه هو العليم الحكيم يعني أن كونه لطيفا في أفعاله إنما كان لأجل أنه عليم بجميع الاعتبارات الممكنة التي لا نهاية لها فيكون عالما بالوجه الذي يسهل حصول ذلك

الصعب

الصعب، وحكيم أي محكم في فعله حاكم في قضائه حكيم في أفعاله مبرأ عن العبث والباطل.

قوله تعالى

رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث في الآية مسائل:

المسألة الأولى روي أن يوسف أخذ بيد يعقوب فطاف به في خزائنه فأدخله خزائن الذهب والفضة وخزائن الحلي وخزائن الثياب وخزائن السلاح، فلما أدخله خزانة القراطيس قال يا بني ما أعقك عندك هذه القراطيس وما كتبت إلي على ثمان مراحل، قال نهاني جبريل عنه، قال سله عن السبب، قال أنت أبسط إليه، فسأله فقال جبريل أمرني الله بذلك لقولك وأخاف أن يأكله الذئب فهلا خفتني. وروي أن يعقوب أقام معه أربعا وعشرين سنة ولما قربت وفاته أوصى إليه أن يدفنه بالشام إلى جنب أبيه إسحق فمضى بنفسه ودفنه ثم عاد إلى مصر وعاش بعد أبيه ثلاثا وعشرين سنة، فعند ذلك تمنى ملك الآخرة فتمنى الموت، وقيل ما تمناه نبي قبله ولا بعده، فتوفاه الله طيبا طاهرا فتخاصم أهل مصر في دفنه كل أحد يحب أن يدفن في محلتهم حتى هموا بالقتال فرأوا أن الأصلح أن يعملوا له صندوقا من مرمر ويجعلوه فيه ويدفنوه في النيل بمكان يمر الماء عليه ثم يصل إلى مصر ليصل بركته إلى الكل، وولد له افراثيم ... نون ولنون يوشع فتى موسى، ثم بقي يوسف هناك إلى أن بعث الله تعالى موسى عليه السلام فأخرج عظامه من مصر ودفنها عند قبر أبيه.

المسألة الثانية من في قوله من الملك ومن تأويل الأحاديث للتبعيض لأنه لم يؤت إلا بعض ملك الدنيا أو بعض ملك مصر وبعض التأويل. قال الأصم إنما قال من الملك لأنه كان دون ملك فوقه. واعلم أن مراتب الموجودات ثلاثة: المؤثر الذي لا يتأثر وهو الإله تعالى وتقدس، والمتأثر الذي لا يؤثر وهو عالم الأجسام فإنها قابلة للتشكيل والتصوير والصفات المختلفة والأعراض المتضادة ولا يكون لها تأثير في شيء أصلا، وهذان القسمان متباعدان جدا، ويتوسطهما قسم ثالث وهو الذي يؤثر ويتأثر وهو عالم الأرواح، فخاصية جوهر الأرواح أنها تقبل الأثر والتصرف عن عالم نور جلال الله ثم إنها إذا أقبلت على عالم الأجسام تصرفت فيه، فتعلق الروح بعالم الأجسام بالتصرف والتدبير وتعلقه بعالم الإلهيات بالعلم والمعرفة. فقوله قد آتيتني من الملك إشارة إلى تعلق النفس بعالم الأجسام، وقوله وعلمتني من تأويل الأحاديث إشارة إلى تعلقها بحضرة جلال الله تعالى. ولما كان لا نهاية لدرجات هذين النوعين في الكمال والنقصان والقوة والضعف والجلاء والخفاء امتنع أن يحصل للإنسان إلا مقدار متناه، فكان الحاصل في الحقيقة بعضا من أبعاض الملك وبعضا من أبعاض العلم، فلهذا السبب ذكر فيه كلمة من لأنها دالة على التبعيض. ثم قال فاطر السموات والأرض وفيه أبحاث: البحث الأول في تفسير لفظ الفاطر بحسب اللغة. قال ابن عباس ما كنت أدري معنى الفاطر حتى احتكم إلي أعرابيان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتها وأنا ابتدأت حفرها. وقال أهل اللغة أصل الفطر في اللغة الشق يقال فطر ناب البعير إذا شق، وفطرت الشيء فانفطر أي شققته فانشق، وتفطرت الأرض بالنبات والشجر بالورق إذا تصدعت، هذا أصله في اللغة، ثم صار عبارة عن الإيجاد لأن ذلك الشيء حال عدمه كأنه كان في ظلمة وخفاء فلما دخل في الوجود صار كأنه انشق العدم وخرج ذلك الشيء منه. البحث الثاني أن لفظ الفاطر قد يظن أنه عبارة عن تكوين الشيء عن العدم المحض بدليل الاشتقاق الذي ذكرناه إلا أن الحق أنه لا يدل عليه، ويدل عليه وجوه: الأول أنه قال الحمد لله فاطر السموات ثم بين أنه إنما خلقها من الدخان حيث قال ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فدل على أن لفظ الفاطر لا يفيد أنه أحدث ذلك الشيء من العدم. وثانيها أنه تعالى قال فطرة الله التي فطر الناس عليها مع أنه تعالى إنما خلق الناس من التراب قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم. وثالثها أن الشيء إنما يكون حاصلا عند حصول مادته وصورته مثل الكوز فإنه إنما يكون موجودا إذا صارت المادة المخصوصة موصوفة بالصورة المخصوصة، فعند عدم الصورة ما كان ذلك المجموع موجودا، وبإيجاد تلك الصورة صار موجدا للكوز، فعلمنا أن كونه موجدا للكوز لا يقتضي كونه موجدا لمادة الكوز، فثبت أن لفظ الفاطر لا يفيد كونه موجدا للأجزاء التي منها تركبت السموات والأرض، وإنما عرفنا ذلك بكونه تعالى موجدا لها بحسب الدلائل العقلية لا بحسب لفظ القرآن. واعلم أن قوله فاطر السموات والأرض يوهم أن تخليق السموات مقدم على تخليق الأرض عند من يقول الواو يفيد الترتيب، ثم العقل يؤكده أيضا، وذلك لأن تعين المحيط يوجب تعين المركز، أما حصول المركز وتعينه فإنه لا يوجب تعين المحيط لأنه يمكن أن يحيط بالمركز الواحد محيطات لا نهاية لها، أما لا يمكن أن يحصل للمحيط الواحد إلا مركز واحد بعينه. وأيضا اللفظ يفيد أن السموات كثيرة وأن الأرض واحدة، ووجه الحكمة فيه قد ذكرناه في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والأرض. البحث الثالث قال الزجاج نصبه من وجهين: أحدهما على الصفة لقوله رب وهو نداء مضاف في موضع نصب، والثاني يجوز أن ينتصب على نداء ثان. ثم قال أنت وليي في الدنيا والآخرة والمعنى أنت الذي يتولى إصلاح جميع مهماتي في الدنيا والآخرة وتوصل الملك الفاني بالملك الباقي، وهذا يدل على أن الإيمان والطاعة كله من الله تعالى إذ لو كان ذلك من العبد لكان المتولي لمصالحه هو هو، وحينئذ يبطل عموم قوله أنت وليي في الدنيا والآخرة. ثم قال توفني مسلما وألحقني بالصالحين وفيه مسائل:

المسألة الأولى اعلم أن النبي عليه السلام حكى عن جبريل عن رب العزة أنه قال من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، فلهذا المعنى من أراد الدعاء لا بد وأن يقدم عليه ذكر الثناء على الله تعالى، فها هنا يوسف عليه السلام لما أراد أن يذكر الدعاء قدم عليه الثناء وهو قوله رب قد آتيتني

ما اغفلك

واثرت فيه

لذلك الكوز

من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث فاطر السموات والارض ثم ذكر عقيبه الدعاء وهو قوله توفني مسلما والحقني بالصالحين ونظيره
ما حكى الله عن الخليل في قوله الذي خلقني فهو يهدين ثم من هاهنا الى قوله رب هب لي حكما ثناء على الله ثم من قوله رب هب لي الى آخر الكلام
دعاء فكذا هاهنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان قوله توفني مسلما هل هو طلب منه للوفاة ام لا فقال
قتادة سأل ربه اللحوق به ولم يتمن نبي قط الموت قبله وكثير من المفسرين على هذا القول وقال ابن عباس في رواية عطا
يريد اذا توفيتني فتوفني مسلما على الاسلام فهذا طلب لان يجعل الله وفاته على الاسلام وليس فيه ما يدل على انه طلب الوفاة
واعلم ان اللفظ صالح للامرين ولا يبعد في الرجل العاقل اذا كمل عقله ان يتمنى الموت وتعظم رغبته فيه لوجوه كثيرة منها
ان كمال النفس الانسانية على ما بيناه في ان تكون عالما بالالهيات وان تكون ملكا ومالكا ومتصرفا في الجسمانيات وذكرنا ان
مراتب التفاوت في هذين النوعين غير متناهية والكمال المطلق فيهما ليس الا لله وكل ما دون ذلك فهو ناقص والناقص اذا
حصل له شعور بنقصانه وذاق لذة الكمال بقي في القلق والم الطلب واذا كان الكمال المطلق ليس الا لله وكان حصوله للانسان
ممتنعا لزم ان يبقى الانسان ابدا في قلق الطلب والم التعب فاذا عرف الانسان هذه الحالة عرف انه لا سبيل له الى دفع هذا
التعب الا بالموت فحينئذ يتمنى الموت والسبب الثاني لتمني الموت ان الخطباء والبلغاء وان اطنبوا في مذمة الدنيا
الا ان حاصل كلامهم يرجع الى امور ثلاثة احدها ان هذه السعادات سريعة الزوال مشرفة على الفنا والالم الحاصل
عند زوالها اشد من اللذة الحاصلة عند وجدانها وثانيها انها غير خالصة بل هي ممزوجة بالمنغصات والمكدرات
وثالثها ان الاراذل من الخلق يشاركون الافاضل فيها بل ربما كانت حصة الاراذل اعظم بكثير من حصة الافاضل فهذه
الجهات الثلاثة منفرة عن هذه اللذات ولما عرف العاقل انه لا سبيل الى تحصيل هذه اللذات الا مع الجهات الثلاثة
المنفرة لا جرم يتمنى الموت ليتخلص من هذه الآفات والسبب الثالث وهو الاقوى عند المحققين انه لا معنى للذات الجسمانية
الا دفع الالم فلذة الاكل عبارة عن دفع الجوع ولذة الوقاع عبارة عن دفع الالم الحاصل بسبب الدغدغة
المتولدة من حصول المني في اوعية المني ولذة الامارة والرياسة عبارة عن دفع الالم الحاصل بسبب شهوة الانتقام وطلب
الرياسة واذا كان حاصل هذه اللذات ليس الا دفع الالم لا جرم صارت عند العقلاء حقيرة خسيسة نازلة تافهة وحينئذ
يتمنى الانسان الموت ليتخلص عن الاحتياج الى هذه الاحوال الخسيسة والسبب الرابع ان مداخل اللذات الدنيوية
قليلة وهي ثلاثة انواع لذة الاكل ولذة الوقاع ولذة الرياسة ولكل واحد منها عيوب كثيرة اما لذة الاكل ففيها
عيوب احدها ان هذه اللذة ليست لذة قوية فان الشعور بالم القولنج الشديد والعياذ بالله منه اشد من الشعور باللذة
الحاصلة عند اكل الطعام وثانيها ان هذه اللذة لا يمكن ابقاؤها فان الانسان اذا اكل شبع واذا شبع لم يبق فيه الالتذاذ
بالاكل فهذه اللذة ضعيفة ومع ضعفها غير باقية وثالثها انها في نفسها خسيسة فان الاكل عبارة عن ترطيب ذلك الطعام
بالبزاق المجتمع في الفم ولا شك انه شيء منفر ثم كما يصل الى المعدة تظهر فيه الاستحالة الى الفساد والنتن والعفونة وذلك
ايضا منفر ورابعها ان جميع الحيوانات الخسيسة مشاركة فيها فان الروث في مذاق الجعل كاللوزينج في مذاق
الانسان وكما ان الانسان يكره غذاء الجعل فكذلك الجعل يكره تناول غذاء الانسان واما اللذة فمشتركة فيها بين الناس و
خامسها ان الاكل انما يطيب عند اشتداد الجوع والجوع حاجة شديدة والحاجة نقص وآفة وسادسها ان الاكل
مستحقر عند العقلاء حتى قيل من كانت همته ما يدخل في بطنه فقيمته ما يخرج من بطنه فهذا هو الاشارة المختصرة الى
معايب الاكل واما لذة النكاح فكل ما ذكرناه في الاكل حاصل هاهنا مع اشياء اخرى وهو ان النكاح سبب لحصول
الولد وحينئذ يكثر الاشخاص فيكثر الحاجة الى المال فيحتاج الانسان بسببها الى الاحتيال في طلب المال بطرق لا نهاية لها
وربما صار هالكا بسبب طلب المال واما لذة الرياسة فعيوبها كثيرة والذي نذكره هاهنا سبب واحد وهو ان كل
احد يكره بالطبع ان يكون خادما مأمورا ويحب ان يكون مخدوما آمرا فاذا سعى الانسان في ان يصير رئيسا آمرا
كان ذلك على خلاف طبع كل من سواه فكأنه ينازع كل الخلق في ذلك فهو يحاول تحصيل تلك الرياسة وجميع اهل الشرق والغرب
يحاولون ابطاله ودفعه ولا شك ان كثرة الاسباب توجب قوة حصول الاثر واذا كان كذلك كان حصول هذه الرياسة
كالمتعذر ولو حصل فانه يكون على شرف الزوال في كل حين واوان بكل سبب من الاسباب وكان صاحبها عند حصولها
في الخوف الشديد من الزوال وعند زوالها في الاسف العظيم والحزن الشديد بسبب ذلك الزوال واعلم ان العاقل اذا
تأمل في هذه المعاني علم قطعا انه لا صلاح له في طلب هذه اللذات والسعي في هذه الخيرات ثم ان النفس خلقت
مجبولة على طلبها والعشق الشديد عليها والرغبة التامة في الوصول اليها وحينئذ ينعقد هاهنا قياس وهو ان
الانسان ما دام يكون في هذه الحيوة الجسمانية يكون طالبا لهذه اللذات وما دام يطلبها كان في عين الآفات وفي لجة
الحسرات وهذا اللازم مكروه فالملزوم ايضا مكروه فحينئذ يتمنى زوال هذه الحيوة الجسمانية والسبب الخامس في الامور المرغبة

في الموت ان موجبات هذه اللذات الجسمانية متكررة ولا يمكن الزيادة عليها والتكرير يوجب الملالة اما سعادات الآخرة فهي انواع كثيرة
غير متناهية ثم قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه وانا صاحب هذه الحالة والمتوغل فيها والتكرير يوجب الملالة اما
سعادات الآخرة فهي انواع كثيرة غير متناهية ثم قال مصنف هذا الكتاب وانا صاحب هذه الحالة والمتوغل فيها ولو فتحت
الباب وبالغت في عيوب هذه الحالة الجسمانية فربما كتبت المجلدات وما وصلت الى القليل منها فلهذا السبب صرت مواظبا
في اكثر الاوقات على ذكر هذا الذي ذكره يوسف عليه السلم وهو قوله رب قد آتيتني من الملك الى قوله والحقني بالصالحين
المسئلة الثالثة تمسك اصحابنا في بيان ان الايمان من الله تعالى بقوله توفني مسلما وتقريره ان تحصيل الاسلام
وابقاءه اذا كان من العبد كان طلبه من الله فاسدا وتقريره انه يقول افعل يا من لا يفعل والمعتزلة ابدا يشنعون علينا
ويقولون اذا كان الفعل من الله فكيف يجوز ان يقال للعبد افعل مع انك لست فاعلا له فنحن نقول هاهنا ايضا اذا كان تحصيل
الايمان وابقاؤه من العبد لا من الله فكيف يطلب ذلك من الله قال الجبائي والكعبي معناه الطف بي في الاقامة على الاسلام
الى ان اموت عليه وهذا الجواب ضعيف لان السؤال وقع عن الاسلام فحمله على اللطف عدول عن الظاهر وايضا فكل ما في
مقدوره من الالطاف فقد فعله فكان طلبه من الله محالا والله اعلم **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول
الانبياء عليهم السلم يعلمون انهم يموتون لا محالة على الاسلام فكان هذا الدعاء حاصله طلب تحصيل الحاصل وانه لا يجوز والجواب
احسن ما قيل فيه ان كمال حال المسلم ان يستسلم لحكم الله على وجه يستقر قلبه على ذلك الاستسلام ويرضى بقضاء الله ويكون مطمئن
النفس منشرح الصدر منفسح القلب في هذا الباب وهذه حالة زائدة على الاسلام الذي هو ضد الكفر فالمطلوب هاهنا
هو الاسلام بهذا المعنى **المسئلة الخامسة** ان يوسف عليه السلام كان من اكابر الانبياء والصلاح اول
درجات المؤمنين فالواصل الى الغاية كيف يليق به ان يطلب البداية قال ابن عباس وغيره من المفسرين يعني بآبائه
ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والمعنى الحقني بهم في ثوابهم ومراتبهم ودرجاتهم وهاهنا مقام آخر في تفسير هذه
الآية على لسان اصحاب المكاشفات وهو ان النفوس المفارقة اذا اشرقت بالانوار الالهية واللوامع القدسية فاذا كانت
متناسبة متشاكلة انعكس النور الذي في كل واحدة منها الى الاخرى بسبب تلك الملازمة والمجانسة فتعظم تلك الانوار
وتقوى تلك الاضواء ومثال تلك الاحوال المرايا الصقيلة الصافية اذا وضعت وضعا متى اشرقت الشمس عليها انعكس الضوء
من كل واحدة منها الى الاخرى فهناك يقوى الضوء ويكمل النور وينتهي في الاشراق والبريق واللمعان الى حد لا تطيقه العيون
الضعيفة فكذلك هاهنا **قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك**
اعلم ان قوله ذلك رفع بالابتداء وخبره من انباء الغيب ونوحيه اليك خبر ثان وما كنت لديهم اي ما كنت عند اخوة يوسف
اذ اجمعوا امرهم اي عزموا على امرهم وذكرنا الكلام على هذا اللفظ عند قوله فاجمعوا امرهم وهم يمكرون بيوسف واعلم ان
المقصود من هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا وبيان انه اخبار عن الغيب ان محمدا عليه السلم ما طالع الكتب ولا تتلمذ
لاحد وما كانت البلدة بلدة العلماء فاتيانه بهذه القصة الطويلة على وجه لا يقع فيها تحريف ولا غلط من غير مطالعة ولا تعلم
ومن غير ان يقال انه كان حاضرا معهم لا بد وان يكون معجزا وقد سبق تقرير هذه المقدمة في هذا الكتاب مرارا وقوله وما كنت
لديهم ذكر على سبيل التهكم بهم لان كل احد يعلم ان محمدا ما كان معهم **قوله تعالى وما اكثر الناس**
ولو حرصت بمؤمنين اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها ان كفار قريش وجماعة من اليهود طلبوا هذه القصة
من رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التعنت فاعتقد رسول الله انه اذا ذكرها فربما آمنوا فلما ذكرها اصروا على كفرهم
فنزلت الآية وكأنه اشارة الى ما ذكره الله تعالى في قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء قال ابو بكر
الانباري جواب لو محذوف لان جواب لو لا يكون مقدما عليها فلا يجوز ان يقال قمت لو قمت وقال الفراء في المصادر يقال
حرص يحرص حرصا ولغة اخرى شاذة حرص يحرص حرصا ومعنى الحرص طلب الشيء باقصى ما يمكن من الاجتهاد وقوله وما
تسألهم عليه من اجر معناه ظاهر وقوله ان هو الا ذكر للعالمين اي هو تذكرة لهم في دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد
والقصص والتكاليف والعبادات ومعناه ان هذا القرآن مشتمل على هذه المنافع العظيمة ثم لا تطلب منهم مالا ولا جعلا
فلو كانوا عقلاء لقبلوه ولم يتمردوا وقوله وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون يعني
انه لا عجب اذا لم يتأملوا في الدلائل على نبوتك فان العالم مملوء من دلائل التوحيد والعلم والقدرة والحكمة والرحمة لا بد وان
تكون امورا محسوسة وهي اما الاجرام الفلكية واما الاجرام العنصرية اما الاجرام الفلكية فهي قسمان اما
الافلاك واما الكواكب اما الافلاك فقد يستدل بمقاديرها المعينة على وجود الصانع وقد يستدل بكون بعضها
فوق البعض وتحته وقد يستدل باحوال حركاتها اما بسبب ان حركاتها مسبوقة بالعدم فلا بد من محرك قادر واما بسبب كيفية
حركاتها سرعة وبطؤها واما بسبب اختلاف جهات تلك الحركات واما الاجرام الكوكبية فتارة تستدل على وجود

الصانع مقاديرها واحيازها وحركاتها وتارة بالوانها واصواتها وتارة بتأثيراتها في حصول الاضواء والاظلال والظلمات واما
الدلائل الماخوذة من الاجرام العنصرية فاما ان يكون ماخوذة من بسائطها وهي عجائب البر والبحر واما من المواليد وهي اما
احدها الآثار العلوية كالرعد والبرق والسحاب والمطر والثلج والهالة وقوس قزح وثانيها المعادن على اختلاف طبايعها
وصفاتها وكيفياتها وثالثها النبات وخاصية الخشب والورق والثمر واختصاص كل واحد منها بطبع خاص وطعم خاص وخاصية
مخصوصة ورابعها اختلاف احوال الحيوانات في اشكالها وطبائعها واصواتها وخلقتها وخامسها تشريح
ابدان الناس وتشريح القوى الانسانية وبيان المنفعة الحاصلة منها فهذه مجامع الدلائل ومن هذا الباب ايضا قصص الاولين
وحكايات الاقدمين وان الملوك الذين استولوا على الارض وخربوا البلاد وقهروا العباد ماتوا ولم يبق منهم ...
ولا اثر ثم بقي الوزر والعقاب عليهم فهذا ضبط انواع هذه الدلائل والكتاب المحتوي على شرح هذه الدلائل هو جملة
العالم الاعلى والعالم الاسفل والعقل البشري لا يفي بالاحاطة به فلهذا السبب ذكره الله تعالى على سبيل الابهام
قال صاحب الكشاف قرئ والارض بالرفع على الابتداء ويمرون عليها خبره وقرأ السدي والارض بالنصب على تقدير
قوله يمرون عليها بقولنا يطوونها وفي مصحف عبد الله والارض يمشون عليها برفع الارض واما قوله وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون فالمعنى انهم كانوا مقرين بوجود الاله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الا انهم كانوا يثبتون
له شريكا في المعبودية وعن ابن عباس هم الذين يشبهون الله بخلقه وعنه ايضا انه قال نزلت هذه الآية في تلبية مشركي العرب
لانهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك وعنه ايضا ان اهل مكة قالوا الله ربنا وحده
لا شريك له والملائكة بناته فلم يوحدوا بل اشركوا وقالت عبدة الاصنام ربنا الله وحده والاصنام شفعاؤنا عنده
وقالت اليهود ربنا الله وحده وعزير ابن الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابنه وقالت عبدة الشمس والقمر
ربنا الله وحده وهؤلاء اربابنا وقالت المهاجرون والانصار ربنا الله وحده لا شريك له واحتجت الكرامية بهذه الآية
على ان الايمان عبارة عن الاقرار باللسان فقط لانه تعالى حكم بكونهم مؤمنين مع انهم مشركون وذلك يدل على ان الايمان
عبارة عن مجرد الاقرار وجوابه معلوم اما قوله افأمنوا ان تأتيهم غاشية من عذاب الله اي عقوبة يغشاهم وتنبسط
عليهم وتغمرهم او تأتيهم الساعة بغتة اي فجاة وبغتة نصب على الحال يقال بغتهم الامر بغتا وبغتة اذا فاجاهم من حيث
لم يتوقعوا وقوله وهم لا يشعرون كالتأكيد لقوله بغتة **قوله تعالى** قل هذه سبيلي
ادعوا الى الله على بصيرة قال المفسرون قل يا محمد لهم هذه الدعوة التي ادعو اليها والطريقة التي انا عليها سبيلي
وسنتي ومنهاجي وسمي الدين سبيلا لانه الطريق الذي يؤدي الى الثواب ومثله قوله ادع الى سبيل ربك واعلم ان السبيل
في اصل اللغة الطريق فشبهوا المعتقدات بها لما ان الانسان يمر عليها الى الجنة ادعو الى الله على بصيرة حجة وبرهان انا ومن
اتبعني اي سيرتي وطريقتي وسيرة اتباعي الدعوة الى الله لان كل من ذكر الحجة واجاب عن الشبهة فقد دعا بمقدار وسعه
الى الله وهذا يدل على ان الدعاء الى الله انما يحسن ويجوز مع هذا الشرط وهو ان يكون على بصيرة مما يقول وبيقين فان لم يكن
كذلك فهو محض الغرور وقال عليه السلام العلماء امناء الرسل على عباد الله من حيث يحفظون ما يدعونهم اليه وقيل ايضا
يجوز ان ينقطع الكلام عند قوله ادعو الى الله ثم ابتدأ وقال على بصيرة انا ومن اتبعني قوله وسبحان الله عطف على قوله
هذه سبيلي اي قل هذه سبيلي وقل سبحان الله تنزيها لله عما اشركوا وما انا من المشركين الذين اتخذوا مع الله ضدا وندا
وكفوا وولدا وهذه الآية تدل على ان حرفة الكلام وعلم الاصول حرفة الانبياء وان الله تعالى ما بعثهم الى الخلق الا لاجلها
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا يوحي اليهم من اهل القرى
اعلم انه قرأ حفص عن عاصم نوحي بالنون والباقون بالياء افلا تعقلون نافع وابن عامر وعاصم في رواية عن عاصم تعقلون
بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغائب واعلم ان من جملة شبه منكري نبوته عليه السلام ان الله لو اراد
ارسال رسول لبعث ملكا فقال تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى فلما كان الكل هكذا
فكيف تعجبوا في حقك يا محمد والآية تدل على ان الله تعالى ما بعث رسولا الى الخلق من النسوان وايضا لم يبعث
رسولا من اهل البادية قال عليه السلام من بدا جفا ومن اتبع الصيد غفل ثم قال افلم يسيروا في الارض فينظروا
الى مصارع الامم المكذبة ... وقوله ولدار الآخرة والمعنى ولدار الحال الآخرة لان للناس حالين حال الدنيا وحال
الآخرة ومثله قوله صلاة الاولى اي صلاة الفريضة الاولى واما بيان ان الآخرة خير من الدنيا فقد ذكرنا
... **قوله تعالى** حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا
جاءهم نصرنا اعلم انه قرأ عاصم وحمزة والكسائي كذبوا بالتخفيف وكسر الذال والباقون بالتشديد ومعنى
التخفيف من وجهين احدهما ان الظن واقع بالقوم حتى اذا استيأس الرسل من ايمان القوم وظن القوم ان الرسل

كذبوا فيما وعدوا من النصر والظفر فان قيل لم يجر فيما سبق ذكر المرسل اليهم وكيف يحسن عود هذا الضمير
اليهم قلنا ذكر الرسل يدل على المرسل اليهم وان شئت قلت ان ذكرهم جرى في قوله افلم يسيروا في الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فيكون الضمير للذين من قبلهم من مكذبي الرسل والظن هاهنا بمعنى التوهم و
الحسبان والوجه الثاني ان يكون المعنى ان الرسل ظنوا انهم قد كذبوا فيما وعدوا وهذا التاويل منقول عن ابن
ابي مليكة عن ابن عباس قالوا وانما كان الامر كذلك لاجل ضعف البشرية الا انه بعيد لان المؤمن لا يجوز ان يظن
بالله الكذب بل يخرج بذلك عن الايمان فكيف يجوز مثله على الرسل واما قراءة التشديد ففيه وجهان الاول
ان الظن بمعنى اليقين يعني وايقنوا ان الامم كذبوهم تكذيبا لا يصدر منهم الايمان بعد ذلك فحينئذ دعوا عليهم
فهنالك انزل الله عليهم عذاب الاستيصال وورود الظن بمعنى العلم كثير في القران قال تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم اي يتيقنوا ذلك والثاني ان يكون الظن بمعنى الحسبان والتقدير حتى اذا استيأس الرسل من ايمان
قومهم وظن الرسل ان الذين آمنوا به كذبوه وهذا التاويل منقول عن عائشة رضي الله عنها وهو احسن الوجوه المذكورة
في الآية روي عن ابن ابي مليكة نقل عن ابن عباس انه قال وظن الرسل انهم كذبوا لانهم كانوا بشرا الا ترى الى
قوله حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله قال فذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فانكرته
وقالت ما وعد الله محمدا عليه السلام شيئا الا وعلم انه سيوفيه ولكن البلاء لم يزل بالانبياء حتى خافوا من ان يكذبهم
الذين كانوا قد آمنوا بهم وهذا الرد والتاويل في غاية الحسن من عائشة رضي الله عنها واما قوله جاءهم نصرنا
اي لما بلغ الحال الى الحد المذكور جاءهم نصرنا فننجي من نشاء قرأ عاصم وابن عامر فنجي بنون واحدة وتشديد الجيم
وفتح الياء على ما لم يسم فاعله واختاره ابو عبيدة لانه في المصحف بنون واحدة وروي عن الكسائي ادغام احد
النونين في الاخرى وقرأ بنون وتشديد الجيم وسكون الياء وقال علي بن عيسى هذا خطأ لان النون متحركة
لا تدغم في الساكن ولا يجوز ادغام النون في الجيم والباقون بنونين وتخفيف الجيم وسكون الياء على الاستقبال على معنى
ونحن نفعل بهم ذلك واعلم ان هذا حكاية حال الاخرى ان القصة فيما مضى وانما حكى فعل الحال كان قوله
هذا من شيعته وهذا من عدوه اشارة الى الحاضر والقصة ماضية **قوله تعالى**
لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق
الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم ان الاعتبار
عبارة عن العبور من الطرف المعلوم الى الطرف المجهول والمراد منه التامل والتفكر ووجه الاعتبار بقصصهم
امور الاول ان الذي قدر على اعزاز يوسف بعد القائه في الجب واعلائه بعد حبسه في السجن وتمليكه
مصر بعد ان كانوا يظنون انه عبد لهم وجمعه مع والديه واخوته على ما احب بعد المدة الطويلة لقادر على اعزاز محمد
واعلاء كلمته الثاني ان الاخبار عنه جار مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزة دالة على صدق محمد الثالث
انه ذكر في اول السورة نحن نقص عليك احسن القصص ثم ذكر في آخرها لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب تنبيها
على ان حسن هذه القصة انما كان بسبب انه يحصل منها العبرة ومعرفة الحكمة والقدرة والمراد من قصصهم قصة يوسف
واخوته وابيه ومن الناس من قال المراد قصص الرسل لانه تقدم في القران ذكر قصص سائر الرسل الا ان الاولى ان
يكون المراد قصة يوسف فان قيل لم قال عبرة لاولي الالباب مع ان قوم محمد كانوا ذوي عقول واحلام وقد كان
الكثير منهم لم يعتبر بذلك قلنا ان جميعهم كانوا متمكنين من الاعتبار والمراد من وصف هذه القصة بكونها عبرة
كونها بحيث يمكن ان يعتبر بها العاقل او نقول المراد من اولي الالباب الذين اعتبروا وتفكروا وتاملوا وانتفعوا
بمعرفتها لان اولي الالباب لفظ يدل على المدح والثناء فلا يليق الا بمن ذكرناه واعلم انه تعالى وصف هذه القصة
بصفات الصفة الاولى كونها عبرة لاولي الالباب وقد سبق تقريره الصفة الثانية قوله ما كان حديثا يفترى وفيه
قولان الاول المراد ان الذي جاء به وهو محمد عليه السلام لا يصح منه ان يفتريه لانه لم يقرأ الكتب ولم يتلمذ لاحد ولم
يخالط العلماء فمن المحال ان يفتري هذه القصة بحيث يكون مطابقة لما ورد في التورية من غير تفاوت والثاني
المراد انه ليس بكذب في نفسه لانه لا يصح ثم انه تعالى اكد كونه غير مفترى فقال ولكن تصديق الذي بين يديه ومعناه
الى هذه القصة وردت على الوجه الموافق لما في التورية وسائر الكتب الالهية ونصب تصديق على تقدير ولكن كان
تصديق الذي بين يديه كقوله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله قاله الفراء والزجاج ثم قال ولا
يجوز رفعه في قياس النحو على معنى ولكن هو تصديق الذي بين يديه والصفة الثالثة قوله وتفصيل كل شيء وفيه
قولان الاول المراد تفصيل كل شيء من واقعة يوسف مع ابيه واخوته والثاني انه عائد الى كل القران كقوله

ما فرطنا في الكتاب من شيء فان حمل هذا الوصف وصفا لكل القرآن اليق من جعله وصفا لقصة يوسف وحدها ويكون المراد ما يتضمنه من الحلال والحرام وسائر ما يتصل بالدين قال الواحدي وعلى التفسيرين جميعا فهو من العام الذي اريد به الخاص كقوله ورحمتي وسعت كل شيء يريد كل شيء يجوز ان يدخل فيها وقوله واوتيت من كل شيء ٥ الصفة الخامسة كونها هدى في الدنيا وسببا لحصول الرحمة في القيامة لقوم يؤمنون خصهم بالذكر لانهم هم الذين انتفعوا به كما قررناه في قوله هدى للمتقين والله اعلم قال المصنف رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة يوم الاربعاء السابع من شعبان ختم بالخير والرضوان سنة احدى وستمائة وقد كنت ضيق الصدر جدا بسبب وفاة الولد الصالح محمد تغمده الله بالرحمة والغفران وخصه بدرجات الفضل والاحسان وذكرت هذه الابيات في مرثيته على سبيل الارتجال

الرابعة

فلو كانت الاقدار منقادة لنا ... فديناك من حمالك بالروح والجسم
ولو كانت الاملاك تأخذ رشوة ... خضعنا لها بالرق في الحكم والاسم
ولكنه حكم اذا حان حينه ... سرى في مقر القوس في لجة اليم
سابكي عليك العمر بالدم دائما ... ولم انحرف عن ذاك في الكيف والكم
سلام على قبر دفنت بتربه ... واتحفك الرحمن بالنعم العمم
وقد هم قلبي حين صرت مدفنا ... بجسمك الا انه ابد ايهمي
واقسم ان مسوا رفاتي احسوا ... بنار الحزن في مكمن العظم
حياتي وموتي واحد بعد بعدكم ... بل الموت اولى من مداومة الغم
رضيت بما امضى به الله حكمه ... لعلمي باني لا يجاوز حكمي
وادعو الذي قد مات في دار غربة ... بعيدا عن الاخوان والاب والام

ورحمتي

وانا اوصي لمن طالع كتابي واستفاد بما فيه من الفوائد النفيسة العالية ان يخص ولدي ويخصني بالرحمة والمغفرة فاني كنت ايضا كثير الدعاء لمن فعل ذلك في حقي ٥ وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين امين

سورة الرعد اربعون وثلاث آيات

مكية

سوى قوله تعالى ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة وقوله ومن عنده علم الكتاب وقال الاصم هي مدنية بالاجماع سوى قوله ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

المر تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون

اعلم انا قد تكلمنا في هذه الالفاظ قال ابن عباس معناه انا الله اعلم وقال في رواية عطا انا الله الملك الرحمن وقد امالها ابو عمرو والكسائي وغيرهم وفخمها جماعة منهم عاصم وقوله تلك اشارة الى آيات السورة المسماة بالمر ثم قال تلك آيات الكتاب وهو الكتاب الذي وعد الله محمدا ان ينزله عليه وجعله باقيا على وجه الدهر وقوله والذي انزل اليك من ربك مبتدأ وقوله الحق خبره ومن الناس من تمسك بهذه الاية في نفي القياس وقال الحكم المستنبط بالقياس غير نازل من عند الله والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاجماع لا يكفر فثبت ان الحكم المثبت بالقياس غير نازل من عند الله واذا كان كذلك وجب ان لا يكون حقا لاجل ان قوله تعالى والذي انزل اليك من ربك الحق يقتضي انه لا حق الا ما انزل الله فكل ما لم ينزله الله وجب ان لا يكون حقا واذا لم يكن حقا وجب ان يكون باطلا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ومثبتوا القياس يجيبون عنه بان الحكم المثبت بالقياس نازل ايضا من عند الله لانه لما امر بالعمل بالقياس كان الحكم الذي دل عليه القياس نازلا من عند الله ولما ذكر الله تعالى ان القرآن المنزل على محمد عليه السلم حق بين ان اكثر الناس لا يؤمنون به على سبيل الزجر والتهديد

قوله تعالى

الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها اعلم انه تعالى لما ذكر ان اكثر الناس لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يدل على صحة التوحيد والمعاد وهو هذه الاية وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف الله مبتدأ والذي رفع السموات خبره بدليل قوله وهو الذي مد الارض ويجوز ان يكون الذي رفع السموات صفة وقوله يدبر الامر يفصل الايات خبرا بعد خبر وقال الواحدي العمد الاساطين وهو جمع عماد يقال عماد وعمد وعمد مثل اهاب واهب وقال الفراء العمد والعمد جمع العمود مثل اديم وادم وقضيم وقضم والعمود ما يعمد به الشيء ومنه يقال فلان عمدة قومه اذا كانوا يعتمدونه فيما بينهم

ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون

واهب

المسألة الثانية اعلم انه تعالى استدل باحوال السموات وباحوال الشمس والقمر وباحوال الارض وباحوال

النبات اما الاستدلال باحوال السموات فهو قوله الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها والمعنى ان هذه الاجسام العظيمة بقيت واقفة في الجو العالي ويستحيل ان يكون بقاؤها هناك لاعيانها ولذواتها لوجهين الاول ان الاجسام متساوية في تمام الماهية فلو وجب حصول جسم في حيز لوجب حصول كل جسم في ذلك الحيز والثاني ان الخلاء لا نهاية له والاحياز المعترضة في ذلك الخلاء الصرف غير متناهية وهي باسرها متشابهة فلو وجب حصول جسم في حيز معين لوجب حصوله في جميع الاحياز ضرورة ان الاحياز باسرها متشابهة فثبت ان حصول الاجرام الفلكية في احيازها ومقارها ليس امرا واجبا لذاته بل لا بد له من مخصص ومرجح ولا يجوز ان يقال انها بقيت هناك لسلسلة فوقها وعمد تحتها والا لعاد الكلام في ذلك الحافظ ولزم المرور الى ما لا نهاية له وهو محال فثبت ان بقاء الاجرام الفلكية في احيازها العالية لاجل ان مدبر العالم تعالى وتقدس اوقفها هناك فهذا برهان قاهر على وجود الاله القادر القاهر ويدل ايضا على ان الاله ليس بجسم ولا مختص بحيز معين لانه لو كان حاصلا في حيز معين لامتنع ان يكون حصوله في ذلك الحيز لذاته ولعينه لما بينا ان الاحياز باسرها متساوية فيمتنع ان يكون حصوله في حيز معين لذاته فلا بد وان يكون بتخصيص المخصص وكل ما حصل بالفاعل المختار فهو محدث فاختصاصه بالحيز المعين محدث وذاته لا ينفك عن ذلك الاختصاص وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فثبت انه لو كان حاصلا في الحيز المعين لكان حادثا وذلك محال فثبت انه تعالى متعال عن الحيز والجهة وايضا فكلما سماك فهو سماء فلو كان تعالى موجودا في جهة فوق لكان من جملة السموات فدخل تحت قوله الله الذي رفع السموات بغير عمد فكل ما كان مختصا بجهة فوق فهو محتاج الى حفظ الاله بحكم هذه الاية فوجب ان يكون الاله منزها عن جهة فوق اما قوله ترونها ففيه اقوال الاول انه كلام مستأنف والمعنى رفع السموات بغير عمد ثم قال ترونها اي وانتم ترونها اي مرفوعة بلا عماد الثاني قال الحسن في الاية تقديم وتأخير تقديره رفع السموات ترونها بغير عمد واعلم انه اذا امكن حمل الكلام على ظاهره كان المصير الى التقديم والتأخير غير جائز الثالث ان قوله ترونها صفة للعمد والمعنى بغير عمد مرئية اي للسموات عمد ولكنا لا نراها قالوا ولها عمد على جبل قاف وهو جبل من زبرجد محيط بالدنيا ولكنكم لا ترونه وهذا التاويل في غاية السقوط لانه تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة على وجود الاله القادر ولو كان المراد ما ذكروه لما ثبتت الحجة لانه يقال ان السموات لما كانت مستقرة على جبل قاف فاي دلالة يبقى فيها على وجود الاله وعندي فيه وجه آخر احسن من الكل وهو ان العماد ما يعتمد عليه وقد دللنا على ان هذه الاجسام انما بقيت واقفة في الجو العالي بقدرة الله تعالى وحينئذ يكون عمدها هو قدرة الله تعالى فنتج ان يقال رفع السموات بغير عمد ترونها اي لها عمد في الحقيقة الا ان تلك العمد هي امساك الله تعالى وحفظه وتدبيره وابقاؤه اياها في الجو العالي وانتم لا ترون ذلك التدبير ولا تعرفون كيفية ذلك الامساك واما قوله ثم استوى على العرش فاعلم انه ليس المراد منه كونه تعالى مستقرا على العرش لان المقصود من هذه الاية ذكر ما يدل على وجود الصانع ويجب ان يكون ذلك الشيء مشاهدا معلوما وان احدا ما رأى انه تعالى استقر على العرش فكيف يمكن الاستدلال به عليه وايضا بتقدير ان يشاهد كونه مستقرا على العرش الا ان ذلك لا يشعر بكمال حاله وغاية جلاله بل يدل على احتياجه الى المكان والحيز وايضا فكلمة ثم للتراخي وهذا يدل على انه ما كان بهذه الحالة ثم صار بهذه الحالة وذلك يوجب التغير وايضا الاستواء ضد الاعوجاج فظاهر الاية يدل على انه كان معوجا مضطربا ثم صار مستويا وكل ذلك على الله تعالى محال فثبت ان المراد استواؤه على عالم الاجسام بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ يعني ان من فوق العرش الى ما تحت الثرى في حفظه وتدبيره وفي الاحتياج اليه واما الاستدلال باحوال الشمس والقمر فهو قوله وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى واعلم ان هذا الكلام اشتمل على نوعين من الدلالة الاول قوله وسخر الشمس والقمر وحاصله يرجع الى الاستدلال على وجود الصانع القادر القاهر بحركات هذه الاجرام وذلك لان الاجسام متماثلة فهذه الاجرام قابلة للحركة والسكون فاختصاصها بالحركة الدائمة دون السكون لا بد له من مخصص وايضا ان كل واحدة من تلك الحركات مختصة بكيفية معينة من البطوء والسرعة فلا بد ايضا من مخصص لا سيما عند من يقول الحركة البطيئة معناها حركات مخلوطة بسكنات وهذا يوجب الاعتراف بانها تتحرك في بعض الاحياز وتسكن في البعض فحصول الحركة في ذلك الحيز المعين والسكون في الحيز الآخر لا بد فيه ايضا من مرجح ٥ والوجه الثالث وهو ان تقدير تلك الحركات والسكنات بمقادير مخصوصة على وجه يحصل عودها وادوارها متساوية بحسب المدة حالة عجيبة فلا بد فيه من مقدر والوجه الرابع ان بعض تلك الحركات مشرقية وبعضها مغربية وبعضها مائلة الى الشمال وبعضها مائل الى الجنوب وهذا ايضا لا يتم الا بتدبير كامل وحكمة بالغة والنوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله كل يجري لاجل مسمى وفيه قولان الاول قال ابن عباس للشمس مائة وثمانون منزلا كل يوم لها منزل وذلك يتم في ستة اشهر ثم انها تعود مرة اخرى الى واحد واحد منها في ستة اشهر مرة اخرى وكذلك القمر له ثمانية وعشرون منزلا فالمراد بقوله كل يجري لاجل مسمى هذا وتحقيقه انه تعالى قدر لكل واحد من هذه الكواكب سيرا خاصا الى جهة خاصة بمقدار خاص من السرعة والبطوء ومتى كان الامر كذلك لزم ان يكون لها بحسب كل لحظة ولمحة حالة اخرى ما كانت حاصلة قبل ذلك

الاحياز

قاطع

فكل بناء عال فهو سماء

على [illegible]

والقول الثاني المراد كونهما متحركين الى يوم القيامة وعند مجيء ذلك اليوم تنقطع هذه الحركات وتبطل تلك التسييرات كما وصف الله تعالى ذلك في قوله اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وجمع الشمس والقمر وهو كقوله سبحانه وتعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل قال يدبر الامر وكل واحد من المفسرين حمل هذا على تدبير نوع اخر من احوال العالم والاولى حمله على الكل فهو يدبرهم بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار ويدخل فيه انزال الوحي وبعثة الرسل وتكليف العباد وفيه دليل عجيب على كمال القدرة والرحمة وذلك لان هذا العالم المعلوم من اعلا العرش الى ما تحت الثرى انواع واجناس لا يحيط بها الا الله والدليل المذكور دل على ان اختصاص كل واحد منها بوضعه وموضعه وصفته وطبيعته وحليته ليس الا من الله سبحانه ومن المعلوم ان كل من اشتغل بتدبير شيء فانه لا يمكنه تدبير شيء اخر فانه يشغله شان عن شان اما العاقل اذا تامل في هذه الاية علم انه تعالى يدبر عالم الاجسام وعالم الارواح ويدبر الكبير كما يدبر الصغير فلا يشغله شان عن شان ولا يمنعه تدبير عن تدبير وذلك يدل على انه متعال في ذاته وصفاته وعلمه وقدرته عن مشابهة المحدثات والممكنات ثم قال يفصل الايات وفيه قولان الاول انه تعالى يبين الايات الدالة على الهيبة وعلمه وحكمته الثاني ان الدلائل الدالة على وجود الصانع قسمان احدهما الموجودات الباقية الدائمة كالافلاك والشمس والقمر والكواكب وهذا النوع من الدليل هو الذي تقدم ذكره والثاني الموجودات الحادثة المتغيرة وهي الموت بعد الحيوة والفقر بعد الغنا والهرم بعد الصحة وكون الاحمق في اهنا العيش والعاقل الذكي في اشد الاحوال فهذا النوع من الموجودات والاحوال دلالتها على وجود الصانع الحكيم ظاهرة باهرة فقوله يفصل الايات اشارة الى انه يحدث بعضها عقيب بعض على سبيل التمييز والتفصيل ثم قال لعلكم بلقاء ربكم توقنون واعلم ان الدلائل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي ايضا تدل على صحة القول بالحشر والنشر لان من قدر على خلق هذه الاشياء وتدبيرها على عظمها وكبرها فلان يقدر على الحشر والنشر كان اولى يروى ان واحدا قال لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه تعالى كيف يحاسب الخلق دفعة واحدة فقال كما يرزقهم الان دفعة واحدة وكما يسمع نداهم ويجيب دعاهم الان دفعة واحدة وحاصل الكلام انه تعالى كما قدر على ابقاء الاجرام الفلكية والذوات الكوكبية في الجو العالي وان كان الخلق عاجزون عنه كذلك لا يبعد ان يرد الارواح الى الاجساد وان كان الخلق عاجزين عنه فكذلك لا يبعد ان يرد الارواح وكما يمكنه ان يدبر من فوق العرش الى ما تحت الثرى بحيث لا يشغله شان عن شان فكذلك يحاسب الخلق بحيث لا يشغله شان عن شان ومن الاصحاب من تمسك بلفظ اللقاء على رؤية الله تعالى وقد مر تقريره في هذا الكتاب مرارا واطوارا والله اعلم

قوله تعالى وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات

اعلم انه تعالى لما قرر الدلائل السماوية اردفها بتقرير الدلائل الارضية فقال وهو الذي مد الارض واعلم ان الاستدلال بخلقة الارض واحوالها من وجوه الاول ان الشيء اذا تزايد حجمه ومقداره صار كان ذلك الحجم وذلك المقدار ممتدا فقوله وهو الذي مد الارض اشارة الى انه سبحانه هو الذي جعل الارض مختصة بذلك المقدار المعين الحاصل له لا ازيد ولا انقص والدليل عليه هو ان كون الارض ازيد مقدارا مما هو الان وانقص منه امر جائز ممكن في نفسه فاختصاصه بذلك المقدار المعين لا بد وان يكون بتخصيص مخصص وتقدير مقدر الثاني قال ابو بكر الاصم المد هو البسط الى ما لا يدرك منتهاه فقوله وهو الذي مد الارض يشعر بانه تعالى جعل حجم الارض حجما عظيما كثيرا لا يقع البصر على منتهاه فان الارض لو كانت اصغر حجما مما هو الان عليه لما كمل الانتفاع بها الثالث قال قوم كانت الارض مدورة فمدها ودحاها من مكة من تحت البيت فذهبت كذا وكذا وقال اخرون كانت مجتمعة عند بيت المقدس فقال لها اذهبي كذا وكذا واعلم ان هذا القول انما يتم اذا قلنا الارض مسطحة لا كرة واصحاب هذا القول احتجوا عليه بقوله والارض بعد ذلك دحاها وهذا القول مشكل من وجهين الاول انه ثبت بالدليل ان الارض كرة فكيف يمكن المكابرة فيه فان قالوا قوله مد الارض ينافي كونها كرة قلنا لا نسلم لان الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها يشاهد كالسطح والتفاوت الحاصل بينه وبين السطح لا يحصل الا في علم الله الا ترى انه تعالى قال والجبال اوتادا فجعلها اوتادا مع ان العالم من الناس يستقرون عليها فكذلك هاهنا والثاني ان هذه الاية انما ذكرت ليستدل بها على وجود الصانع والشرط فيه ان يكون ذلك امرا مشاهدا معلوما حتى يصح الاستدلال به على وجود الصانع وكونها مجتمعة تحت البيت امر غير مشاهد ولا محسوس فلا يمكن الاستدلال به على وجود الصانع فثبت ان التاويل الحق ما ذكرناه والنوع الثاني من الدلائل الاستدلال باحوال الجبال واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي ثابتة باقية في احيازها غير منتقلة عن اماكنها يقال رسى هذا الوتد وارسيته والمراد ما ذكرنا واعلم ان الاستدلال بوجود الجبال على وجود الصانع القادر الحكيم من وجوه الاول ان طبيعة الارض طبيعة واحدة فحصول الجبل في بعض جوانبها دون البعض لا بد وان يكون بخلق القادر الحكيم قالت الفلاسفة هذه الجبال انما تولدت لان البحار كانت في هذا الجانب من العالم فكانت تتولد من البحر طين لزج ثم يقوى تاثير الشمس فيها فينقلب حجرا كما نشاهده في كوز الفقاع ثم ان الماء كان يغور

ويقل فتتحجر البقية فلهذا السبب تولدت هذه الجبال قالوا وانما كانت البحار حاصلة في هذا الجانب من العالم لان اوج الشمس وحضيضها متحركان ففي الدهر الاقدم كان حضيض الشمس في جانب الشمال والشمس متى كانت في حضيضها كانت اقرب الى الارض فكان التسخين اقوى وشدة السخونة توجب انجذاب الرطوبات فحين كان الحضيض في جانب الشمال كانت البحار في جانب الشمال والان لما انتقل الاوج الى جانب الشمال والحضيض الى جانب الجنوب انتقلت البحار الى جانب الجنوب فبقيت هذه الجبال في الشمال هذا حاصل كلام القوم في هذا الباب وهو ضعيف من وجوه الاول ان حصول الطين في البحر امر عام ووقوع الشمس ايضا عليها امر عام فلم حصل الجبل في بعض الجوانب دون البعض الثاني وهو انا نشاهد في بعض الجبال كان تلك الاحجار موضوعة سافا فسافا كان البناء بناء من لبنات كثيرة موضوع بعضها على بعض ويبعد حصول مثل هذا التركيب من السبب الذي ذكروه والثالث ان اوج الشمس الان قريب من اول السرطان فعلى هذا من الوقت الذي انتقل اوج الشمس الى الجانب الشمالي مضى قريبا من تسعة الاف سنة وبهذا التقدير ان الجبال في هذه المدة الطويلة كانت في التفتت فوجب ان لا يبقى من الاحجار شيء لكن ليس الامر كذلك فعلمنا ان السبب الذي ذكروه ضعيف والوجه الثاني من الاستدلال باحوال الجبال على وجود الصانع ذي الجلال ما يحصل فيها من معادن الفلزات السبعة ومواضع الجواهر النفيسة وقد يحصل منها معادن الزاجات والاملاح وقد يحصل منها معادن النفط والقير والكبريت فكون الارض واحدة في الطبيعة وكون الجبل واحدا في الطبيعة وكون تاثير الشمس واحدا في الكل يدل دلالة ظاهرة على ان الكل بتقدير قادر قاهر متعال عن مشابهة المحدثات والممكنات والوجه الثالث من الاستدلال باحوال الجبال ان بسببها تتولد الانهار على وجه الارض وذلك لان الحجر جسم صلب فاذا تصاعدت الابخرة من قعر الارض ووصلت الى الجبل احتبست هناك ولا تزال تتكامل فيحصل تحت الجبل مياه كثيرة ثم انها لكثرتها وقوتها تثقب وتخرج وتسيل على وجه الارض فمنفعة الجبال في تولد الانهار هو من هذا الوجه ولهذا السبب ففي اكثر الامر اينما ذكر الله تعالى الجبال قرن بها ذكر الانهار مثل ما في هذه الاية ومثل قوله وجعلنا فيها رواسي شامخات واسقيناكم ماء فراتا والنوع الثالث من الدلائل المذكورة في هذه الاية الاستدلال بعجائب خلقة النبات واليه الاشارة بقوله ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين وفيه مسائل

المسئلة الاولى ان الحبة اذا وقعت في الارض واثرت فيها نداوة الارض ربت وكبرت وبسبب ذلك تنشق اعلاها واسفلها فيخرج من الشق الاعلى الشجرة الصاعدة ويخرج من الشق الاسفل العروق الغائصة في اسفل الارض وهذا من العجائب لان طبيعة تلك الحبة واحدة وتاثير الطبائع والافلاك والكواكب فيها واحد ثم انه خرج من الجانب الاعلى من تلك الحبة جرم صاعد الى الهواء ومن الجانب الاسفل منه جرم غائص في الارض ومن المحال ان يتولد من الطبيعة الواحدة طبيعتان متضادتان فعلمنا ان ذلك كان بسبب تدبير المدبر الحكيم والمقدر القديم لا بسبب الطبع والخاصية ثم ان الشجرة النابتة من تلك الحبة بعضها يكون خشبا وبعضها يكون نورا وبعضها يكون ثمرة ثم ان تلك الثمرة ايضا يحصل فيها اجسام مختلفة الطبائع فالجوز له اربعة انواع من القشور القشر الاعلى وتحته القشرة الخشبية وتحته القشرة المحيطة باللب وتحت تلك القشرة قشرة اخرى في غاية الرقة تمتاز عما فوقها حال كون الجوز واللوز رطبا وايضا فقد يحصل في الثمرة الواحدة الطبائع المختلفة فالاترج قشره حار يابس ولحمه حار رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه باردان يابسان ولحمه وماؤه حار رطب فتولد هذه الطبائع المختلفة من الحبة الواحدة مع تساوي تاثيرات الطبائع وتاثيرات الانجم والافلاك لا بد وان يكون لاجل الحكيم القديم

المسئلة الثانية المراد بزوجين اثنين صنفين اثنين والاختلاف اما من حيث الطعم كالحلو والحامض او الطبيعة كالحار والبارد او اللون كالابيض والاسود فان قيل الزوجان لا بد وان يكونا اثنين فما الفائدة في قوله زوجين اثنين قلنا قيل انه تعالى اول ما خلق العالم وخلق فيه الاشجار خلق من كل نوع من الانواع اثنين فقط فلو قال خلق زوجين لم نعلم ان المراد النوع او الشخص اما لما قال اثنين علمنا ان الله سبحانه اول ما خلق من كل زوجين اثنين لا اقل ولا ازيد والحاصل ان الناس فيهم الان كثرة الا انهم ابتدءوا من زوجين اثنين بالشخص وهما ادم وحوى فكذلك القول في جميع الاشجار والزروع والنوع الرابع من الدلائل المذكورة في هذه الاية الاستدلال باحوال الليل والنهار واليه الاشارة بقوله يغشي الليل النهار والمقصود ان الانعام لا تكمل الا بالليل والنهار وتعاقبهما كما قال فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة ومنه قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وقد سبق الاستقصاء في تقريره فيما سلف من هذا الكتاب قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم يغشي بالتشديد وفتح الغين والباقون بالتخفيف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل النيرة والقواطع القاهرة قال ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون واعلم انه تعالى في اكثر الامر حيث يذكر الدلائل الماخوذة في العالم السفلي يجعل مقطعها ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون او ما يقرب منه بحسب المعنى والسبب فيه ان الفلاسفة يسندون حوادث العالم السفلي الى الاختلافات الواقعة في الاشكال

الكوكبية فلم تتم الدلالة على ذلك هذا السؤال لا يتم المقصود فلهذا قال ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون كانه تعالى يقول مجال
الفكر باق بعد ولا بد بعد هذا المقام من التفكر والتامل ليتم الاستدلال واعلم ان الجواب عن هذا السؤال من وجهين
احدهما ان نقول هب انكم اسندتم حوادث العالم السفلي الى الاحوال الفلكية والاتصالات الكوكبية الا انا اقمنا
الدليل القاطع على ان اختصاص كل واحد من الاجرام الفلكية بطبعه وصفته وخاصيته لا بد وان يكون بتخصيص المقدر
القديم المدبر الحكيم فقد سقط هذا السؤال وهذا الجواب قد قرره الله تعالى في هذا المقام لانه تعالى ابتدأ بذكر
الدلائل السماوية وقد بينا انها كيف تدل على وجود الصانع ثم اتبعها بالدلائل الارضية فلو قالت كل الدلائل الا
يجوز ان يكون هذه الحوادث الارضية لاجل الاحوال الفلكية كان جوابا ان نقول هب ان الامر كذلك الا انا
دللنا فيما تقدم على افتقار الاجرام الفلكية الى الصانع الحكيم فحينئذ لا يكون هذا السؤال قادحا في غرضنا الوجه الثاني
في الجواب ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون حدوث الحوادث السفلية لاجل الاتصالات الفلكية وذلك
هو المذكور في الاية التي تاتي بعد هذه الاية ومن تامل في هذه اللطائف ووقف على الوقوف علم ان هذا الكتاب اشتمل
على علوم الاولين والاخرين

قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود من هذه الاية
اقامة الدلالة على انه لا يجوز ان يكون حدوث الحوادث في هذا العالم لاجل الاتصالات الفلكية والحركات الكوكبية
وتقريره من وجهين الاول انه حصل في الارض قطع مختلفة بالطبيعة والماهية وهي مع ذلك متجاورة فبعضها
تكون سبخة وبعضها رخوة وبعضها تكون صلبة وبعضها تكون لينة وبعضها تكون حجرية او رملية وبعضها يكون طينا
لزجا ثم انها متجاورة وتاثير الشمس وسائر الكواكب في تلك القطع على السوية فدل هذا على ان اختلافها في صفاتها بتقدير
القدير العليم والثاني ان القطعة الواحدة من الارض تسقى بماء واحد ويكون تاثير الشمس فيه متشابها ثم ان تلك الثمار تجيء
مختلفة في الطعم واللون والطبيعة والخاصية حتى انك قد تأخذ عنقودا من العنب ويكون جميع حباته حلوة نضيجة
الا الحبة الواحدة فانها بقيت حامضة يابسة ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة الطبائع والافلاك الى الكل على السوية
بل نقول هاهنا ما هو اعجب منه وهو انه يوجد في بعض انواع الورد ما يكون احد وجهيه في غاية الحمرة والوجه الثاني
في غاية السواد مع ان ذلك الورد يكون في غاية الرقة والنعومة فيستحيل ان يقال وصل تاثير الشمس الى احد طرفيه دون
الثاني وهذا يدل دلالة قطعية على ان الكل بتقدير الفاعل المختار لا بسبب الاتصالات الفلكية وهو المراد من قوله تعالى يسقى
بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة وتفسيرها وبيانها واعلم انه بذكر هذا
الجواب تمت الحجة فان هذه الحوادث السفلية لا بد لها من مؤثر وبينا ان ذلك المؤثر ليس هو الكواكب والافلاك والطبائع
فعند هذا يجب القطع بانه لا بد من فاعل اخر سوى هذه الاشياء وعند هذا تم الدليل ولا يبقى بعده للفكر مقام البتة فلهذا السبب
قال هاهنا ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون لانه لا دافع لهذه الحجة الا ان يقال ان هذه الحوادث السفلية حدثت لا لمؤثر البتة وذلك
قدح في كمال العقل لان العلم بافتقار الحادث الى المحدث لما كان علما ضروريا كان عدم حصول هذا العلم قادحا في كمال العقل فلهذا
قال ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون وقال في الاية المتقدمة ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون فهذه اللطائف نفيسة في اسرار
علم القرآن فنسأل الله العظيم ان يجعل الوقوف عليها سببا للفوز بالرحمة والغفران **المسئلة الثانية** وفي الارض
قطع متجاورات قال الاصم ارض قريبة من ارض اخرى واحدة طيبة واخرى سبخة واخرى حرة واخرى رملة او حصباء واخرى تكون
حمراء واخرى تكون سوداء وبالجملة فاختلاف بقاع الارض في الارتفاع والانخفاض والطبع والخاصية امر معلوم وفي بعض المصاحف
قطعا متجاورات والتقدير وجعل فيها رواسي وجعل في الارض قطعا متجاورات واما قوله وجنات من اعناب وزرع
ونخيل فنقول الجنة البستان الذي يحصل فيه النخل والكرم والزرع وتحفه تلك الاشجار والدليل عليه قوله جعلنا لاحدهما جنتين من
اعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا قرأ ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان كلها بالرفع
عطفا على قوله وجنات والباقون بالجر عطفا على الاعناب وقرأ حفص عن عاصم في رواية القواس صنوان بضم الصاد والباقون
بكسر الصاد وهما لغتان والصنوان جمع صنو مثل قنوان وقنو ويجمع اصناء مثل اسم واسماء فاذا كثرت فهي الصني والصني بكسر الصاد
وفتحها والصنوان ان يكون الاصل واحدا وتنبت فيه النخلتان والثلاثة واكثر فكل واحد صنو وذكر ثعلب عن ابن الاعرابي
الصنو المثل ومنه قوله عليه السلام الا ان عم الرجل صنو ابيه اي مثل ابيه اذا عرفت هذا فنقول اذا فسرنا الصنو بالتفسير الاول
كان المعنى ان من النخل ما ينبت من اصل واحد شجرتان واكثر ومنه ما لا يكون كذلك واذا فسرناه بالتفسير الثاني كان المعنى
ان اشجار النخل قد تكون متماثلة متشابهة وقد لا تكون كذلك ثم قال تعالى يسقى بماء واحد قرأ عاصم وابن عامر يسقى بالياء
على تقدير يسقى كله او لتغليب المذكر على المؤنث والباقون بالتاء لقوله تعالى جنات قال ابو عمرو ومما يشهد للتانيث قوله

تعالى

تعالى ونفضل بعضها على بعض في الاكل قرأ حمزة والكسائي يفضل بالياء عطفا على قوله يدبر ويفصل ويغشي والباقون بالنون
على تقدير ونحن نفضل وفي الاكل قولان حكاهما الواحدي حكى عن الزجاج ان الاكل الثمر الذي يؤكل وحكى عن غيره ان الاكل
المهيأ للاكل والاول هو الاولى لقوله تعالى في صفة الجنة اكلها دائم وهو عام في جميع المطعومات وابن كثير ونافع
يقرآن الاكل ساكنة الكاف في كل القرآن والباقون مضمومة وهما لغتان

قوله تعالى وان تعجب فعجب قولهم ءاذا كنا ترابا

فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل القاهرة
على ما يحتاج اليه في معرفة المبدأ ذكر بعده مسئلة المعاد فقال وان تعجب فعجب قولهم وفيه اقوال الاول قال ابن عباس
ان تعجب من تكذيبهم اياك بعد ما كانوا قد حكموا عليك بانك من الصادقين فهذا اعجب الثاني ان تعجب يا محمد من عبادتهم
ما لا يملك لهم نفعا ولا ضرا بعد ما عرفوا الدلائل الدالة على التوحيد فهذا اعجب والثالث تقدير الكلام ان تعجب يا محمد فقد
عجبت في موضع العجب لانهم لما اعترفوا بانه تعالى مدبر السموات والارضين وخالق الخلائق اجمعين وانه هو الذي
رفع السموات بغير عمد وهو الذي سخر الشمس والقمر على وفق مصالح العباد وهو الذي اظهر في العالم انواع العجائب
والغرائب فمن كانت قدرته وافية بهذه الاشياء العظيمة كيف لا يكون وافية باعادة الانسان بعد موته
لان القادر على الاقوى الاكمل بان يكون قادرا على الاقل الاضعف اولى فهذا هو تقرير موضع التعجب ثم انه تعالى لما حكى
عنهم هذا الكلام حكم عليهم بثلاثة اشياء اولها قوله اولئك الذين كفروا بربهم وهذا يدل على ان كل من انكر البعث
والقيامة فهو كافر وانما لزم من انكار البعث الكفر بالله من حيث ان انكار البعث لا يتم الا بانكار القدرة او العلم او
الصدق اما انكار القدرة فكما اذا قيل ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فلا يقدر على الاعادة او قيل انه
وان كان قادرا لكنه ليس تام القدرة فلا يمكنه ايجاد الحيوان الا بواسطة الابوين وتاثيرات الطبائع والافلاك واما
انكار العلم فكما اذا قيل انه تعالى غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي
واما انكار الصدق فكما اذا قيل انه وان اخبر عنه لكنه لا يفعل لان الكذب جائز عليه ولما كانت هذه الاشياء كفرا
ثبت ان انكار البعث كفر بالله تعالى وثانيها والصفة الثانية قوله واولئك الاغلال في اعناقهم وفيه قولان
الاول قال الاصم المراد بالاغلال كفرهم وذلهم وانقيادهم للاصنام ونظيره قوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم
اغلالا وقال الشاعر لهم عن الرشد اغلال واقياد
ويقال للرجل هذا غل في عنقك للعمل الردي معناه انه لازم لك وانك مجازى عليه بالعذاب قال القاضي
هذا وان كان محتملا الا ان حمل الكلام على الحقيقة اولى واقول يمكن نصرة قول الاصم بان ظاهر الاية يقتضي حصول
الاغلال في اعناقهم في الحال وذلك غير حاصل فانتم تحملون اللفظ على انه سيحصل هذا المعنى ونحن نحمله على انه
حاصل في الحال الا ان المراد بالاغلال ما ذكرناه فكل واحد منا تارك للحقيقة من بعض الوجوه فلم كان قولكم
اولى من قولنا والقول الثاني المراد انه تعالى يجعل الاغلال في اعناقهم يوم القيامة والدليل عليه قوله
اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله ثم في النار يسجرون والصفة الثالثة قوله واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والمراد منه التهديد بالعذاب المخلد المؤبد واحتج اصحابنا على ان العذاب المخلد ليس الا للكافر بهذه الاية فقالوا
قوله هم فيها خالدون يفيد انهم هم الموصوفون بالخلود لا غيرهم وذلك يدل على ان اهل الكبائر لا يخلدون في النار
المسئلة الثانية قال المتكلمون العجب هو الذي لا يعرف سببه وذلك في حق الله تعالى محال
فكان المراد وان تعجب فعجب عندك ولقائل ان يقول فقراءة بعضهم في الاية الاخرى بل عجبت باضافة العجب الى نفسه
تعالى وحينئذ تأويله وقد بينا ان امثال هذه الالفاظ يجب تنزيهها عن مبادي الاعراض ويجب حملها
على نهايات الاعراض فان الانسان اذا تعجب من الشيء انكره فكان هذا محمولا على الانكار **المسئلة الثالثة**
اختلف القراء في قوله ائذا كنا ترابا ائنا لفي خلق جديد وامثاله اذا كان على صورة الاستفهام في الاول والثاني فمنهم
من يجمع بين الاستفهامين في الحرفين وهو ابن كثير وابو عمرو وعاصم وحمزة ثم اختلف هؤلاء فابن كثير يستفهم بهمزة
واحدة الا انه لا يمد وابو عمرو يستفهم بهمزة مطولة يمد فيها وعاصم وحمزة بهمزتين في كل القرآن ومنهم من لا يجمع بين الاستفهامين
ثم اختلفوا فنافع وابن عامر والكسائي يستفهم في الاول ويقرأ على الخبر في الثاني وابن عامر على الخبر في الاول والاستفهام
في الثاني ثم اختلف هؤلاء من وجه اخر فنافع بهمزة غير مطولة وابن عامر والكسائي بهمزتين اما نافع فكذلك
الا في الصافات وكذلك ابن عامر الا في الواقعة وكذلك الكسائي الا في العنكبوت والصافات **المسئلة
الرابعة** قال الزجاج العامل في ائذا كنا ترابا محذوف تقديره ائذا كنا ترابا نبعث ودل ما بعده على المحذوف

قوله تعالى ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة

اعلم انه صلى الله عليه وسلم كان يهددهم تارة بعذاب القيامة وتارة بعذاب الدنيا والقوم كلما هددهم بعذاب القيامة انكروا القيامة والبعث والحشر والنشر وهو الذي تقدم ذكره في الاية الاولى وكلما هددهم بعذاب الدنيا قالوا له فجئنا بهذا العذاب وطلبوا منه اظهاره وانزاله على سبيل الطعن فيه واظهار ان الذي يقوله كلام لا اصل له فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم يستعجلون الرسول بالسيئة قبل الحسنة والمراد من السيئة هاهنا نزول العذاب عليهم كما حكى الله عنهم في قوله فامطر علينا حجارة من السماء وفي قوله لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الى قوله او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا وانما قالوا ذلك طعنا فيما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم وكان صلى الله عليه وسلم يعدهم على الايمان بالثواب في الاخرة وبحصول النصر والظفر في الدنيا فهذا هو المراد من قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة ومنهم من فسر الحسنة هاهنا بالامهال والتاخير وانما سموا العذاب سيئة لانه يسوؤهم ويؤذيهم اما قوله وقد خلت من قبلهم المثلات فاعلم ان العرب تقول للعقوبة مثلة ومثلة مثل صدقة وصدقة فالاولى لغة الحجاز والثانية لغة تميم فمن قال مثلة فجمعها مثلات ومن قال مثلة فجمعها مثلات ومثلات ومثلات باسكان الثاء هكذا حكاه الواحدي عن الفراء والزجاج وقال ابن الانباري المثلة العقوبة المبقية في المعاقب شينا وهو تغيير تبقى الصورة معه قبيحة وهو من قولهم مثل فلان بفلان اذا قبح صورته بقطع اذنه وانفه او سمل عينيه او بقر بطنه فهذا هو الاصل ثم يقال للعار الباقي والخزي اللازم مثلة قال الواحدي واصل هذا الحرف من المثل الذي هو الشبه ولما كان الاصل ان يكون العقاب مشابها للمعاقب عليه ومماثلا له لا جرم سمي بهذا الاسم قال صاحب الكشاف وقرى المثلات بضمتين لاتباع الفاء العين والمثلات بفتح الميم وسكون الثاء كما يقال السمرة والمثلات بضم الميم وسكون الثاء تخفيفا للمثلات بضمتين والمثلات جمع مثلة كركبة وركبات اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية ويستعجلونك بالعذاب الذي لم اعاجلهم به وقد علموا ما نزل من عقوباتنا بالامم الخالية فلم يعتبروا بها وكان ينبغي ان يردعهم خوف ذلك عن الكفر اعتبارا بحال من سلف اما قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فاعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الاية على انه تعالى قد يعفو عن صاحب الكبيرة قبل التوبة ووجه الاستدلال به ان قوله لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال اشتغالهم بالظلم كما تقول رايت الامير على اكله اي حال اشتغاله بالاكل فهذا يقتضي كونه تعالى غافرا للناس حال اشتغالهم بالظلم ومعلوم ان حال اشتغال الانسان بالظلم لا يكون تائبا فدل هذا على انه تعالى قد يغفر الذنب قبل الاشتغال بالتوبة ثم نقول ترك العمل بهذا الدليل في حق الكفر فوجب ان يبقى معمولا به في حق الكبيرة وهو المطلوب او نقول انه تعالى لم يقتصر على قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم بل ذكر معه قوله وان ربك لشديد العقاب فوجب ان نحمل الاول على اصحاب الكبائر وان نحمل الثاني على احوال الكفار فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من هذه المغفرة تاخير العقاب الى الاخرة لان القوم لما طلبوا تعجيل العقاب فالجواب المذكور فيه يجب ان يكون محمولا على تاخير العقاب حتى ينطبق الجواب على السؤال ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المراد وان ربك لذو مغفرة لاهل الصغائر لاجل ان عقوبتهم مكفرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المراد وان ربك لذو مغفرة اذا تابوا واراد تعالى انه لا يعجل العقاب امهالا لهم في الاتيان بالتوبة فان تابوا فهو ذو مغفرة وان عظم ظلمهم وان لم يتوبوا فهو شديد العقاب والجواب عن الاول ان تاخير العذاب لا يسمى مغفرة والا لوجب ان يقال الكفار كلهم مغفور لهم لاجل ان الله تعالى اخر عقابهم الى الاخرة وعن الثاني انه تعالى تمدح بهذا والتمدح انما يحصل بالتفضل اما باداء الواجب فلا تمدح فيه وعندهم يجب غفران الصغائر وعن الثالث انا بينا ان ظاهر الاية يقتضي حصول المغفرة حال حصول الظلم وبيتيع التوبة سقطت هذه الاسولة وصح ما ذكرناه

قوله تعالى ويقول الذين كفروا لولا انزل عليه اية من ربه

واعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم طعنوا في نبوته بسبب طعنهم في الحشر والنشر اولا ثم طعنوا في نبوته بسبب طعنهم في صحة ما ينذرهم به من نزول الاستيصال ثانيا ثم طعنوا في نبوته بان طلبوا منه المعجزة والبينة ثالثا وهو المذكور في هذه الاية واعلم ان السبب فيه انهم انكروا كون القران من جنس المعجزات وقالوا هذا كتاب مثل سائر الكتب واتيان الانسان بتصنيف معين وكتاب معين لا يكون معجز البتة وانما المعجز ما يكون مثل معجزات موسى وعيسى عليهما السلم واعلم ان من الناس من زعم انه لم يظهر معجز في صدق محمد سوى القران قالوا ان هذا الكلام انما يصح اذا طعنوا في كون القران معجزا مع انه ما ظهر عليه نوع اخر من المعجزات الا بتقدير ان يكون قد ظهر على يده نوع اخر من المعجزات ولا متنع ان يقولوا لولا انزل عليه

اية من ربه قالوا هذه الاية تدل على انه عليه السلم ما كان له معجز سوى القران واعلم ان الجواب عنه من وجهين الاول لعل المراد منه طلب معجزات سوى المعجزات التي شاهدوها منه عليه السلام كحنين الجذع ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل فطلبوا منه معجزات قاهرة غير هذه الامور مثل فلق البحر وقلب العصا ثعبانا فان قيل فما السبب في ان الله تعالى منعهم وما اعطاهم قلنا انه تعالى لما اظهر المعجزة الواحدة فقد تم الغرض فيكون طلب الباقي تحكما وظهور القران معجزة فما كان مع ذلك حاجة الى سائر المعجزات وايضا فلعله تعالى علم انهم يصرون على العناد بعد ظهور تلك المعجزة الملتمسة وكانوا يصيرون حينئذ مستوجبين لعذاب الاستيصال فلهذا السبب ما اعطاهم الله مطلوبهم وقد بين تعالى ذلك بقوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وبين انه انما لم يعطهم مطلوبهم لعلمه بانهم لا ينتفعون به وايضا ففتح هذا الباب يفضي الى ما لا نهاية له وهو انه كلما اتى بمعجز جاء واحد اخر وطلب منه معجزا اخر وذلك يوجب سقوط دعوة الانبياء عليهم السلام وانه باطل والوجه الثاني في الجواب لعل الكفار ذكروا هذا الكلام قبل مشاهدة سائر المعجزات ثم انه تعالى لما حكى عن الكفار ذلك قال انما انت منذر ولكل قوم هاد وفيه مسايل

المسئلة الاولى اتفق القراء على التنوين في قوله هاد وحذف الياء في الوصل واختلفوا في الوقف فقرا ابن كثير بالوقف على الياء والباقون بغير الياء وهو رواية فليح عن ابن كثير للتخفيف

المسئلة الثانية في تفسير هذه الاية وجوه الاول المراد ان الرسول عليه السلام منذر لقومه مبين لهم ولكل قوم من قبله هاد ومنذر وداع وانه تعالى سوى بين الكل في اظهار المعجزة الا انه كان لكل قوم طريق مخصوص لاجله استحق التخصيص بتلك المعجزة المخصوصة فلما كان الغالب في زمان موسى هو السحر جعل معجزته ما هو اقرب الى طريقتهم ولما كان الغالب في زمان عيسى الطب جعل معجزته ما كان من جنس تلك الطريقة وهو احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ولما كان الغالب في ايام الرسول عليه السلم ~~وعلى سائر الانبيا~~ الفصاحة والبلاغة جعل معجزته ما كان لائقا بذلك الزمان وهو فصاحة القران فلما ان العرب لم يؤمنوا بهذه المعجزة مع انها اليق بطباعهم فبان لا يؤمنوا عند اظهار سائر المعجزات اولى فهذا هو الذي قرره القاضي وهو الوجه الصحيح الذي يبقى الكلام معه منتظما والوجه الثاني وهو ان المعنى انهم جحدوا كون القران معجزا فلا يضيقن قلبك بسببه انما انت منذر فما عليك الا ان تنذر الى ان يحصل الايمان في صدورهم ولست بقادر عليه ولكل قوم هاد اي قادر على هدايتهم بالتخليق وهو الله سبحانه فيكون المعنى ليس لك الا الانذار واما الهداية فمن الله واعلم ان اهل الظاهر من المفسرين ذكروا هاهنا اقوالا الاول المنذر والهادي شي واحد والتقدير انما انت منذر ولكل قوم منذر على حدة ومعجزة كل واحد منهم غير معجزة الاخر الثاني المنذر محمد عليه السلم والهادي هو الله تعالى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد والضحاك والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره وقال انا المنذر ثم اومى الى منكب علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون من بعدي

قوله تعالى الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم طلبوا ايات اخرى غير ما اتى بها الرسول بين انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم من حالهم انهم هل طلبوا الاية الاخرى للاسترشاد وطلب البيان او لاجل التعنت والعناد وهل ينتفعون بظهور تلك الايات او يزدادون اصرارهم واستكبارهم فلو علم تعالى انهم طلبوه لاجل الاسترشاد ومزيد الفائدة لاظهره الله تعالى وما منعهم عنه لكنه تعالى لما علم انهم لم يقولوا ذلك الا لاجل محض العناد لا جرم انه تعالى منعهم عن اعطائها وهو كقوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا وقوله انما الايات عند الله الثاني ان وجه النظم انه تعالى لما قال وان تعجب فعجب قولهم في انكار البعث وذلك لانهم انكروا البعث بسبب ان اجزاء بدن الحيوانات عند تفرقها وتفتتها يختلط بعضها ببعض ولا يبقى الامتياز فبين تعالى انه انما لا يبقى الامتياز في حق من لا يكون عالما بجميع المعلومات اما من كان عالما بجميع المعلومات فانه يبقى تلك الاجزاء بحيث يمتاز بعضها عن البعض ثم احتج على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات بانه يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام الثالث ان هذا متصل بقوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة والمعنى انه عالم بجميع المعلومات فهو تعالى انما ينزل العذاب بحسب ما يعلم كونه مصلحة فيه

المسئلة الثانية لفظة ما في قوله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد اما ان تكون موصولة واما ان تكون مصدرية فان كانت موصولة فالمعنى انه يعلم ما تحمله من الولد انه من اي الاقسام اهو ذكر ام انثى وتام او ناقص وحسن او قبيح وطويل او قصير وغير ذلك من الاحوال الحاضرة والمترقبة ثم قال وما تغيض الارحام والغيض هو النقصان سواء كان لازما او متعديا يقال غاض الماء وغضته انا ومنه قوله تعالى وغيض الماء والمراد من الاية وما تغيضه الارحام الا انه حذف الراجع وما تزداد اي تاخذه زائدة تقول اخذت منه حقي وازددت منه كذا ومنه قوله تعالى وازدادوا تسعا ثم اختلفوا فيما تغيضه الرحم وتزداده على وجوه الاول عدد الولد فان الرحم قد يشتمل على واحد وعلى اثنين وثلثة واربعة يروى ان شريكا كان رابع اربعة

في بطن امه الثاني جسد الولد فقد يكون مخدجا وقد يكون تاما الثالث مدة ولادته قد يكون تسعة اشهر وازيد عليها الى سنتين عند ابي حنيفة والى اربع عند الشافعي والى خمس عند مالك رضي الله عنهم وقيل ان الضحاك ولد لسنتين وهرم ابن حيان بقي في بطن امه اربع سنين ولذلك سمي هرما الرابع الدم فانه تارة يكثر الخامس ما ينقص بالسقط من ان يتم وما يزداد بالتمام السادس ما ينقص بظهور دم الحيض وذلك لانه اذا سال الدم في وقت الحمل ضعف الولد ونقص وبمقدار حصول ذلك النقصان تزداد ايام الحمل لتصير هذه الزيادة جابرة لذلك النقصان قال ابن عباس كلما سال الحيض في وقت الحمل يوما زاد في مدة الحمل يوما ليحصل الجبر ويعتدل الامر السابع ان دم الحيض فضلة تجتمع في بدن المرأة فاذا امتلأت عروقها من تلك الفضلات فاضت وخرجت وسالت من دواخل تلك العروق ثم اذا سالت تلك المواد امتلأت تلك العروق مرة اخرى هذا كله اذا قلنا ان كلمة ما موصولة اما اذا قلنا انها مصدرية فالمعنى انه تعالى يعلم حمل كل انثى ويعلم غيض الارحام وازديادها لا يخفى عليه شيء من ذلك ومن اوقاته ومن احواله اما قوله تعالى وكل شيء عنده بمقدار فمعناه بقدر وحد لا يجاوزه ولا ينقص عنه كقوله انا كل شيء خلقناه بقدر واعلم ان قوله وكل شيء عنده يحتمل ان يكون المراد من العندية العلم ومعناه انه تعالى يعلم كمية كل شيء وكيفيته على الوجه المفصل المبين ومتى كان الامر كذلك امتنع وقوع التغير في تلك المعلومات ويحتمل ان يكون المراد من العندية انه تعالى خصص كل حادث بوقت معين وحالة معينة بمشيئته الازلية وارادته السرمدية وعند حكماء الاسلام انه تعالى وضع اسبابا كلية واودع فيها قوى وخواص وحركها بحيث يلزم من حركاتها المتعدية بالمقادير المخصوصة احوال جزئية متعينة ومناسبات مخصوصة متقدرة ويدخل في هذه الاية افعال العباد واحوالهم وخواطرهم وهو من ادل الدلائل على بطلان قول المعتزلة ثم قال تعالى عالم الغيب والشهادة قال ابن عباس يريد به الغائب والشهادة اراد بها الشاهد واختلفوا في المراد بالغائب والشاهد فقال بعضهم الغائب هو المعدوم والشاهد هو الموجود وقال آخرون الغائب ما غاب عن الحس والشاهد ما حضر الحس وقال آخرون الغائب ما لا يعرفه الخلق والشاهد ما يعرفه الخلق ونقول المعلومات قسمان المعدومات والموجودات والمعدومات منها معدومات يمتنع وجودها ومنها معدومات لا يمتنع وجودها والموجودات ايضا قسمان موجودات يمتنع عدمها وموجودات لا يمتنع عدمها وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة له احكام وخواص والكل معلوم لله تعالى وحكى الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى عن ابي القاسم الانصاري عن امام الحرمين انه كان يقول لله تعالى معلومات لا نهاية لها وله في كل واحد من تلك المعلومات معلومات اخرى لا نهاية لها لان الجوهر الفرد يعلم الله من حاله انه يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل وموصوفا بصفات لا نهاية لها على البدل وهو تعالى عالم بكل الاحوال على التفصيل وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله سبحانه عالم الغيب والشهادة ثم انه تعالى ذكر عقيبه قوله الكبير وهو تعالى يمتنع ان يكون كبيرا بحسب الجثة والحجم والمقدار فوجب ان يكون كبيرا بحسب القدرة والنفاذ والالهية ثم وصف نفسه بانه المتعالي وهو المنزه عن كل ما لا يجوز عليه في ذاته وصفاته وافعاله فهذه الآيات دالة على كونه تعالى موصوفا بالعلم والقدرة التامة ومنزها عن كل ما لا ينبغي وذلك يدل على انه تعالى قادر على البعث الذي انكروه وعلى الآيات التي اقترحوها وعلى العذاب الذي استعجلوه وانه انما يؤخر ذلك بحسب المشيئة والالهية عند قوم وبحسب المصلحة عند آخرين وقرأ ابن كثير المتعالي باثبات الياء في الوقف والوصل على الاصل والباقون بحذف الياء في الحالتين للتخفيف ثم انه تعالى اكد بيان كونه عالما بكل المعلومات فقال سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار وفيه مسائل

المسألة الاولى لفظ سواء يطلب اثنين تقول سواء زيد وعمرو ثم فيه وجهان الاول ان سواء مصدر والمعنى ذو سواء كما تقول عدل زيد وعمرو اي ذو عدل الثاني ان يكون سواء بمعنى مستو وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى الاضمار الا ان سيبويه يستقبح ان يقول مستو زيد وعمرو لان اسماء الفاعلين اذا كانت نكرات لا يبتدأ بها ولقائل ان يقول بل هذا الوجه اولى لان حمل الكلام عليه يغني عن التزام الاضمار الذي هو خلاف الاصل

المسألة الثانية في المستخفي والسارب قولان الاول يقال اخفيت الشيء اخفيه اخفاء فخفي واستخفى فلان من فلان اي توارى واستتر منه وقوله وسارب بالنهار قال الفراء والزجاج ظاهر بالنهار في سربه اي طريقه يقال خلا له سربه اي طريقه وقال الازهري تقول العرب سربت الابل تسرب اي مضت في الارض ظاهرة حيث شاءت واذا عرفت ذلك فمعنى الآية سواء كان الانسان مستخفيا في الظلمات او كان ظاهرا في الطرقات فعلم الله محيط بالكل وقال ابن عباس سواء ما اضمرته القلوب او اظهرته الالسنة وقال مجاهد سواء من يقدم على القبائح في ظلمات الليالي ومن يأتي بها في النهار الظاهر على سبيل التوالي والقول الثاني نقله الواحدي عن الاخفش وقطرب ان المستخفي الظاهر والسارب المتواري ومنه يقال خفيت الشيء واخفيته اي اظهرته واختفيت الشيء اي استخرجته ويسمى النباش المختفي والسارب المتواري الداخل سربا والسرب الوحش اذا دخل في كناسه قال الواحدي وهذا الوجه صحيح في اللغة الا ان الاول هو الاختيار لاطباق اكثر المفسرين عليه وايضا فالليل يدل على الاستتار والنهار على الظهور والانتشار

قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم

اعلم ان الضمير في له عائد الى من في قوله سواء منكم من اسر القول وقيل على اسم الله في عالم الغيب والشهادة والمعنى لله معقبات اما المعقبات فيجوز ان يكون اصل هذه الكلمة معتقبات فادغمت التاء في القاف كقوله وجاء المعذرون والمراد المعتذرون ويجوز ان يكون من عقبه اذا جاء على عقبه قال الليث المعقب من كل شيء ما خلف يعقب ما قبله والمعنى في كلا الوجهين واحد اذا عرفت هذا فنقول في المراد بالمعقبات قولان الاول وهو المشهور الذي عليه الجمهور ان المراد الملائكة الحفظة وانما صح وصفهم بالمعقبات اما لاجل ان ملائكة الليل تعقب ملائكة النهار او بالعكس واما لاجل انهم يتعقبون اعمال العباد ويتبعونها بالحفظة والكتبة وكل من عمل عملا ثم عاد اليه فقد عقب فعلى هذا المراد من المعقبات ملائكة الليل والنهار وروي عن عثمان انه قال لرسول الله اخبرني عن العبد كم معه من ملك فقال عليه السلام ملك عن يمينك للحسنات وهو امين على الذي على الشمال فاذا عملت حسنة كتب عشرا واذا عملت سيئة قال الذي على الشمال لصاحب اليمين اكتب قال لا لعله يتوب فاذا قال ثلاثا قال نعم اكتب اراحنا الله منه بئس القرين ما اقل مراقبته لله واستحياءه منا فهو قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لربك رفعك وان تجبرت قصمك وملكان على شفتيك يحفظان عليك الصلاة وملك على فيك لا تدع ان تدخل الحية في فيك وملك على عينيك فهؤلاء عشرة املاك على كل ادمي ملائكة الليل وملائكة النهار فهم عشرون ملكا على كل ادمي وعنه صلى الله عليه وسلم تتعاقب فيكم ملائكة الليل وملائكة النهار ويجتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر وهو المراد من قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا قيل تصعد ملائكة الليل وتنزل ملائكة النهار وقال ابن جريج هو مثل قوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فصاحب اليمين يكتب الحسنات والذي عن يساره يكتب السيئات وقال مجاهد ما من عبد الا وله ملك موكل به يحفظه من الجن والانس والهوام في نومه ويقظته وفي الآية سؤالات

السؤال الاول الملائكة ذكور فلم ذكر في جمعها جمع الاناث وهو المعقبات والجواب فيه قولان الاول قال الفراء المعقبات ذكران جمع ملائكة معقبة ثم جمعت معقبة بمعقبات كما قيل ابناوات سعد ورجالات بكر جمع رجال والذي يدل على التذكير قوله يحفظونه والثاني وهو قول الاخفش انما انث لكثرة ذلك منها نحو نسابة وعلامة وهو ذكر

السؤال الثاني ما المراد من كون اولئك المعقبات من بين يديه ومن خلفه والجواب ان المستخفي بالليل والسارب بالنهار قد احاط به هؤلاء المعقبات فيعدون عليه اعماله واقواله ولا يشذ من تلك الاعمال والاقوال من حفظهم شيء اصلا وقال بعضهم بل المراد يحفظونه من جميع المهالك من بين يديه ومن خلفه لان السارب بالنهار اذا سعى في مهماته فانما يحذر من بين يديه ومن خلفه

السؤال الثالث ما المراد من قوله من امر الله والجواب ذكر الفراء فيه قولين الاول انه على التقديم والتأخير والتقدير له معقبات من امر الله يحفظونه والثاني ان فيه اضمارا اي ذلك الحفظ من امر الله اي مما امر الله به فحذف الاسم وابقى خبره كما يكتب على الكيس الفان والقول الثالث ذكره ابن الانباري ان كلمة من معناها الباء والتقدير يحفظونه بامر الله وباعانته والدليل على انه لا بد من المصير اليه انه لا قدرة للملائكة ولا لاحد من الخلق على ان يحفظوا احدا من امر الله ومما قضاه الله عليه

السؤال الرابع ما الفائدة في جعل هؤلاء الملائكة موكلين علينا والجواب اعلم ان هذا الكلام غير مستبعد وذلك لان المنجمين اتفقوا على ان التدبير في كل يوم لكوكب على حدة وكذا القول في كل ليلة ولا شك ان تلك الكواكب لها ارواح عندهم فتلك التدبيرات المختلفة في الحقيقة لتلك الارواح وكذلك القول في تدبير القمر وفي الهيلاج والكدخداه على ما يقوله المنجمون واما اصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور في السنتهم ولذلك فانهم يقولون اخبرني الطباع التام ومرادهم بالطباع التام ان لكل انسان روحا فلكية يتولى اصلاح مهماته ودفع بلياته وآفاته واذا كان هذا متفقا عليه بين قدماء الفلاسفة واصحاب الاحكام فكيف يستبعد مجيئه من الشرع وتمام التحقيق فيه ان الارواح البشرية مختلفة في جواهرها وطبائعها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وبعضها قوية القهر والسلطان وبعضها ضعيفة سخيفة وكما ان الامر في الارواح البشرية كذلك فكذا القول في الارواح الفلكية لكنه لا شك ان الارواح الفلكية في كل باب وصفة اقوى من الارواح البشرية فكل طائفة من الارواح تكون متشاركة في طبيعة خاصة وصفة مخصوصة فانها تكون في تربية روح من الارواح الفلكية مشاكلة لها في الطبيعة والخاصية وتكون تلك الارواح البشرية كانها اولاد لذلك الروح الفلكي ومتى كان الامر كذلك فان ذلك الروح الفلكي يكون معينا لها على مهماتها ومرشدا لها الى مصالحها وعاصما لها عن صنوف الآفات فهذا كلام ذكره محققو الفلاسفة واذا كان الامر كذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة امر معقول مقبول عند الكل فكيف يمكن استنكاره من الشرع فان قيل ما الفائدة في اختصاص هؤلاء الملائكة مع بني آدم وتسليطهم عليه قلنا فيه وجوه الاول ان الشياطين يدعون الى الشرور والمعاصي وهؤلاء الملائكة يدعون الى الخيرات والطاعات والثاني قال مجاهد ما من عبد الا ومعه ملك موكل يحفظه من الجن والانس والهوام في نومه ويقظته الثالث انا نرى ان الانسان قد يقع في قلبه داع قوي من غير سبب ثم يظهر بالآخرة ان وقوع تلك الداعية في قلبه كان سببا من اسباب مصلحته وخيراته وقد ينكشف ايضا بالآخرة انه كان سببا لوقوعه في آفة او معصية ومفسدة فظهر ان الداعي الى الامر الاول

كان مريدا للخيرات والراحات والى الامر الثاني كان مريدا للفساد والمحنة والاول هو الملك الهادي والثاني هو الشيطان المغوي الرابع
ان الانسان اذا علم ان الملائكة تحصي عليه اعماله كان الى الحذر من المعاصي اقرب لان من آمن يعتقد جلالة الملائكة وعلو مراتبهم
فاذا حاول الاقدام على معصية واعتقد انهم يشاهدونها زجره الحياء منهم عن الاقدام عليها كما يزجره اذا حضره من يعظمه من
البشر واذا علم ان الملائكة تحصي عليه تلك الاعمال كان ذلك ازجر له عنها واذا علم ان الملائكة يكتبونها كان الردع اكمل
السؤال الخامس ما الفائدة في كتبة اعمال العباد قلنا ههنا مقامان المقام الاول ان نفسر الكتبة بالمعنى المشهور من
الكتبة قال المتكلمون والفائدة في تلك الصحف وزنها فان رجحت كفة الطاعات ظهر للخلائق انه من اهل الجنة وبالضد قال
القاضي هذا بعيد لان الدلالة قد دلت على ان كل احد قبل مماته عند المعاينة يعلم انه من السعداء او من الاشقياء فلا يجوز
توقيف حصول تلك المعرفة على الميزان ثم اجاب القاضي عن هذا الكلام وقال لا يمتنع ايضا ما ذكرناه لامر يرجع
الى حصول سروره عند الخلق العظيم انه من اولياء الله في الجنة وبالضد من ذلك في اعداء الله والمقام الثاني وهو قول حكماء
الاسلام ان الكتبة عبارة عن نقوش مخصوصة وضعت بالاصطلاح لتعريف بعض المعاني المخصوصة فلو قدرنا تلك النقوش
دالة على تلك المعاني لاعيانها وذواتها كانت تلك الكتبة اقوى واكمل اذا ثبت هذا فنقول ان الانسان اذا اتى بعمل من الاعمال
مرات وكرات كثيرة متوالية حصلت في نفسه بسبب تكررها ملكة قوية راسخة فان كانت تلك الملكة نافعة في السعادات
الروحانية عظم ابتهاجه بها بعد الموت وان كانت تلك الملكة ضارة في الاحوال الروحانية عظم تضرره بها بعد الموت اذا ثبت
هذا فنقول ان التكرير الكثير لما كان سببا لحصول تلك الملكة الراسخة كان لكل واحد من تلك الاعمال المتكررة اثر في
حصول تلك الملكة الراسخة وذلك الاثر وان كان غير محسوس الا انه حاصل في الحقيقة واذا عرفت هذا ظهر انه لا يحصل للانسان
لمحة ولا حركة ولا سكون الا ويحصل منه في جوهر نفسه اثر من آثار السعادة او اثر من آثار الشقاوة قل او كثر فهذا هو المراد
من كتبة الاعمال عند هؤلاء والله العالم بحقائق الامور هذا كله اذا فسرنا قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه
بالملائكة القول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس واختاره ابو مسلم الاصفهاني ان المراد انه يستوي في علم
الله السر والجهر والمستخفي بظلمة الليل والسارب بالنهار المستظهر بالمعاونين والانصار وهم الملوك والامراء فمن لجأ الى الليل
فلن يفوت الله تعالى امره ومن سار نهارا بالمعقبات وهم الاحراس والاعوان الذين يحفظونه لم ينجه احراسه من الله تعالى و
والمعقب العون لانه اذا نصر هذا ذاك فلا بد وان ينصر ذاك هذا فنصرة كل واحد منهم معاقبة لنصرة الآخر فهذه
المعقبات لا تخلص من قضاء الله ومن قدره وهم وان ظنوا انهم يخلصون مخدومهم من امر الله ومن قضائه فانهم لا يقدرون على
ذلك البتة والمقصود من ذكر هذا الكلام بعث السلاطين والامراء والكبراء على ان يطلبوا الخلاص من المكاره من حفظ
الله وعصمته ولا يعولوا في دفعها على الاعوان والانصار ولذلك قال تعالى واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم
من دونه من وال اما قوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فكلام جميع المفسرين يدل على ان المراد لا
يغير ما فيهم من النعم بانزال الانتقام الا بان يكون منهم المعاصي والفساد قال القاضي والظاهر لا يحتمل الا هذا المعنى
لانه لا شيء مما يفعله الله تعالى الا وهو يبتدئ بالنعم دينا ودنيا ويتفضل في ذلك من شاء على من شاء فالمراد مما ذكره تعالى التغيير
بالهلاك والعقاب ثم اختلفوا فبعضهم قال هذا الكلام راجع الى قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة فبين
انه لا ينزل عليهم عذاب الاستئصال الا والمعلوم منهم الاصرار على الكفر والمعصية حتى قالوا اذا كان المعلوم ان فيهم من يؤمن
او في عقبه من يؤمن فانه تعالى لا ينزل عليهم عذاب الاستئصال وقال بعضهم بل الكلام على اطلاقه والمراد منه ان كل قوم
بالغوا في الفساد وغيروا طريقتهم في اظهار عبودية الله تعالى فان الله تعالى يزيل عنهم النعم وينزل عليهم انواعا من العذاب وقال
بعضهم ان المؤمن الذي يكون مختلطا باولئك الاقوام فربما دخل في ذلك العقاب روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه يوشك ان يعمهم الله بعقاب واحتج ابو علي
الجبائي والقاضي بهذه الآية في مسئلتين **المسئلة الاولى** انه تعالى لا يعاقب اطفال المشركين بذنوب آبائهم لانهم لم
يغيروا ما بانفسهم من نعمة فيغير الله حالهم من النعمة الى العذاب **المسئلة الثانية** قالوا الآية تدل على بطلان قول المجبرة
انه تعالى يبتدي العبد بالضلال والخذلان اول ما يبلغ لان ذلك اعظم في العقاب مع انه ما كان منه تغيير والجواب
ان ظاهر هذه الآية يدل على ان فعل الله تعالى في التغيير موقوف على فعل العبد الا ان قوله وما تشاؤن الا ان
يشاء الله يدل على ان فعل العبد موقوف على فعل الله تعالى فوقع التعارض اما قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له
فقد احتج اصحابنا به على ان العبد غير مستقل في الفعل قالوا وذلك لانه اذا كفر العبد فلا شك انه تعالى يحكم بكونه مستحقا
للذم في الدنيا والعقاب في الآخرة فلو كان العبد مستقلا بتحصيل الايمان لكان قادرا على رد ما اراده الله وحينئذ يبطل
قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له فثبت ان الآية السابقة وان اشعرت بمذهبهم الا ان هذه الآية من اقوى الدلائل على مذهبنا

قال الضحاك عن ابن عباس لم تغن المعقبات شيئا وقال عطاء عنه لا راد لعذابي ولا ناقض لحكمي وما لهم من دونه من وال اي ليس
لهم من دون الله من يتولاهم ويمنع قضاء الله عنهم والمعنى ما لهم من وال يلي امرهم ويمنع العذاب عنهم **قوله تعالى**
هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وينشئ السحاب الثقال اعلم انه تعالى لما خوف العباد
بانزاله ما لا مرد له اتبعه بذكر هذه الآيات وهي مشتملة على امور دالة على قدرة الله تعالى وحكمته وانها
تشبه النعم والاحسان من بعض الوجوه وتشبه العذاب والقهر من بعض الوجوه واعلم انه تعالى ذكر ههنا امورا اربعة
الاول البرق وهو قوله هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف
في انتصاب قوله خوفا وطمعا وجوه الاول انه لا يصح ان يكونا مفعولا لهما لانهما ليسا بفعل فاعل الفعل المعلل الا على تقدير
حذف المضاف اي ارادة خوف وطمع او على معنى اخافة واطماعا الثاني يجوز ان يكونا منتصبين على الحال من البرق كانه في
نفسه خوف وطمع والتقدير ذا خوف وطمع الثالث ان يكونا حالا من المخاطبين اي خائفين وطامعين **المسئلة
الثانية** في كون البرق خوفا وطمعا وجوه الاول ان عند لمعان البرق يخاف وقوع الصواعق ويطمع في نزول
الغيث قال المتنبي فتى كالسحاب الجون يخشى ويرتجى يرجى الحيا منها وتخشى الصواعق
الثاني انه يخاف المطر من له فيه ضرر كالمسافر وكمن في جرينه التمر والزبيب ويطمع فيه من له فيه نفع الثالث ان كل شيء يحصل في
الدنيا فهو خير بالنسبة الى قوم وشر بالنسبة الى آخرين فكذلك المطر خير في حق من يحتاج اليه في اوانه وشر في حق من يضره
ذلك اما بحسب المكان او بحسب الزمان **المسئلة الثالثة** اعلم ان حدوث البرق دليل عجيب على قدرة الله
سبحانه وتعالى وبيانه ان السحاب لا شك انه جسم مركب من اجزاء مائية ومن اجزاء هوائية ولا شك ان الغالب عليه
الاجزاء المائية والماء جسم بارد رطب والنار جسم حار يابس وظهور الضد من الضد التام على خلاف العقل فلا بد من
صانع مختار يظهر الضد من الضد فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الريح احتقن في داخل جرم السحاب واستولى البرد
على ظاهره فانجمد السطح الظاهر منه ثم ان ذلك الريح يمزقه تمزيقا عنيفا فيتولد من ذلك التمزيق الشديد حركة
عنيفة والحركة العنيفة موجبة للسخونة وهي البرق والجواب ان كل ما ذكرتموه على خلاف المعقول وبيانه
من وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه كلما حصل البرق فلا بد وان يحصل الرعد وهو الصوت
الحادث من تمزق السحاب ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانه كثيرا ما يحدث البرق القوي من غير حدوث الرعد
الثاني ان السخونة الحاصلة بسبب قوة الحركة معارضة بالطبيعة المائية الموجبة للبرد وعند حصول هذا
المعارض القوي كيف تحدث النارية بل نقول النيران العظيمة تنطفي بصب الماء عليها والسحاب كله
ماء فكيف يمكن ان يحدث فيه شعلة ضعيفة نارية الثالث من مذهبكم ان النار الصرفة لا لون لها البتة فهب
انه حصلت النارية بسبب قوة المحاكة الحاصلة في اجزاء السحاب لكن من اين حدث ذلك اللون الاحمر فثبت ان
السبب الذي ذكروه ضعيف وان حدوث النار الخالصة في جرم السحاب مع كونه ماء خالصا لا يمكن الا
بقدرة القادر الحكيم النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الآية قوله وينشئ السحاب الثقال قال
صاحب الكشاف السحاب اسم الجنس والواحدة سحابة والثقال جمع ثقيلة لانك تقول سحابة ثقيلة وسحاب
ثقال كما تقول امرأة كريمة ونساء كرام وهي الثقال بالماء واعلم ان هذا ايضا من دلائل القدرة والحكمة
وذلك لان هذه الاجزاء المائية اما ان يقال انها حدثت في جو الهواء او يقال انها تصاعدت من وجه الارض فان
كان الاول وجب ان يكون حدوثها باحداث محدث حكيم قادر وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان يقال ان تلك
الاجزاء تصاعدت من الارض فلما وصلت الى الطبقة الباردة من الهواء بردت فثقلت فرجعت الى الارض
فنقول هذا باطل وذلك لان الامطار مختلفة فتارة تكون القطرات كبيرة وتارة تكون صغيرة وتارة تكون
متقاربة واخرى تكون متباعدة وتارة يدوم مدة نزول المطر زمانا طويلا وتارة قليلا فاختلاف الامطار في
هذه الصفات مع ان طبيعة الارض واحدة وطبيعة الشمس المسخنة للبخارات واحدة لا بد وان يكون بتخصيص
الفاعل المختار وايضا فالتجربة دلت على ان للدعاء والتضرع في نزول الغيث اثرا عظيما ولذلك كانت صلاة الاستسقاء
مشروعة فعلمنا ان المؤثر فيه هو قدرة الفاعل لا الطبيعة الخاصة النوع الثالث من الدلائل المذكورة في هذه
الآية الرعد وهو قوله ويسبح الرعد بحمده وفيه اقوال الاول ان الرعد اسم ملك من الملائكة وهذا الصوت
المسموع هو صوت ذلك الملك بالتسبيح والتهليل عن ابن عباس ان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الرعد فقال
ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث يشاء الله تعالى قالوا فما الصوت
الذي نسمع قال زجره للسحاب وعن الحسن انه خلق من خلق الله ليس بملك فعلى هذا القول الرعد اسم للملك الموكل

بالسحاب وصوته تسبيح الله تعالى وذلك الصوت ايضا مسمى بالرعد ويؤكد هذا ما روي ابن عباس كان اذا سمع الرعد قال سبحان الذي سبحت له وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله ينشئ السحاب فينطق احسن المنطق ويضحك احسن الضحك فنطقه الرعد وضحكه البرق واعلم ان هذا القول غير مستبعد وذلك لان عند اهل السنة البنية ليست شرطا لحصول الحيوة فلا يبعد من الله تعالى ان يخلق الحيوة والعلم والقدرة والنطق في اجزاء السحاب فيكون هذا الصوت المسموع فعلا له وكيف يستبعد ذلك ونحن نرى ان السمندل يتولد في النار والضفادع تتولد في السحاب والدودة العظيمة ربما تولدت في الثلوج القديمة وايضا فاذا لم يبعد تسبيح الجبال في زمن داود عليه السلم ولا تسبيح الحصا في زمان محمد عليه السلم فكيف يبعد تسبيح السحاب وعلى هذا القول فهذا الشيء المسمى بالرعد ملك او ليس بملك فيه قولان احدهما انه ليس بملك لانه عطف عليه الملائكة فقال والملائكة من خيفته والمعطوف عليه مغاير للمعطوف والثاني وهو انه لا يبعد ان يكون من جنس الملائكة وانما حسن افراده بالذكر على سبيل التشريف كما في قوله تعالى والملائكة وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح القول الثاني وهو ان الرعد اسم لهذا الصوت المخصوص ومع ذلك فان الرعد يسبح الله تعالى لان التسبيح والتقديس وما يجري مجراهما ليس الا وجود لفظ يدل على حصول التنزيه والتقديس لله تعالى فلما كان حدوث هذا الصوت دليلا على وجود موجود متعال عن النقص والامكان كان ذلك في الحقيقة تسبيحا وهو معنى قوله وان من شيء الا يسبح بحمده القول الثالث ان المراد من كون الرعد مسبحا ان من سمع الرعد فانه يسبح الله تعالى فلهذا المعنى اضيف هذا التسبيح اليه القول الرابع من كلمات الصوفية الرعد صعقات الملائكة والبرق زفرات افئدتهم والمطر بكاؤهم فان قيل وما حقيقة الرعد قلنا استقصينا القول فيه في سورة البقرة في قوله فيه ظلمات ورعد وبرق اما قوله والملائكة من خيفته فاعلم ان من المفسرين من يقول عنى بهؤلاء الملائكة اعوان الرعد فانه سبحانه وتعالى جعل له اعوانا فمعنى قوله والملائكة من خيفته اي وتسبح الملائكة من خيفة الله وخشيته قال ابن عباس انهم خائفون من الله لا كخوف ابن ادم فان احدهم لا يعرف من على يمينه ومن على يساره ولا يشغله عن عبادة الله طعام ولا شراب ولا شيء واعلم ان المحققين من الحكماء يذكرون ان هذه الاثار العلوية انما تتم بقوى روحانية فلكية فللسحاب روح من الارواح الفلكية يدبره وكذا القول في الرياح وفي سائر الاثار العلوية وهذا عين ما نقلناه ان الرعد اسم لملك من الملائكة يسبح الله تعالى فهذا الذي قاله المفسرون بهذه العبارة هو عين ما ذكره المحققون من الحكماء فكيف يليق بالعاقل الانكار والنوع الرابع من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء واعلم انا قد ذكرنا معنى الصواعق في سورة البقرة قال المفسرون نزلت هذه الاية في عامر بن الطفيل واربد بن ربيعة اخي لبيد بن ربيعة اتيا النبي صلى الله عليه وسلم يخاصمانه ويجادلانه ويريدان الفتك به فقال اربد اخبرنا عن ربنا امن نحاس ام حديد ثم انه لما رجع اربد ارسل الله عليه صاعقة فاحرقته ورمى عامرا بغدة كغدة البعير ومات في بيت سلولية واعلم ان امر الصاعقة عجيب جدا وذلك لانها نار تتولد من السحاب فاذا نزلت من السحاب فربما غاصت في البحر واحرقت الحيتان تحت البحر والحكماء بالغوا في وصف قوتها ووجه الاستدلال ان النار حارة يابسة وطبيعتها ضد طبيعة السحاب فوجب ان يكون طبيعتها في الحرارة واليبوسة اضعف من طبيعة النيران الحادثة عندنا على العادة لكنه ليس الامر كذلك فانها اقوى نيران هذا العالم فثبت ان اختصاصها بمزيد تلك القوة لا بد وان يكون بسبب تخصيص الفاعل المختار واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل الاربعة قال وهم يجادلون في الله والمراد انه تعالى بين دلائل كمال العلم في قوله الله يعلم ما تحمل كل انثى وبين كمال القدرة في هذه الايات ثم قال وهم يجادلون في الله اي هؤلاء الكفار مع ظهور هذه الدلائل يجادلون في الله وهو يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد الرد على الكافر الذي قال اخبرونا عن ربنا امن نحاس ام من حديد وثانيها ان يكون المراد الرد على جدالهم في انكار البعث وابطال الحشر والنشر وثالثها ان يكون المراد الرد عليهم في طلب سائر المعجزات ورابعها ان يكون المراد الرد عليهم في استنزال عذاب الاستئصال وفي هذه الواو قولان الاول انها للحال والمعنى فيصيب بالصاعقة من يشاء في حال جداله في الله وذلك ان اربد لما جادل في الله احرقته الصاعقة والثاني انها واو الاستئناف كانه تعالى لما تمم ذكر هذه الدلائل قال بعد ذلك وهم يجادلون في الله ثم قال تعالى وهو شديد المحال وفي لفظ المحال اقوال قال ابن قتيبة الميم زائدة وهو من الحول ونحوه ميم مكان قال الازهري هذا غلط فان الكلمة اذا كانت على مثال فعال اوله ميم مكسورة فهي اصلية مثل مهاد وملاك ومراس واختلفوا ثم اخذ على وجوه الاول قيل من قولهم محل فلان بفلان اذا سعى به الى السلطان وعرضه للهلاك وتمحل لكذا اذا تكلف استعمال الحيلة واجتهد فيه فكان المعنى انه سبحانه شديد المكر لاعدائه يهلكهم بطريق لا يتوقعونه الثاني ان المحل عبارة عن الشدة

ومنه سمي السنة الصعبة سنة المحل وماحلت فلانا محالا اي قاومته اينا اشد قال ابو مسلم ومحال فعال من المحل وهو الشدة ولفظ فعال يقع على المحاذاة والمقابلة فكان المعنى انه تعالى شديد المغالبة وللمفسرين فيها عبارات فقال مجاهد وقتادة شديد القوة وقال ابو عبيدة شديد العقوبة وقال الحسن شديد النقمة وقال ابن عباس شديد الحول الثالث قال ابن عرفة يقال ماحل عن امره اي جادل فقوله شديد المحال اي شديد الجدال الرابع روي عن بعضهم شديد المحال اي شديد الحقد قالوا وهذا لا يصح لان الحقد لا يمكن في حق الله الا انا قد ذكرنا في هذا الكتاب ان امثال هذه الالفاظ اذا وردت في حق الله تعالى فانها تحمل على نهايات الاعراض لا على مبادي الاعراض فالمراد بالحقد هاهنا هو انه تعالى يريد ايصال الشر اليه مع انه يخفي عنه تلك الارادة

قوله تعالى له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء

اعلم ان قوله له دعوة الحق اي لله دعوة الحق وفيه بحثان البحث الاول في اقوال المفسرين في امور احدها روى عكرمة عن ابن عباس انه قال دعوة الحق قول لا اله الا الله وثانيها قول الحسن ان الله هو الحق كانه يومي الى ان الانقطاع اليه في الدعاء هو الحق وثالثها ان عبادته هي الحق والصدق واعلم ان الحق هو الموجود والموجود قسمان قسم يقبل العدم فهو حق يمكن ان يصير باطلا وقسم لا يقبل العدم وهو حق لا يمكن ان يكون باطلا وذلك هو الحق الحقيقي واذا كان الموجود لذاته موجودا لا يقبل العدم كان احق الموجودات بان يكون حقا هو هو وكان احق الاعتقادات واحق الاذكار بان يكون حقا هو اعتقاد ثبوته وذكر وجوده فثبت بهذا ان وجوده هو الحق في الموجودات واعتقاد وجوده هو الحق في الاعتقادات وذكره بالثناء والالهية والكمال هو الحق في الاذكار فلهذا قال له دعوة الحق البحث الثاني قال صاحب الكشاف دعوة الحق فيه وجهان احدهما ان تضاف الدعوة الى الحق الذي هو نقيض الباطل كما تضاف الكلمة اليه في قولك كلمة الحق والمقصود منه الدلالة على كون هذه الدعوة مختصة بكونها حقة وكونها خالية عن امارات كونه باطلا وهذا من باب اضافة الشيء الى صفته والثاني ان تضاف الى الحق الذي هو الله تعالى وكل دعاء اليه فهو دعوة الحق ثم قال تعالى والذين يدعون من دونه يعني الالهة التي يدعوهم الكفار من دون الله لا يستجيبون لهم بشيء مما طلبوه الا استجابة كاستجابة باسط كفيه الى الماء والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه ولا بعطشه وحاجته اليه ولا يقدر ان يجيب دعاءه ويبلغ فاه وكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم ولا يستطيع اجابتهم ولا يقدر على نفعهم وقيل شبهوا في قلة فائدة دعائهم لالهتهم بمن اراد ان يغرف الماء بيديه ليشربه فيبسطهما ناشرا اصابعه ولم تصل كفاه الى ذلك الماء ولم يبلغ مطلوبه من شربه وقرئ يدعون بالياء كباسط كفيه ثم قال وما دعاء الكافرين الا في ضلال اي الا في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجبهم وان دعوا الالهة لم تستطع اجابتهم

قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض

اعلم ان في المراد بهذا السجود قولان الاول ان المراد منه السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض وعلى هذا الوجه ففيه وجهان احدهما ان اللفظ وان كان عاما الا ان المراد به الخصوص وهم المؤمنون فبعض المؤمنين يسجد لله سهولة ونشاطا ومن المسلمين من يسجد لله كرها لصعوبة ذلك عليه مع انه يحمل نفسه على اداء تلك الطاعة شاء ام ابى والثاني ان اللفظ عام والمراد ايضا عام وعلى هذا ففي الاية اشكال لانه ليس كل من في السموات والارض يسجد لله بل الملائكة يسجدون لله والمؤمنون من الجن والانس يسجدون لله اما الكافر فلا يسجد وعن هذا اجيب عنه من وجهين الاول ان المراد من قوله ولله يسجد من في السموات والارض اي ويجب على كل من في السموات والارض ان يسجد لله فعبر عن الوجوب بالوقوع والحصول والثاني وهو ان المراد من السجود التعظيم والاعتراف بالعبودية وكل من في السموات ومن في الارض معترفون بعبودية الله على ما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واما القول في تفسير الاية هو ان السجود عبارة عن الانقياد والخضوع وترك الامتناع وكل من في السموات وفي الارض ساجد لله بهذا المعنى لان قدرته ومشيئته نافذة في الكل وتحقيق القول فيه ان ما سواه ممكن لذاته والممكن هو الذي تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على السوية وكل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه او بالعكس الا بتاثير موجد ومرجح فيكون وجود كل ما سوى الحق سبحانه بايجاده وعدم كل ما سواه باعدامه فتاثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الايجاد والاعدام وذلك هو السجود وهو التواضع وهو الخضوع وهو الانقياد ونظير هذه الاية قوله بل له ما في السموات والارض كل له قانتون وقوله وله اسلم من في السموات والارض واما قوله تعالى طوعا وكرها فالمراد ان بعض الحوادث مما يميل الطبع الى حصوله وبعضها مما ينفر الطبع عنه كالموت والفقر والعمى والزمانة وجميع اصناف المكروهات والكل حاصل بقضائه وقدره وتكوينه ولا قدرة لاحد على الامتناع والمدافعة ثم قال تعالى وظلالهم بالغدو والاصال وفيه قولان الاول قال المفسرون ان كل شخص سواء كان مؤمنا او كان كافرا فان ظله يسجد لله قال مجاهد ظل المؤمن يسجد لله طوعا وهو طائع وظل الكافر يسجد لله وعند هذا قال ابن الانباري لا يبعد ان يخلق الله تعالى في الظلال عقولا وافهاما تسجد بها لله وتخشع كما جعل للجبال افهاما حتى اشتغلت بتسبيح الله وحتى ظهر اثر التجلي فيها كما قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا القول الثاني وهو ان المراد من سجود

والظلال ميلانها من جانب الى جانب وطولها بحسب انحطاط الشمس فهي منقادة مسخرة في طولها وقصرها وميلها من
جانب الى جانب وانما خص الغدو والآصال بالذكر لان الاظلال انما تعظم وتكثر في هذين الوقتين **قوله تعالى**
قل من رب السموات والارض قل الله اعلم انه تعالى لما بين ان كل من في السموات والارض ساجد لله بمعنى كونه
خاضعا له عدل الى الرد على عبدة الاصنام فقال قل من رب السموات والارض قل الله ولما كان هذا الجواب يقر به المسؤل
ويعترف به ولا ينكره امره صلى الله عليه وسلم ان يكون هو الذاكر لهذا الجواب تنبيها على انهم لا ينكرونه البتة ولما بين سبحانه
وتعالى هو الرب لكل الكائنات قال لهم فلم اتخذتم من دونه اولياء وهي جمادات وهي لا تملك لانفسها نفعا ولا ضرا ولما كانت
عاجزة عن تحصيل المنفعة لنفسها ودفع المضرة عن نفسها كان عن ذلك اولى واذا لم تكن قادرة على ذلك كانت عبادتها محض العبث
والسفه ولما ذكر هذه الحجة الظاهرة بين ان الجاهل بمثل هذه الحجة يكون كالاعمى والعالم بها كالبصير والجهل بمثل هذه الحجة
كالظلمات والعلم بها كالنور وكما ان كل احد يعلم بالضرورة ان الاعمى لا يساوي البصير والظلمة لا تساوي النور فكذلك كل
احد يعلم بالضرورة ان الجاهل بهذه الحجة لا يساوي العالم بها قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم يستوي الظلمات والنور
بالياء لانها مقدمة على اسم الجمع والباقون بالتاء واختاره ابو عبيدة ثم اكد هذا البيان فقال ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم يعني هذه الاشياء التي زعموا انها شركاء لله ليس لها خلق يشبه خلق الله حتى يقولوا انها تشارك الله في الخالقية
فوجب ان تشاركه في الالهية بل هؤلاء المشركون يعلمون بالضرورة ان هذه الاصنام لم يصدر عنها فعل ولا خلق ولا اثر واذا كان
كذلك كان حكمهم بكونها شركاء لله في الالهية محض السفه والجهل وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان اصحابنا
استدلوا بهذه الاية في مسئلة خلق الافعال من وجوه الاول ان المعتزلة زعموا ان الحيوانات تخلق حركات وسكنات مثل الحركات
والسكنات التي يخلقها الله تعالى وعلى هذا التقدير فقد جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذه الاية
في معرض الذم والانكار فدلت هذه الاية على ان العبد لا يخلق فعل نفسه قال القاضي نحن وان قلنا ان العبد يفعل ويحدث الا انا لا نطلق
القول بانه يخلق وان اطلقناه لم نقل انه يخلق كخلق الله لان احدنا يفعل بقدرة وآلة وجلب منفعة ودفع مضرة والله تعالى منزه عن
كل ذلك فثبت ان بتقدير كون العبد خالقا الا انه لا يكون خلقه كخلق الله تعالى وايضا فهذا الالزام لازم للمجبرة لانهم ايضا يقولون
ان عين ما هو خلق الله تعالى فهو كسب للعبد وفعل له وهذا عين الشرك لان الاله والعبد في حق تلك الافعال بمنزلة الشريكين الذين لا مال
لاحدهما الا وللآخر فيه حق وايضا فهو تعالى انما ذكر هذا الكلام عيبا للكفار وذما لطريقتهم ولو كان فعل العبد خلقا لله تعالى
لما بقي لهذا الذم فائدة لان للكفار ان يقولوا على هذا التقدير ان الله سبحانه لما خلق الكفر فينا فلم يذمنا عليه ولم ينسبنا الى
الجهل والتقصير مع انه حصل فينا لا بفعلنا ولا باختيارنا والجواب عن السؤال الاول ان لفظ الخلق انما يكون عبارة عن الاخراج من
العدم الى الوجود او يكون عبارة عن التقدير وعلى الوجهين فبتقدير ان يكون العبد محدثا فانه لا بد وان يكون خالقا واما
قوله العبد وان كان خالقا الا انه ليس خلقه كخلق الله تعالى قلنا الخلق عبارة عن الايجاد والتكوين والاخراج من العدم الى الوجود
ومعلوم ان الحركة الواقعة بقدرة العبد لما كانت مثل الحركة الواقعة بقدرة الله تعالى كان احد المخلوقين مثلا للمخلوق الثاني وحينئذ
يصح ان يقال ان هذا الذي هو مخلوق للعبد مثل لما هو مخلوق الله تعالى بلى لا شك في حصول المخالفة في سائر الاعتبارات الا
ان حصول المخالفة في سائر الوجوه لا يقدح في حصول المماثلة في هذا الوجه وهذا القدر يكفي في الاستدلال واما
قوله هذا الالزام لازم على المجبرة حيث قالوا ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فنقول هذا غير لازم لان هذه الاية دالة على انه لا يجوز ان
يكون خلق العبد مثلا لخلق الله تعالى ونحن لا نثبت للعبد خلقا البتة فكيف يلزمنا ذلك واما قوله لو كان فعل العبد خلقا
لله تعالى لما حسن ذم الكفار على هذا المذهب قلنا حاصله يرجع الى انه لما حصل المدح والذم وجب ان يكون العبد
مستقلا بالفعل منقوض لانه تعالى ذم ابا لهب على كفره مع انه علم منه انه يموت على الكفر وقد ذكرنا ان خلاف المعلوم محال
الوقوع فهذا تقرير هذا الوجه في هذه الاية واما الوجه الثاني في التمسك بهذه الاية قوله بل الله خالق كل شئ ولا شك
ان فعل العبد شئ فوجب ان يكون خالقه هو الله تعالى وسؤالهم عليه ما تقدم الوجه الثالث في التمسك بهذه الاية قوله وهو
الواحد القهار وليس فيه انه تعالى واحد في اي المعاني ولما كان المذكور السابق هو الخالقية وجب ان يكون المراد هو الواحد في
الخالقية القهار لكل ما سواه وحينئذ يكون دليلا ايضا على صحة قولنا **المسئلة الثانية** زعم جهم ان الله تعالى لا يقع عليه
اسم الشئ واعلم ان هذا النزاع ليس الا في اللفظ وهو ان هذا الاسم هل يقع عليه ام لا فزعم انه لا يقع هذا الاسم على الله تعالى
واحتج عليه بانه لو كان شيئا لوجب كونه خالقا لنفسه لقوله الله خالق كل شئ فلما كان ذلك محالا وجب ان لا يقع عليه اسم الشئ ولا يقال
هذا عام دخله التخصيص لان العام المخصوص انما يحسن اذا كان المخصوص اقل من الباقي واخس منه كما يقال اكلت هذا الرمان مع انه سقطت
منه حبات ما اكلها وههنا ذات الله سبحانه وتعالى اعلى الموجودات واشرفها فكيف يمكن ذكر اللفظ العام الذي يتناوله
مع كون الحكم مخصوصا في حقه والحجة الثانية تمسك بقوله تعالى ليس كمثله شئ والمعنى ليس مثل مثله شئ ومعلوم ان كل حقيقة فهي

مثل

فهي مثل مثل نفسها فالباري تعالى مثل مثل نفسه مع انه تعالى نص على ان مثل مثله ليس بشئ فهذا تنصيص على انه تعالى غير مسمى باسم
الشئ الحجة الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها دلت هذه الاية على انه لا يجوز ان يدعى الله تعالى الا بالاسماء الحسنى
ولفظ الشئ يتناول اخس الموجودات فلا يكون هذا اللفظ مشعرا بمعنى حسن فوجب ان لا يكون هذا اللفظ من الاسماء الحسنى فوجب ان لا
يجوز دعاء الله تعالى بهذا اللفظ والاصحاب تمسكوا في اطلاق هذا الاسم عليه تعالى بقوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله
شهيد بيني وبينكم واجاب الخصم عنه بان قوله قل اي شئ اكبر شهادة سؤال متروك الجواب وقوله قل الله شهيد بيني
وبينكم كلام مبتدأ مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله **المسئلة الثالثة** تمسكت المعتزلة بهذه الاية في انه تعالى عالم
لذاته لا بالعلم وقادر لذاته لا بالقدرة قالوا لانه لو حصل لله تعالى علم وقدرة وحيوة لكانت هذه الصفات اما ان تحصل بخلق الله
او لا بخلقه والاول باطل والا لزم التسلسل والثاني باطل لان قوله الله خالق كل شئ يتناول الذات والصفات حكمنا بدخول
التخصيص فيه في حق ذات الله تعالى فوجب ان يبقى فيما سوى الذات على الاصل وهو ان يكون تعالى خالقا لكل شئ سوى ذاته
تعالى فلو كان لله علم وقدرة لوجب كونه تعالى خالقا لها وهو محال وايضا تمسكوا بهذه الاية في خلق القران قالوا الاية دالة
على انه تعالى خالق لكل الاشياء دخله التخصيص في حق ذاته فوجب ان يبقى مخلوقا وان يكون داخلا تحت هذا العموم والجواب
ان اقصى ما في هذا الباب ان الصيغة عامة الا انا نخصصها في حق صفات الله تعالى بسبب الدلائل العقلية **قوله
تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا...**
اعلم انه تعالى لما شبه المؤمن والكافر والايمان والكفر بالاعمى والبصير والظلمات والنور ضرب للايمان والكفر مثلا
آخر فقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها ومن حق الماء ان يستقر في الاودية المنخفضة عن الجبال والتلال بمقدار
سعة تلك الاودية وصغرها ومن حق الماء اذا زاد على قدر الاودية ان ينبسط على الطرفين ومن حق الزبد الذي يحمله الماء فيطفو
ويربو عليه ان يتبدد في الاطراف سواء كان ذلك الزبد ما يجري مجرى الغليان من البياض او ما يختلط بالماء من الاجسام
الخفيفة ولما ذكر الله تعالى هذا الزبد الذي لا يظهر الا بالماء وذلك لان كل واحد من الاجساد السبعة اذا اذيب بالنار لابتغاء
حلية او متاع آخر من الامتعة التي يحتاج اليها في مصالح البيت فانه ينفصل عنها نوع من الزبد والخبث ولا ينتفع به بل يضيع و
يبطل ويبقى الخالص فالحاصل ان الوادي اذا جرى طفا عليه زبد وذلك الزبد يبطل ويبقى الماء والاجسام السبعة اذا اذيبت لاجل اتخاذ
الحلي او لاجل اتخاذ سائر الامتعة انفصل عنها خبث وزبد ويبطل ويبقى ذلك الجوهر المنتفع به فكذا ههنا انزل من سماء
الكبرياء والجلالة والاحسان ماء بيان القران والاودية قلوب العباد وشبه القلوب بالاودية لان القلوب يستقر فيها انوار
علوم القران كما ان الاودية تستقر فيها المياه النازلة من السماء وكما ان كل واد فانما يحصل فيه من مياه الامطار ما يليق بسعته او ضيقه
فكذلك ههنا كل قلب انما يحصل فيه من انوار علم القران ما يليق بذلك القلب من طهارته وخبثه وقوة فهمه وقصوره وكما ان الماء يعلوه
زبد والاجساد السبعة المذابة يخالطها خبث ثم ان ذلك الزبد والخبث يذهب ويضيع ويبقى جوهر الماء وجوهر الاجساد
السبعة كذلك ههنا بيانات القران تختلط بها شكوك وشبهات ثم انها بالآخرة تزول وتضيع ويبقى العلم والدين والحكمة
والمكاشفة في العاقبة فهذا هو تقرير هذا المثل ووجه انطباق المثل على الممثل به واكثر المفسرين سكتوا عن بيان كيفية
التمثيل والتشبيه **المسئلة الثانية** في المباحث اللفظية في هذه الاية في لفظ الاودية ابحاث
البحث الاول الاودية جمع واد وفي الوادي قولان الاول انه عبارة عن الفضاء المنخفض عن الجبال والتلال التي يجري
فيها السيل وهذا قول عامة اهل اللغة والقول الثاني قال ... سمي واديا اذا سال قال ومنه الودي فيما ارى لخروجه وسيلانه
ومنه الوادي وعلى هذا القول فالوادي اسم للماء السائل كالسيل والاول هو القول المشهور الا ان على هذا التقدير
يكون قوله سالت اودية مجازا والتقدير سالت مياه الاودية الا انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
البحث الثاني قال ابو علي الفارسي الاودية جمع واد ولا نعلم فاعلا جمع على افعلة قال ويشبه ان يكون ذلك لتعاقب
فاعل وفعيل على الشئ الواحد كعالم وعليم وشاهد وشهيد وناصر ونصير ثم ان وزن فاعل يجمع على افعال كصاحب واصحاب وطائر
واطيار ووزن فعيل يجمع على افعلة كجريب واجربة ثم انه لما حصلت المناسبة المذكورة بين فاعل وفعيل لا جرم يجمع الفاعل على
جمع الفعيل فيقال وادي واودية ويجمع الفعيل على جمع الفاعل كيتيم وايتام وشريف واشراف هذا ما قاله ابو علي الفارسي
وقال غيره نظير واد واودية ناد واندية للمجالس البحث الثالث انما ذكر لفظ اودية على سبيل التنكير لان المطر لا يأتي
الا على طريق المناوبة بين البقاع فتسيل بعض اودية الارض دون بعض اما قوله بقدرها ففيه بحثان البحث الاول
قال الواحدي القدر والقدر مبلغ الشئ يقال كم قدر هذه الدراهم وقدرها ومقدارها اي كم تبلغ في الوزن فما يكون
مساويا لها في الوزن فهو قدرها البحث الثاني سالت اودية بقدرها من الماء فان صغر الوادي قل الماء وان اتسع الوادي
كثر الماء اما قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا ففيه بحثان البحث الاول قال الفراء يقال ازبد الوادي ازبادا والزبد

الاسم وقوله رابيا قال الزجاج طافيا عاليا فوق الماء وقال غيره زائدا بسبب انتفاخه يقال ربا يربو اذا زاد اما قوله تعالى ومما
يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله فاعلم انه تعالى لما ضرب المثل بالزبد الحاصل من الماء اتبعه بضرب المثل بالزبد
الحاصل من النار وفيه مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم يوقدون بالياء على الخطاب وعلى هذا التقدير
ففيه وجهان الاول انه خطاب للمذكورين في قوله قل افاتخذتم والثاني انه يجوز ان يكون خطابا عاما يراد به الكافة كانه قال
ومما يوقدون عليه ايها الموقدون البحث الثاني ان الايقاد على الشيء على قسمين احدهما ان لا يكون ذلك الشيء في النار وهو كقوله
تعالى فاوقد لي يا هامان على الطين والثاني ان يوقد على الشيء ويكون ذلك الشيء في النار فان من اراد تذويب الاجساد السبعة جعلها
في النار فلهذا السبب قال ومما يوقدون عليه في النار البحث الثالث قوله تعالى ابتغاء حلية او متاع قال اهل المعاني الذي يوقد عليه
لابتغاء الحلية الذهب والفضة والذي يوقد عليه لابتغاء الامتعة الحديد والنحاس والرصاص والاسرب يتخذ منها الاواني
والاشياء التي ينتفع بها والمتاع كل ما يتمتع به وقوله زبد مثله اي زبد مثل زبد الماء الذي تحمله السيل ثم قال تعالى كذلك يضرب
الله الحق والباطل والمعنى كذلك يضرب الله الامثال للحق والباطل ثم قال فاما الزبد فيذهب جفاء قال الفراء الجفاء الرمي و
الاطراح يقال جفا الوادي جفاءً وجفاءً اذا رماه والجفاء اسم للمجتمع منه المنضم بعضه الى بعض وموضع جفاء نصب على الحال
والمعنى ان الزبد قد يعلو على وجه الماء ويربو وينتفخ الا انه بالاخرة يضمحل ويبقى الجوهر الصافي من الماء ومن الاجساد السبعة فكذلك
الشبهات والخيالات قد تقوى وتعظم الا انها بالاخرة تبطل وتضمحل وتزول ويبقى الحق ظاهرا لا يشوبه شيء من الشبهات
وفي قراءة رؤبة بن العجاج جفالا وعن ابي حاتم لا تقرا بقراءة رؤبة لانه كان ياكل الفار اما قوله تعالى للذين استجابوا لربهم
وفيه قولان الاول انه تم الكلام عند قوله كذلك يضرب الله الامثال ثم استانف الكلام بقوله للذين استجابوا لربهم
ومحله رفع بالابتداء والحسنى خبره وتقديره لهم الخصلة الحسنى الثاني انه متصل بما قبله والتقدير كانه قال الذي يبقى هو مثل
المستجيب والذي يذهب جفاء مثل من لا يستجيب ثم بين الوجه في كونه مثلا فلمن يستجيب الحسنى وهي الجنة ولمن لا يستجيب انواع
الحسرة والعقوبة وفيه وجه اخر وهو ان يكون التقدير كذلك يضرب الله الامثال للذين استجابوا لربهم الاستجابة
الحسنى فيكون الحسنى صفة لمصدر محذوف واعلم انه تعالى ذكر هاهنا احوال السعداء واحوال الاشقياء اما احوال
السعداء فهي قوله للذين استجابوا لربهم الحسنى والمعنى ان الذين اجابوا الى ما دعاهم اليه من التوحيد والعدل والنبوة
وبعث الاموات والتزام الشرائع الواردة على لسان رسوله فلهم الحسنى قال ابن عباس الجنة وقال اهل المعاني الحسنى
هي المنفعة العظمى في الحسن وهي المنفعة الخالصة عن شوائب المضرة الدائمة الخالية عن الانقطاع المقرونة بالتعظيم والاجلال
ولم يذكر الزيادة هاهنا لانه تعالى قد ذكرها في سورة اخرى وهي قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة واما احوال
الاشقياء فهي قوله والذين لم يستجيبوا له فلهم انواع اربعة من العذاب والعقوبة فالنوع الاول قوله لو ان لهم ما في
الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به والافتداء جعل احد الشيئين بدلا من الاخر ومفعول الافتداء محذوف تقديره لافتدوا
به انفسهم اي جعلوه فداء انفسهم من العذاب والكناية في به عائدة الى ما في قوله ما في الارض واعلم ان هذا المعنى حق لان
المحبوب بالذات لكل انسان هو ذاته وكل ما سواه فهو انما يحبه لكونه وسيلة الى مصالح ذاته فاذا كانت النفس في الضرر والالم
والتعب وكان مالكا لما يساوي عالم الاجسام والارواح فانه يرضى بان يجعله فداء لنفسه لان المحبوب بالعرض لا بد وان يكون
فداء لما كان محبوبا بالذات والنوع الثاني من انواع العذاب الذي اعده الله لهم وهو قوله اولئك لهم سوء الحساب قال الزجاج
ذلك لان كفرهم احبط اعمالهم واقول هاهنا حالتان فكل ما يشغلك بالله وعبوديته ومحبته فهي الحالة السعيدة الشريفة العلوية
القدسية وكلما يشغلك بغير الله فهي الحالة الضارة الخسيسة ولا شك ان هاتين الحالتين يقبلان الاشد والاضعف والاقل
والازيد ولا شك ان المواظبة على الاعمال المناسبة لهذه الاحوال يوجب قوتها ورسوخها لما ثبت في المعقولات ان كثرة الافعال
يوجب حصول الملكات الراسخة ولا شك انه لما كانت كثرة الافعال يوجب حصول الملكات الراسخة فكل واحد من تلك الافعال
حتى اللمحة واللحظة والخطور بالبال والالتفات الضعيف فانه يوجب اثرا ما في حصول تلك الحالة في النفس فهذا هو الحساب وعند التامل
في هذه الفصول يتيقن الانسان صدق قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اذا ثبت هذا فالسعداء
هم الذين استجابوا لربهم في الاعراض عما سوى الله وفي الاقبال بالكلية على عبودية الله فلا جرم حصل لهم الحسنى واما الاشقياء فهم الذين
لم يستجيبوا لربهم فلهذا السبب حيث ان يحصل لهم سوء الحساب والمراد بسوء الحساب انهم احبوا الدنيا واعرضوا عن المولى فلما ماتوا
بقوا محرومين عن معشوقهم الذي هو الدنيا وبقوا محرومين عن الفوز بسعادة خدمة المولى والنوع الثالث من عقوباتهم قوله
وماواهم جهنم وذلك لانهم كانوا غافلين عن الاشتغال بخدمة المولى عاشقين للذات الدنيا فاذا ماتوا فارقوا معشوقهم فيحترقون على
مفارقتها وليس عندهم شيء اخر يجبر هذه المصيبة فلهذا كان ماواهم جهنم ثم انه تعالى وصف هذا الماوى فقال وبئس المهاد
ولا شك ان الامر كذلك ثم قال تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى فهذا مثال الى المثل المتقدم وهو

وهو ان العالم بالشيء كالبصير والجاهل به كالاعمى وليس احدهما كالاخر لان الاعمى اذا اخذ يمشي من غير قائد فالظاهر انه يقع في البير وفي المهالك
وربما افسد ما كان على طريقه من الامتعة النافعة اما البصير فانه يكون امنا من الهلاك والاهلاك ثم قال انما يتذكر اولوا الالباب
والمراد انه لا ينتفع بهذه الامثلة الا ارباب الالباب الذين يطلبون من كل صورة معناها وياخذون من كل قشرة لبابها ويعبرون عن
ظاهر كل حديث الى سره ولبابه **قوله تعالى الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق والذين**
يصلون ما امر الله به ان يوصل اعلم ان هذه الاية هل هي متعلقة بما قبلها ام لا فيه قولان الاول انها متعلقة
بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انه يجوز ان يكون قوله الذين يوفون صفة لاولي الالباب والثاني ان يكون
ذلك صفة لقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق والقول الثاني ان يكون قوله الذين يوفون بعهد الله مبتدا
واولئك لهم عقبى الدار خبره كقوله والذين ينقضون عهد الله اولئك لهم اللعنة واعلم ان هذه الاية من اولها الى اخرها
جملة واحدة شرطية وشرطها مشتمل على قيود وجزاؤها ايضا مشتمل على قيود اما القيود المعتبرة في الشرط فهي تسعة القيد
الاول قوله الذين يوفون بعهد الله وفيه وجوه الاول قال ابن عباس يريد الذي عاهدهم عليه حين كانوا في صلب
ادم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى والثاني المراد بعهد الله كل امر قام الدليل على صحته وهو من وجهين احدهما
الاشياء التي اقام الله عليها دلائل عقلية قاطعة لا تقبل النسخ والتغيير والاخر التي اقام عليها الدلائل السمعية وبين لهم تلك
الاحكام والحاصل انه دخل تحت قوله يوفون بعهد الله القيام بكل ما قام الدليل عليه وصح اطلاق لفظ العهد على الحجة لانه
لا عهد اوكد من الحجة والدلالة تبين ذلك ان من حلف على الشيء فانما يلزمه الوفاء به اذا ثبت بالدليل وجوبه لا بمجرد اليمين ولذلك
ربما يلزمه ان يحنث نفسه اذا كان ذلك خيرا له فلا عهد اوكد من الزام الله اياه ذلك بدليل العقل او بدليل السمع ولا يكون
العبد موفيا للعهد الا بان ياتي بكل تلك الاشياء كان الحالف على اشياء كثيرة لا يكون بارا في يمينه الا اذا فعل الكل ويدخل
فيه الاتيان بجميع المامورات والانتهاء عن كل المنهيات ويدخل فيه الوفاء بالعقود في المعاملات ويدخل فيه الامانات وهذا
القول هو المختار الصحيح في تاويل الاية القيد الثاني قوله تعالى ولا ينقضون الميثاق فالاول وهو قول الاكثرين ان هذا
الكلام قريب من الوفاء بالعهد فان الوفاء بالعهد قريب من عدم نقض الميثاق والعهد وهذا مثل ان يقول انه لما وجب وجوده
لزم انه يمتنع عدمه فهذان المفهومان متغايران الا انهما متلازمان فكذلك الوفاء بالعهد يلزمه ان لا ينقض الميثاق واعلم
ان الوفاء بالعهد من اجل مراتب السعادة قال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له والايات الواردة في هذا الباب
كثيرة في القران والقول الثاني ان الميثاق ما وثقه المكلف على نفسه فالحاصل ان قوله الذين يوفون بعهد الله اشارة الى ما
كلف الله العبد به ابتداء وقوله ولا ينقضون الميثاق اشارة الى ما التزمه العبد من انواع الطاعات بحسب اختيار
نفسه نحو النذر بالطاعات والخيرات والقول الثالث ان المراد بالوفاء بالعهد عهد الربوبية والعبودية والمراد بالميثاق
المواثيق المذكورة في التورية والانجيل وسائر الكتب الالهية على وجوب الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم عند ظهوره واعلم
ان الوفاء بالعهد امر مستحسن في العقول والشرائع قال عليه السلام من عاهد الله فغدر كانت فيه خصلة من النفاق وعنه عليه السلام
ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى عهدا ثم غدر ورجل استاجر اجيرا فاستوفى عمله وظلمه اجره
ورجل باع حرا فاستوفى الحر واكل ثمنه وقيل كان بين معوية وبين ملك الروم عهد فاراد ان يذهب اليهم وينقض العهد فاذا رجل
على فرس يقول وفاء لا غدر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدن عقدة ولا يحلها
حتى يمضي الامد وينبذ اليهم على سواء قال فرجع معوية قالوا من هذا قالوا عمرو بن عبسة القيد الثالث قوله والذين يصلون ما امر الله
به ان يوصل وهاهنا سؤال وهو ان الوفاء بالعهد وترك نقض العهد اشتمل على وجوب الاتيان بجميع المامورات والاحتراز عن كل
المنهيات فما الفائدة في ذكر هذه القيود المذكورة بعدهما والجواب من وجهين الاول انه ذكر ذلك لئلا يظن ظان ان ذلك
فيما بينه وبين ربه فلا جرم افرد ما بينه وبين العباد بالذكر والثاني انه تاكيد اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في تفسيره وجوها
الاول ان المراد منه صلة الرحم قال عليه السلام ثلاث يأتين يوم القيامة لها ذلق الرحم تقول اي رب قطعت والامانة
تقول اي رب تركت والنعمة تقول اي رب كفرت والقول الثاني ان المراد صلة محمد صلى الله عليه وسلم وموازرته ونصرته في الجهاد
والقول الثالث ان المراد رعاية جميع الحقوق الواجبة للعباد فيدخل فيه صلة الرحم وصلة القرابة الثابتة بسبب اخوة الايمان
كما قال انما المؤمنون اخوة ويدخل في هذه الصلة امدادهم بايصال الخيرات ودفع الافات بقدر الامكان ومن هذا الباب
عيادة المرضى وشهود الجنائز وافشاء السلام على الناس والتبسم في وجوههم وكف الاذى عنهم ويدخل فيه الشفقة على كل حيوان
حتى الهرة والدجاجة وعن الفضيل بن عياض ان جماعة دخلوا عليه بمكة فقال من اين انتم قالوا من خراسان قال اتقوا الله
وكونوا من حيث شئتم واعلموا ان العبد لو احسن كل الاحسان وكانت له دجاجة فاساء اليها لم يكن من المحسنين واقول
حاصل الكلام ان قوله الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق اشارة الى التعظيم لامر الله وقوله والذين يصلون ما

امر الله به ان يوصل اشارة الى الشفقة على خلق الله. القيد الرابع قوله ويخشون ربهم والمعنى انهم وان اتوا بكل ما قدروا عليه من تعظيم الله
تعالى ومن الشفقة على خلق الله الا انه يكون الخشية من الله والخوف منه مستوليا على قلبه ونوع الخشية نوعان احدهما ان يكون
خائفا من ان يقع زيادة او نقصان او خلل في عباداته وطاعاته بحيث يوجب فساد العبادة او يوجب نقصان ثوابها والثاني
وهو خوف الجلال وذلك لان العبد اذا حضر عند السلطان المهيب القاهر فانه وان كان في عين طاعته الا انه لا يزول عن قلبه
مهابة الجلالة والرفعة والعظمة. والقيد الخامس قوله ويخافون سوء الحساب واعلم ان القيد الرابع اشارة الى الخشية من الله وهو
وهذا القيد الخامس اشارة الى الخوف والخشية من سوء الحساب وهذا يدل على ان المراد من الخشية من الله تعالى ما ذكرناه من خوف
الجلال والمهابة والعظمة والا لزم التكرار. والقيد السادس قوله والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم ويدخل فيه الصبر على
ثقل العبادات والصبر على الامراض والمصائب والهموم والاحزان والصبر على ترك الشهوات وبالجملة الصبر على ترك المعاصي
وعلى اداء الطاعات ثم ان الانسان قد يقدم على الصبر لوجوه فاحدها ان يصبر ليقال ما اكمل صبره واشد قوته على تحمل النوازل
وثانيها ان يصبر لئلا يعاب بسبب الجزع وثالثها ان يصبر لئلا تحصل شماتة الاعداء ورابعها ان يصبر لعلمه بانه
لا فائدة في الجزع فالانسان اذا اتى بالصبر لاحد هذه الوجوه لم يكن ذلك داخلا في كمال النفس وسعادة القلب اما اذا صبر على
البلاء لعلمه بان ذلك البلاء قسمة حكم بها القسام العلام المنزه عن العبث والباطل والسفه بل لا بد وان تكون تلك
القسمة مشتملة على حكمة بالغة ومصلحة راجحة او رضي بذلك لانه تصرف المالك في ملكه ولا اعتراض على المالك في ان يتصرف
في ملكه او يصبر لانه صار مستغرقا في مشاهدة المبلي فكان استغراقه في تجلي نور المبلي اذهله عن التألم بالبلاء وهذا
اعلى مقامات الصديقين فهذه الوجوه الثلاثة هي التي يصدق عليها انه صبر ابتغاء لوجه الله ومعناه انه صبر لمجرد طلب
رضوانه واعلم ان قوله ابتغاء وجه ربه فيه دقيقة وهي ان العاشق اذا ضربه معشوقه فربما كان نظر العاشق الى وجه
المعشوق والتذاذه بذلك النظر يصير سببا لالتذاذ العاشق بذلك الضرب وفرحه به وقوله ابتغاء وجه ربه محمول
على هذا المجاز يعني كما ان العاشق يرضى بذلك الضرب لالتذاذه بالنظر الى وجه معشوقه فكذلك العبد يصبر على البلاء
والمحنة ويرضى به لاستغراقه في نور معرفة الحق سبحانه وهذه دقيقة لطيفة. والقيد السابع قوله واقاموا الصلاة
واعلم ان الصلاة والزكاة وان كانتا داخلتين في الجملة الاولى الا انه تعالى افردهما بالذكر تنبيها على كونهما اشرف من
سائر العبادات وقد سبق في هذا الكتاب تفسير اقامة الصلاة ولا يمتنع دخول النوافل فيه ايضا. والقيد الثامن قوله
تعالى وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الحسن المراد الزكاة المفروضة
فان لم يتهم بترك اداء الزكاة فالاولى اداؤها سرا وان صار متهما بترك اداء الزكاة فالاولى اداؤها في العلانية وقيل
السر ما يؤديه بنفسه والعلانية ما يؤديه الى الامام وقال اخرون بل المراد الزكاة الواجبة والصدقة التي يؤتى بها على
صفة التطوع فقوله سرا يرجع الى التطوع وقوله علانية يرجع الى الزكاة الواجبة **المسألة الثانية**
قالت المعتزلة انه تعالى رغب في الانفاق من كل ما كان رزقا وذلك يدل على انه لا رزق الا الحلال اذ لو كان الحرام رزقا لكان
قد رغب تعالى في انفاق الحرام وانه لا يجوز. القيد التاسع قوله ويدرؤن بالحسنة السيئة وفيه وجوه الاول انهم اذا اتوا
بمعصية درؤها ودفعوها بالتوبة كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ بن جبل اذا عملت سيئة فاعمل بجنبها حسنة
تمحها والثاني المراد انهم لا يقابلون الشر بالشر بل يقابلون الشر بالخير كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وعن ابن عمر
ليس الواصل من وصل ثم وصل تلك مجازاة لكن من قطع ثم وصل وعطف على من لم يصله وليس الحليم من ظلم ثم حلم حتى اذا هيجه قوم
اهتاج لكن الحليم من قدر ثم عفا وعن الحسن هم الذين اذا حرموا اعطوا واذا ظلموا عفوا ويروى ان شقيق بن ابراهيم
البلخي دخل على عبد الله بن المبارك متنكرا فقال له من اين انت قال من بلخ فقال وهل تعرف شقيقا فقال نعم فقال وكيف
طريقة اصحابه فقال اذا منعوا صبروا وان اعطوا شكروا فقال عبد الله طريقة كلابنا هكذا فقال وكيف ينبغي الامر
فقال الكاملون هم الذين اذا منعوا شكروا وان اعطوا آثروا واعلم ان جملة هذه القيود التسعة هي القيود المذكورة في الشرط
اما القيود المذكورة في الجزاء فهي اربعة القيد الاول قوله اولئك لهم عقبى الدار اي عاقبة الدار وهي
الجنة لانها هي التي اراد الله ان تكون عاقبة الدار ومرجع اهلها قال الواحدي العقبى كالعاقبة ويجوز ان يكون مصدرا كالشورى
والقربى والرجعى وقد يجيء مثل هذا ايضا على فعلى كالنجوى والدعوى وعلى فعلى كالذكرى والضيزى ويجوز
ان يكون اسما وهو هنا مصدر مضاف الى الفاعل والمعنى اولئك لهم ان يعقب اعمالهم الدار التي هي الجنة القيد الثاني
قوله جنات عدن يدخلونها وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الزجاج جنات عدن بدل من عقبى
والكلام في جنات عدن ذكرناه مستقصى عند قوله ومساكن طيبة في جنات عدن وذكرنا هناك مذهب المفسرين
ومذهب اهل اللغة **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وابو عمرو يدخلونها بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله و

والبا

تقل

والباقون بفتح الياء وضم الخاء على اسناد الدخول اليهم. القيد الثالث قوله ومن صلح من آبائهم وازواجهم وذرياتهم
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن ابي عبلة صلح بضم اللام قال صاحب الكشاف والفتح افصح **المسألة**
الثانية قال الزجاج موضع من رفع لاجل العطف على الواو في قوله يدخلونها ويجوز ان يكون نصبا كما تقول قد دخلوا وزيدا
اي مع زيد **المسألة الثالثة** في قوله ومن صلح قولان الاول قال ابن عباس يريد من صدق بما صدقوا به
وان لم يعمل مثل اعمالهم قال الزجاج بين تعالى ان الانساب لا تنفع اذا لم يحصل معها اعمال صالحة بل الاباء والازواج والذريات
لا يدخلون الجنة الا بالاعمال الصالحة قال الواحدي والصحيح ما قال ابن عباس لان الله تعالى جعل من ثواب المطيع سروره
بحضور اهله معه في الجنة وذلك يدل على انهم يدخلونها كرامة للمطيع الاتي بالاعمال الصالحة ولو دخلوها بالاعمال الصالحة
لم يكن في ذلك كرامة للمطيع الاتي بالاعمال الصالحة ولا فائدة في الوعد به اذ كل من كان مصلحا في عمله فهو يدخل الجنة واعلم ان
هذه الحجة ضعيفة لان المقصود بشارة المطيع بكل ما يزيده سرورا وبهجة فاذا بشر الله المكلف بانه اذا دخل الجنة فانه يحضر
معه اباؤه واولاده فلا شك انه يعظم سرور المكلف بذلك ويقوى بهجته ويقال ان من اعظم موجبات سرورهم ان يجتمعوا
فيتذاكروا احوالهم في الدنيا ثم يشكروا الله تعالى على الخلاص منها والفوز بالجنة ولذلك قال تعالى في صفة اهل الجنة انهم يقولون
يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين **المسألة الرابعة** قوله وازواجهم ليس فيه ما يدل على
التمييز بين زوج وزوج ولعل الاولى من مات عنها او ماتت عنه وما روي عن سودة انه لما هم الرسول صلى الله عليه وسلم
بطلاقها قالت دعني يا رسول الله احشر في جملة نسائك كالدليل على ما ذكرناه. القيد الرابع قوله والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس لهم خيمة من درة
مجوفة طولها فرسخ وعرضها فرسخ لها الف باب مصاريعها من ذهب يدخل عليهم من كل باب ملك يقولون لهم سلام عليكم بما صبرتم
على امر الله وقال ابو بكر الاصم من كل باب من ابواب البر كباب الصلاة وباب الزكاة وباب الصبر ويقولون نعم ما اعقبكم الله بعد
الدار الاولى واعلم ان دخول الملائكة ان حملناه على الوجه الاول فهو مرتبة عظيمة وذلك لانه تعالى اخبر عن هؤلاء
المطيعين انهم يدخلون جنة الخلد ويجمع لهم اباؤهم وازواجهم وذرياتهم على احسن الوجوه ثم ان الملائكة مع جلالة مراتبهم
يدخلون عليهم لاجل التحية والاكرام عند الدخول عليهم يكرمونهم بالتحية والسلام ويبشرونهم بقولهم فنعم عقبى الدار ولا
شك ان هذا غاية ما ذكره المتكلمون من ان الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال والتعظيم وعن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه كان يأتي قبور الشهداء رأس كل حول فيقول السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والخلفاء الاربعة
هكذا كانوا يفعلون واما ان حملناه على الوجه الثاني نفسر الاية ان الملائكة طوائف منهم روحانيون ومنهم كروبيون فالعبد
اذا راض نفسه بانواع الرياضات كالصبر والشكر والمراقبة والمحاسبة ولكل مرتبة من هذه المراتب جوهر قدسي وروح علوي
مختص بتلك الصفة مزيد اختصاص فعند الموت اذا اشرقت تلك الجواهر القدسية تجلت فيها من كل روح من الارواح السماوية
ما يناسبها من الصفة المخصوصة فيفيض عليها من ملائكة الصبر كمالات مخصوصة نفسانية لا تظهر الا في مقام الصبر ومن
ملائكة الشكر كمالات روحانية لا تتجلى الا في مقام الشكر وهكذا القول في جميع المراتب **المسألة الثانية**
تمسك بعضهم بهذه الاية على ان الملك افضل من البشر فقال انه سبحانه ختم مراتب سعادات البشر بدخول الملائكة عليهم على
سبيل التحية والاكرام والتعظيم ولو كانوا اقل مرتبة من البشر لما كان دخولهم عليهم لاجل السلام والتحية موجبا علو درجاتهم وشرف
مراتبهم الا ترى ان من عاد من سفره الى بيته فاذا قيل في معرض كمال مرتبته انه زاره الامير والوزير والقاضي والمفتي فهذا
يدل على ان درجة ذلك المزور اقل وادنى من درجات الزائرين فكذا ههنا **المسألة الثالثة** قال الزجاج ههنا
محذوف وتقديره والملائكة يدخلون عليهم من كل باب ويقولون سلام عليكم فاضمر القول ههنا لان في الكلام دليلا عليه واما
الباء في قوله بما صبرتم ففيه وجهان الاول انه متعلق بالسلام والمعنى انه انما حصلت لكم هذه السلامة بواسطة صبركم
على الطاعات وترك المحرمات والثاني انه متعلق بمحذوف والتقدير ان هذه الكرامات التي ترونها وهذه الخيرات التي نلتموها
انما حصلت بواسطة ذلك الصبر. **قوله تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه**
اعلم انه لما ذكر صفات السعداء وذكر ما يترتب عليها من الاحوال الشريفة العالية اتبعها بذكر احوال الاشقياء وذكر ما يترتب
عليها من الاحوال المخزية المكروهة فاتبع الوعد بالوعيد والثواب بالعقاب ليكون البيان كاملا فقال الذين ينقضون عهد الله
من بعد ميثاقه وقد بينا ان عهد الله ما الزم عباده بواسطة الدلائل العقلية والسمعية لانها اوكد من كل عهد وكل يمين اذ الايمان انما تفيد
التوكيد بواسطة الدلائل الدالة على انها توجب الوفاء بمقتضاها والمراد من نقض هذه العهود ان لا ينظر المرء في الادلة اصلا
فحينئذ لا يمكنه العمل بموجبها او بان ينظر فيها ويعلم صحتها ثم يعاند ولا يعمل بعلمه او بان ينظر في الشبهة فيعتقد خلاف الحق
والمراد من قوله من بعد ميثاقه اي من بعد ان وثق الله تلك الادلة واحكمها لانه لا شيء اقوى مما دل الله على وجوبه في ان ينفع [illegible]

ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار

وكذا فان قيل اذا كان العهد لا يكون الا مع الميثاق فما فائدة اشتراطه تعالى بقوله من بعد ميثاقه قلنا لا يمتنع ان يكون المراد منه
من يمكن من معرفته ما كلف لمن لم يتمكن ولا يمتنع ان يكون المراد الادلة المؤكدة لانه تعالى قد يؤكد الدليل بدلائل اخرى سواء
كانت تلك المؤكدات دلائل عقلية او سمعية ثم قال ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فجعل من صفات هؤلاء القطع بالضد من ذلك
الوصل والمراد به قطع ما اوجب الله وصله ويدخل فيه وصل الرسول بالموالاة والمعاونة ووصل المومنين ووصل الارحام ووصل
سائر من له حق ثم قال ويفسدون في الارض وذلك الفساد هو بالدعاء الى غير دين الله وقد يكون بالظلم في النفوس والاموال وتخريب البلاد
ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الصفات قال اولئك لهم اللعنة واللعنة من الله تعالى الابعاد من خير الدنيا والاخرة الى ضدها من عذاب
ونقمة ولهم سوء الدار لان المراد جهنم وليس فيها الا ما يسوء الصائر اليها **قوله تعالى الله يبسط الرزق
لمن يشاء ويقدر** اعلم انه تعالى لما حكم على من نقض عهد الله في قبول التوحيد والنبوة بانهم ملعونون في الدنيا
ومعذبون في الاخرة فكانه قيل لو كانوا اعداء الله لما فتح الله عليهم ابواب النعم واللذات في الدنيا فاجاب الله عنه بهذه الاية
وهو انه تعالى يبسط الرزق على البعض ويضيقه على البعض ولا تعلق له بالكفر والايمان فقد يوجد الكافر موسعا عليه دون
المومن ويوجد المومن مضيقا عليه دون الكافر فالدنيا دار امتحان قال الواحدي معنى القدر في اللغة قطع الشيء على مساواة
غيره من غير زيادة ونقصان وقال المفسرون في معنى يقدر ههنا يضيق ويقتر ومثله قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه اي
ضيق ومعناه انه يعطيه بقدر كفايته لا يفضل عنه شيء واما قوله وفرحوا بالحيوة الدنيا فهو راجع الى من بسط الله له الرزق وبين تعالى
ان ذلك لا يوجب الفرح لان الحيوة العاجلة بالنسبة الى الاخرة كالحقير القليل بالنسبة الى ما لا نهاية له **قوله تعالى**
اعلم ان الكفار قالوا يا محمد ان كنت رسولا فأتنا بمعجزة قاهرة ظاهرة مثل معجزات موسى وعيسى عليهما السلام فاجاب الله عن هذا
السؤال بقوله قل ان الله يضل من يشاء ويهدي اليه من اناب وبيان كيفية هذا الجواب من وجوه احدها كانه تعالى يقول
ان الله تعالى انزل عليه ايات ظاهرة ومعجزات قاهرة ولكن الاضلال والهداية من الله تعالى فاضلكم عن تلك الايات القاهرة
الباهرة وهدى اقواما اخرين اليها حتى عرفوا بها صدق محمد عليه السلام في دعوى النبوة واذا كان كذلك فلا فائدة في تكثير الايات
والمعجزات وثانيها انه كلام يجري مجرى التعجب من قولهم وذلك لان الايات الباهرة المتكاثرة التي ظهرت على رسول الله كانت اكثر
من ان تصير مشتبهة على العاقل فلما طلبوا بعدها ايات اخرى كان موضعا للتعجب والانكار فكانه قيل لهم ما اعظم عنادكم
ان الله يضل من يشاء من كان على صفتكم من التصميم وشدة الشكيمة في الكفر فلا سبيل الى اهتدائكم وان انزلت كل اية
ويهدي من كان على خلاف صفتكم وثالثها انهم لما طلبوا سائر الايات والمعجزات فكانه قيل لهم لا فائدة في ظهور الايات
والمعجزات فان الاضلال والهداية من الله تعالى فلو حصلت الايات الكثيرة ولم تحصل الهداية لم يحصل الانتفاع بها فلا
تشتغلوا بطلب الايات ولكن تضرعوا الى الله في طلب الهدايات ورابعها قال ابو علي الجبائي المعنى ان الله يضل من
يشاء اي عن رحمته وثوابه عقوبة له على كفره فلستم ممن يجيبه الله تعالى الى ما سال لاستحقاقكم العقاب والاضلال
عن الثواب ويهدي اليه من اناب اي الى جنته من تاب وامن وهذا يبين ان الهدى هو الثواب من حيث علقه بمن اناب اي
تاب والهدى الذي يفعله بالمومن هو الثواب لانه يستحقه على ايمانه وذلك يدل على انه تعالى انما يضل عن الثواب
بالعقاب لا عن الدين بالكفر على ما ذهب اليه من خالفنا هذا كلام ابي علي وقوله اناب اي اقبل الى الحق وحقيقته دخل في نوبة
الخير **قوله تعالى الذين امنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب**
اعلم ان قوله الذين امنوا بدل من قوله من اناب قال ابن عباس يريد اذا سمعوا القران خشعت قلوبهم واطمانت
فان قيل اليس انه تعالى قال في سورة الانفال انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم والوجل ضد الاطمئنان فكيف وصفهم
ههنا بالاطمئنان والجواب من وجوه الاول انهم اذا ذكروا العقاب ولم يامنوا من ان يقدموا على المعاصي فههنا يحصل
الوجل واذا ذكروا وعده بالثواب والرحمة سكنت قلوبهم الى ذلك واحد الامرين لا ينافي الاخر لان الوجل هو بذكر العقاب والطمانينة
بذكر الثواب ويوجد الوجل في حال فكرهم في المعاصي ويوجد الطمانينة عند اشتغالهم بالطاعات الثاني ان المراد ان علمهم
بكون القران معجزا يوجب حصول الطمانينة لهم في كون محمد عليه السلام نبيا حقا من عند الله تعالى اما شكهم في انهم هل اتوا
بالطاعات على سبيل التمام والكمال يوجب حصول الوجل في قلوبهم والثالث انه حصلت في قلوبهم الطمانينة في ان الله
تعالى صادق في وعده ووعيده وان محمدا عليه السلام صادق في كل ما اخبر عنه الا انه حصل الوجل والخوف في قلوبهم انهم هل اتوا
بالطاعات الموجبة للثواب ام لا وهل احترزوا عن المعصية الموجبة للعقاب ام لا واعلم ان في قوله الا بذكر الله تطمئن
القلوب ابحاثا دقيقة غامضة وهي من وجوه الاول ان الموجودات على ثلاثة اقسام مؤثر لا يتاثر ومتاثر لا يؤثر
وموجود يؤثر في شيء ويتاثر عن شيء فالمؤثر الذي لا يتاثر هو الله سبحانه والمتاثر الذي لا يؤثر هو الجسم فانه ذات قابلة
للصفات المختلفة والاثار المتنافية وليس له خاصية الا القبول فقط واما الموجود الذي يؤثر تارة ويتاثر اخرى

فهو الموجودات الروحانية وذلك لانها اذا توجهت الى الحضرة الالهية صارت قابلة للاثار الفائضة عن مشية الله تعالى وقدرته
وتكوينه وايجاده واذا توجهت الى عالم الاجسام اشتاقت الى التصرف فيها لان عالم الارواح مدبر لعالم الاجسام اذا عرفت هذا
فالقلب كلما توجه الى مطالعة عالم الاجسام حصل فيه الاضطراب والقلق والميل الشديد الى الاستيلاء عليها والتصرف فيها اما اذا توجه
القلب الى مطالعة الحضرة الالهية وحصل فيه الانوار الصمدية والاضواء الالهية فهناك يبقى القلب ساكنا ساكتا فلهذا
السبب قال الا بذكر الله تطمئن القلوب الثاني ان القلب كلما وصل الى شيء فانه يطلب الانتقال منه الى حالة اخرى اشرف منها
لانه لا سعادة في عالم الجسم الا وفوقها مرتبة اخرى في اللذة والغبطة اما اذا انتهى القلب والعقل الى الاستسعاد بالمعارف
الالهية والاضواء الصمدية بقي هناك واستقر ولم يقدر على الانتقال منه البتة لانه ليس هناك درجة في السعادة اعلى منه
واكمل فلهذا المعنى قال الا بذكر الله تطمئن القلوب الوجه الثالث في تفسير هذه الكلمة ان الاكسير اذا وقعت منه ذرة
على الجسم النحاسي انقلب ذهبا باقيا على كر الدهور صابرا على الذوبان الحاصل بالنار فاكسير نور جلال الله اذا وقع في القلب
اولى ان يقلبه جوهرا صافيا نورانيا لا يقبل التغير والتبدل فلهذا قال الا بذكر الله تطمئن القلوب ثم قال تعالى الذين
امنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن ماب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير كلمة طوبى ثلاثة اقوال
الاول انه اسم شجرة في الجنة روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طوبى شجرة غرسها الله بيده تنبت الحلي والحلل
وان اغصانها لترى من وراء سور الجنة وحكى الاصم ان اصل هذه الشجرة في دار النبي صلى الله عليه وسلم وفي دار كل مومن منها
غصن والقول الثاني وهو قول اهل اللغة ان طوبى مصدر من طاب كبشرى وزلفى ومعنى طوبى لك اصبت طيبا
ثم اختلفوا على وجوه فقيل فرح وقرة عين لهم عن ابن عباس وقيل نعم ما لهم عن عكرمة وقيل غبطة لهم عن الضحاك وقيل حسنى
لهم عن قتادة وقيل خير وكرامة لهم عن الاصم وقيل العيش الطيب لهم عن الزجاج واعلم ان المعاني متقاربة والتفاوت
يقرب من ان يكون في اللفظ والحاصل انه مبالغة في نيل الطيبات ويدخل فيه جميع اللذات وتفسيره ان اطيب الاشياء في
كل الامور حاصل لهم والقول الثالث ان هذه اللفظة ليست عربية ثم اختلفوا فقال بعضهم طوبى الجنة بالحبشية وقيل
اسم الجنة بالهندية وقيل هو البستان بالهندية وهذا القول ضعيف لانه ليس في القران الا العربي لا سيما واشتقاق
هذا اللفظ من اللغة العربية ظاهر **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف الذين امنوا مبتدا
وطوبى لهم خبره ومعنى طوبى لك اي اصبت طيبا ومحلها النصب او الرفع كقولك طيبا لك وطيب لك وسلاما لك وسلام
لك والقراءة في قوله وحسن ماب بالرفع والنصب يدلك على محلها وقرا مكوزة الاعرابي طيبى لهم والله اعلم
واما قوله وحسن ماب فالمراد حسن المرجع والمقر وكل ذلك وعد من الله تعالى باعظم النعيم ترغيبا في طاعته وتحذيرا عن معصيته
**قوله تعالى كذلك ارسلناك في امة قد خلت من قبلها امم لتتلو عليهم
الذي اوحينا اليك** اعلم ان الكاف في كذلك للتشبيه فقيل وجه التشبيه كما ارسلنا الانبياء قبلك في امة قد خلت
من قبلها امم وهو قول ابن عباس والحسن وقيل كما ارسلنا الى امم واعطيناهم كتبا تتلى عليهم كذلك اعطيناك هذا الكتاب
وانت تتلوه عليهم فلماذا اقترحوا غيره وقال صاحب الكشاف كذلك ارسلناك اي مثل ذلك الارسال ارسلناك يعني
ارسلناك ارسالا له شان وفضل على سائر الارسالات ثم فسر كيف ارسله فقال في امة قد خلت من قبلها امم اي ارسلناك
في امة قد تقدمتها امم كثيرة فهي اخر الامم وانت خاتم الانبياء اما قوله لتتلو عليهم الذي اوحينا اليك فالمراد لتقرا عليهم
الكتاب العظيم الذي اوحينا اليك وهم يكفرون بالرحمن اي وحال هؤلاء انهم يكفرون بالرحمن البليغ الرحمة الذي وسعت
رحمته كل شيء وما بهم من نعمة فمنه فكفروا بنعمته في ارسال مثلك اليهم وانزال هذا القران المعجز عليهم قل هو ربي الواحد المتعالي
عن الشركاء لا اله الا هو عليه توكلت في نصرتي عليكم واليه متاب فيثيبني على مصابرتكم ومجاهدتكم قيل نزل قوله وهم يكفرون
بالرحمن في عبد الله بن امية المخزومي كان يقول اما الله فنعرفه واما الرحمن فلا نعرفه الا صاحب اليمامة يعنون مسيلمة الكذاب
فقال تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وكقوله واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن وقيل
انه عليه السلام حين صالح قريشا عام الحديبية كتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فقال المشركون لئن كنت رسول الله ثم قاتلناك
فقد ظلمناك ولكن اكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله فكتب كذلك ولما كتب الكاتب بسم الله الرحمن الرحيم قالوا اما الرحمن
فلا نعرفه وكانوا يكتبون باسمك اللهم فقال عليه السلام اكتبوا كما تريدون واعلم ان قوله وهم يكفرون بالرحمن اذا حملناه على هاتين
الروايتين كان معناه انهم كفروا باطلاق هذا الاسم على الله تعالى لا انهم كفروا بالله تعالى وقال اخرون بل كفروا بالله اما جحدا له
واما لاثباتهم الشركاء معه قال القاضي وهذا القول اليق بالظاهر لان قوله وهم يكفرون يقتضي انهم كفروا بالله وهو المفهوم
من الرحمن وليس المفهوم منه الاسم كما لو قال قائل كفروا بالنبي وكذبوا به لكان المفهوم دون اسمه **قوله تعالى**
ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل لله الامر جميعا

اعلم انه روي ان اهل مكة قعدوا في فناء الكعبة فاتاهم الرسول وعرض الاسلام عليهم فقال له عبد الله بن امية المخزومي سير
لنا جبال مكة حتى ينفسح المكان علينا واجعل لنا فيها انهارا نزرع فيها او احي لنا بعض امواتنا لنسألهم احق ما تقول ام باطل
فقد كان عيسى يحيي الموتى او سخر لنا الريح حتى نركبها ونتجر الى البلاد فقد كانت الريح مسخرة لسليمان فلست باهون على ربك من سليمان
فنزل قوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال من اماكنها او قطعت به الارض اي شققت فجعلت انهارا وعيونا او كلم به الموتى لكان
هو هذا القران الذي انزلناه عليك وحذف جواب لو لكونه معلوما وقال الزجاج المحذوف هو انه لو ان قرانا
سيرت به الجبال وكذا لما امنوا به كقوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة ثم قال تعالى بل لله الامر جميعا يعني ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل وليس لاحد ان يتحكم عليه في افعاله واحكامه ثم قال تعالى افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في قوله افلم ييأس قولان احدهما افلم يعلم وعلى هذا التقدير ففيه وجهان
الاول ييأس يعلم في لغة النخع وهذا قول اكثر المفسرين مثل مجاهد والحسن وقتادة واحتجوا عليه بقول الشاعر

الم ييأس الاقوام اني انا ابنه … وان كنت عن ارض العشيرة نائيا

وانشد ابو عبيدة

اقول لهم بالشعب اذ ييسرونني … الم ييأسوا اني ابن فارس زهدم

اي الم يعلموا وقال الكسائي ما وجدت العرب تقول يئست بمعنى علمت البتة والوجه الثاني ما روي ان عليا وابن عباس
رضي الله عنهم كانا يقرآن افلم يتبين الذين امنوا فقيل لابن عباس افلم ييأس فقال اظن الكاتب كتبها وهو ناعس يريد انه كان في
الخط يتبين فزاد الكاتب سنة واحدة فصار ييئس فقرئ ييئس وهذا القول بعيد جدا لانه يقتضي كون القران محلا للتحريف
والتصحيف وذلك يخرجه عن كونه حجة قال صاحب الكشاف هذا والله فرية بلا مرية والقول الثاني قال
الزجاج المعنى افلم ييأس الذين امنوا من ايمان هؤلاء لان الله تعالى لو شاء لهدى الناس جميعا وتقريره ان العلم بان الشيء لا يكون
يوجب اليأس من كونه والملازمة توجب حسن المجاز فلهذا السبب حسن اطلاق لفظ اليأس لارادة العلم **المسئلة
الثانية** احتج اصحابنا بقوله ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره والمعنى انه تعالى
ما شاء هداية جميع الناس والمعتزلة تارة يحملون هذه المشيئة على مشيئة الالجاء وتارة يحملون الهداية على الهداية الى طريق الجنة
ومنهم من يجري الكلام على الظاهر ويقول انه تعالى ما شاء هداية جميع الناس لانه ما شاء هداية الاطفال والمجانين
فلا يكون شائيا لهداية جميع الناس والكلام في هذه المسئلة قد سبق مرارا ثم قال تعالى ولا يزال الذين كفروا تصيبهم
بما صنعوا قارعة وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله الذين كفروا فيه قولان قيل اراد به جميع الكفار لان الوقايع
الشديدة التي وقعت لبعض الكفار من القتل والسبي اوجبت حصول الغم في قلب الكل وقيل اراد بعض الكفار وهم جماعة
معينون والالف واللام في لفظ الكفار للمعهود السابق وهو ذلك الجمع المعينون **المسئلة الثانية** في الاية وجهان
الاول ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة من كفرهم وسوء اعمالهم قارعة داهية تقرعهم بما يحل الله بهم في كل وقت
من صنوف البلايا والمصايب في نفوسهم واولادهم واموالهم او تحل القارعة قريبا منهم فيفزعون ويضطربون ويتطاير اليهم
شرارها ويتعدى اليهم شرورها حتى ياتي وعد الله وهو موتهم او القيامة والقول الثاني ولا يزال كفار مكة تصيبهم
بما صنعوا برسول الله صلى الله عليه وسلم من العداوة والتكذيب قارعة لان رسول الله كان لا يزال يبعث السرايا فتغير
حول مكة وتختطف منهم وتصيب من مواشيهم او تحل انت يا محمد قريبا من دارهم بجيشك كما حل بالحديبية حتى ياتي وعد الله وهو فتح
مكة وكان قد وعده ذلك ثم قال ان الله لا يخلف الميعاد والغرض منه تقوية قلب الرسول وازالة الحزن عنه قال القاضي
وهذا يدل على بطلان قول من يجوز الخلف على الله تعالى في ميعاده وهذه الاية وان كانت واردة في حق الكفار الا ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فعمومه يتناول كل وعيد ورد في حق الفساق وجوابنا ان الخلف غير وتخصيص العموم غير ونحن لا
نقول بالخلف وانما نخصص عمومات الوعيد بالايات الدالة على العفو **قوله تعالى**

ولقد استهزئ برسل من قبلك فامليت للذين كفروا ثم اخذتهم فكيف كان عقاب

اعلم ان القوم انما طلبوا سائر المعجزات من الرسول عليه السلام على سبيل الاستهزاء والسخرية وكان ذلك يشق عليه وساءه
من تلك الكلمات فالله تعالى انزل هذه الاية تسلية له وتصبيرا له على سفاهة قومه فقال ان اقوام سائر الانبياء استهزؤا بهم
كما ان قومك يستهزؤن بك فامليت للذين كفروا اي اطلت المدة بتاخير العقوبة ثم اخذتهم فكيف كان عقابي لهم فاعلم اني
ساانتقم من هؤلاء كما انتقمت من اولئك المتقدمين والاملاء الامهال وان يترك ملاوة من الزمان في خفض وامن كالبهيمة
تملى لها في المرعى وهذا وعيد لهم وجواب عن اقتراحهم الايات على رسول الله على سبيل الاستهزاء ثم انه تعالى اورد على
المشركين ما يجري مجرى الحجاج وما يكون توبيخا لهم وتعجيبا من عقولهم فقال افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت والمعنى
انه تعالى قادر على كل الممكنات عالم بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات واذا كان كذلك كان عالما بجميع احوال النفوس وكان قادرا

على تحصيل مطالبها من تحصيل المنافع ودفع المضار ومن ايصال الثواب اليها على قدر الطاعات وايصال العقاب
اليها على كل المعاصي وهذا هو المراد بقوله قائم على كل نفس بما كسبت وبيان ان الحق سبحانه ونظيره قوله تعالى
قائما بالقسط واعلم انه لا بد لهذا الكلام من جواب واختلفوا فيه على وجوه الاول التقدير افمن هو قائم
على كل نفس بما كسبت كمن ليس بهذه الصفة وهي الاصنام التي لا تنفع ولا تضر وهذا الجواب مضمر في قوله وجعلوا
لله شركاء والتقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت كشركائهم التي لا تضر ولا تنفع ونظيره قوله تعالى
افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وما جاء جوابه لاجل انه في قوله فويل للقاسية قلوبهم
فكذا ههنا قال صاحب الكشاف يجوز ان يقدر ما يقع خبرا للمبتدأ ويعطف عليه قوله وجعلوا والتقدير
افمن هو بهذه الصفة لم يوحدوه وجعلوا له شركاء والوجه الثاني وهو الذي ذكره السيد صاحب حل العقد
فقال يجعل الواو في قوله وجعلوا واو الحال ونضمر للمبتدأ خبرا يكون المبتدأ معه جملة مقررة لما
ما يقارنها من الحال والتقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت موجود والحال انهم جعلوا له شركاء ثم اقيم الظاهر
وهو قوله لله مقام المضمر تقريرا للالهية وتصريحا بها وهذا كما تقول اجواد يعطي الناس ويغنيهم
موجود ويحرم مثلي واعلم انه تعالى لما قرر هذه الحجة زاد في الحجاج فقال قل سموهم وانما يقال ذلك
في الامر المستحقر الذي يبلغ في الحقارة الى ان لا يذكر ولا يوضع له اسم فعند ذلك يقال سمه ان شئت يعني
انه اخس من ان يسمى ويذكر ولكنك ان شئت ان تضع له اسما فافعل فكانه تعالى قال سموهم بالالهة على سبيل
التهديد والمعنى سواء سميتموهم بهذا الاسم او لم تسموهم بها فانها في الحقارة بحيث لا تستحق ان يلتفت العاقل اليها
ثم زاد في الحجاج فقال ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض والمراد اتعتذرون على ان تخبروه وتعلموه بامر تعلمونه وهو
لا يعلمه وانما خص الارض بنفي الشريك عنها وان لم يكن له شريك البتة لانهم ادعوا له شركاء في الارض لا في غيرها
ام بظاهر من القول يعني يموهون بظاهر قول لا حقيقة له وهو كقوله تعالى ذلك قولهم بافواههم ثم انه تعالى بين
بعد هذا الحجاج سوء طريقتهم فقال على وجه التحقير لما هم عليه بل زين للذين كفروا مكرهم قال الواحدي معنى بل
ههنا كانه يقول دع ذكر ما كنا فيه لانه زين لهم مكرهم وذلك لانه تعالى لما ذكر الدلائل على فساد قولهم فكانه يقول
دع ذكر الدليل فانه لا فائدة فيه لانه زين لهم كفرهم ومكرهم فلا ينتفعون بذكر هذه الدلائل قال القاضي
لا شبهة في انه تعالى انما ذكر ذلك لاجل ان يذمهم به واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك المزين هو الله بل لا بد وان
يكون اما شياطين الجن او شياطين الانس واعلم ان هذا التاويل ضعيف لوجوه الاول انه ان كان المزين
هو احد شياطين الجن او الانس فالمزين في قلب ذلك الشيطان ان كان شيطانا اخر لزم التسلسل وان كان هو الله
فقد زال السؤال والثاني ان افعال القلوب لا يقدر عليها الا الله تعالى والثالث انا قد دللنا على ان مرجح
الداعي لا يحصل الا من الله تعالى وعند حصوله يجب الفعل اما قوله وصدوا عن السبيل فاعلم انه قرا عاصم وحمزة
والكسائي وصدوا بضم الصاد وفي حم المؤمن وصد عن السبيل على ما لم يسم فاعله بمعنى ان الكفار صدهم غيرهم
وعند اهل السنة ان الله صدهم وللمعتزلة فيه وجهان قيل الشيطان وقيل الشهوة وقيل بعضهم لبعض كما يقال فلان
معجب وان لم يكن ثم غيره وهو قول ابي مسلم والباقون بفتح الصاد وصدوا في السورتين يعني الكفار صدوا
عن سبيل الله اي اعرضوا وقيل صرفوا غيرهم وهو لازم ومتعدي وحجة القراءة الاولى مشاكلتها لما قبلها
من بناء الفعل للمفعول وحجة القراءة الثانية قوله للذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم قال ومن يضلل الله فما له
من هاد واعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الاية من وجوه اولها قوله بل زين للذين كفروا مكرهم وقد بينا بالدليل ان
ذلك المزين هو الله وثانيها قوله وصدوا عن السبيل بضم الصاد وقد بينا ان ذلك الصاد هو الله تعالى وثالثها
قوله وصدوا عن السبيل ومن يضلل الله فما له من هاد وهو صريح في المقصود وتصريح بان ذلك المزين الصاد ليس الا الله
تعالى ورابعها قوله لهم عذاب في الحيوة الدنيا ولعذاب الاخرة اشق اخبر عنهم انهم سيقعون في عذاب الاخرة
واخبار الله تعالى يمتنع التغير واذا امتنع وقوع التغير في هذا الخبر امتنع صدور الايمان منه وكل هذه الوجوه
قد لخصناها في هذا الكتاب مرارا قال القاضي ومن يضلل الله اي عن ثواب الجنة بكفره فما له من هاد مبينا بذلك
ان الثواب لا ينال الا بالطاعة خاصة فمن زاغ عنها لم يجد اليها سبيلا وقيل المراد بذلك من حكم بانه ضال وسماه
ضالا وقيل المراد من يضلله الله عن الايمان بان يجده كذلك ثم قال والوجه الاول اقوى واعلم ان الوجه الاول
ضعيف جدا لان الكلام انما وقع في شرح ايمانهم وكفرهم في الدنيا ولم يجر ذكر ذهابهم الى الجنة البتة فصرف الكلام
عن المذكور الى غير المذكور بعيد وايضا فهب انا نحمل على ان الامر كما ذكره الا انه تعالى لما اخبر انهم لا يدخلون

الجنة فقد حصل المقصود لان خلاف معلوم الله ومخبره محال ممتنع الوقوع واعلم انه تعالى لما اخبر عنهم بتلك الامور
المذكورة بين انه جمع لهم بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة الذي هو اشق وانه لا دافع لهم عنه لا في الدنيا ولا في الاخرة
اما عذاب الدنيا فبالقتل والقتال وبالسبي والذم والاهانة وهل يدخل المصائب والامراض في ذلك ام لا اختلفوا
فيه قال بعضهم انها لا تكون عقابا بالم يحدث ذلك فالمراد على هذا القول من هذه الاية القتل والسبي واغتنام
الاموال واللعن وانما قال ولعذاب الاخرة اشق لانه اذيد ان شئت بسبب القوة والشدة وان شئت بسبب كثرة الانواع
وان شئت بسبب انه لا يخالط بها شيء من موجبات الراحة وان شئت بسبب الدوام وعدم الانقطاع ثم بين بقوله
وما لهم من الله من واق ان احدا لا يقيهم ما ينزل بهم من عذاب الله قال الواحدي اكثر القراء وقفوا على القاف من غير
اثبات ياء في قوله ومن يضلل الله فما له من هاد وكذلك في قوله وال وقوله واق وهو الوجه لانك تقول في الوصل
هذا هاد ووال وواق فتحذف الياء لسكونها والتقائها مع التنوين فاذا وقفت انحذف التنوين في الوقف
في الرفع والجر والياء كانت انحذفت في الوصل فتصادف الوقف الحركة التي هي كسرة في عين فاعل فتحذفها كما تحذف
سائر الحركات التي تقف عليها فيصير هاد ووال وواق وكان ابن كثير يقف بالياء في هادي ووالي وواقي ووجهه
ما حكى سيبويه ان بعض من يوثق به من العرب يقول هذا داعي فيقفون بالياء قوله تعالى

مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار فيه مسائل المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما ذكر عذاب الكفار في الدنيا وفي الاخرة اتبعه بذكر ثواب المتقين وفي قوله مثل الجنة اقوال
الاول قال سيبويه مثل الجنة مبتداء وخبره محذوف والتقدير فيما قصصنا عليكم مثل الجنة والثاني قال
الزجاج مثل الجنة جنة من صفتها كذا وكذا والثالث مثل الجنة مبتداء وخبره تجري من تحتها الانهار كما تقول
صفة زيد اسمر والرابع الخبر هو قوله اكلها دائم لانه الخارج عن العادة كانه قال مثل الجنة التي وعد المتقون
تجري من تحتها الانهار كما تعلمون من حال جنتكم ثم ان اكلها دائم المسئلة الثانية اعلم انه تعالى
وصف الجنة بصفات ثلثة اولها تجري من تحتها الانهار وثانيها ان اكلها دائم ومعناه ان جنات الدنيا لا يدوم ورد
وثمرها ومنافعها اما جنات الاخرة فثمارها دائمة غير منقطعة وثالثها ان ظلها دائم ايضا والمراد انه ليس
هناك حر ولا برد ولا شمس ولا ظلمة ونظيره قوله لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا ثم انه تعالى لما وصف الجنة بهذه
الصفات الثلثة بين ان ذلك عقبى الذين اتقوا يعني عاقبة اهل التقوى هي الجنة وعاقبة الكافرين النار وحاصل
الكلام من هذه الاية ان ثواب المتقين منافع خالصة عن الشوائب موصوفة بصفة الدوام واعلم ان قوله اكلها
دائم فيه مسائل ثلاثة المسئلة الاولى انه يدل على ان الجنة لا تفنى كما يحكى عن جهم واتباعه
المسئلة الثانية انه يدل على ان حركات اهل الجنة لا تنتهي الى سكون دائم كما يقوله ابو الهذيل
المسئلة الثالثة قال القاضي هذه الاية تدل على ان الجنة لم تخلق بعد لانها لو كانت مخلوقة لوجب ان تفنى
وتنقطع اكلها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن لا ينقطع اكلها لقوله تعالى اكلها دائم فوجب ان لا تكون الجنة
مخلوقة ثم قال ولا ينكر ان يحصل الان في السموات جنات كثيرة يتمتع بها الملائكة ومن يعاد حيا من الانبياء والشهداء وغيرهم
على ما روي في ذلك الا ان الذي نذهب اليه ان جنة الخلد خاصة انما تخلق بعد الاعادة والجواب ان دليلهم مركب من
آيتين احديهما قوله كل شيء هالك الا وجهه والاخرى قوله اكلها دائم فاذا ادخلنا التخصيص في احد هذين العمومين سقط
دليلهم فنحن نخصص احد هذين العمومين بالدلائل الدالة على ان الجنة مخلوقة وهو قوله وجنة عرضها كعرض السماء والارض
اعدت للمتقين قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك

اعلم ان المراد بالكتاب قولان الاول انه القرآن والمراد ان اهل القرآن يفرحون بما انزل على محمد من انواع التوحيد
والعدل والنبوة والبعث والاحكام والقصص ومن الاحزاب الجماعات من اليهود والنصارى وسائر الكفار من ينكر
بعضه وهو قول الحسن وقتادة فان قيل الاحزاب ينكرون كل القرآن قلنا الجواب لا ينكرون كل ما في القرآن لانه ورد فيه
اثبات الله تعالى واثبات علمه وقدرته وحكمته واقاصيص الانبياء والاحزاب ما كانوا ينكرون كل هذه الاشياء
والقول الثاني ان المراد بالكتاب التورية والانجيل وعلى هذا القول ففي الاية قولان الاول قال ابن عباس
الذين اتيناهم الكتاب هم الذين امنوا بالرسول من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب واصحابهما ومن اسلم من النصارى
وهم ثمانون رجلا اربعون بنجران وثلثون بارض الحبشة وفرحوا بالقرآن لانهم امنوا به وصدقوه والاحزاب
بقية اهل الكتاب وسائر المشركين قال القاضي وهذا الوجه اولى من الاول لانه لا شبهة في ان من اوتي القرآن فانهم
يفرحون بالقرآن اما اذا حملناه على هذا الوجه ظهرت الفائدة ويمكن ان يقال لا يبعد ان يقال ان الذين اوتوا القرآن

يراد

يزداد فرحهم به لما رأوا فيه من العلوم الكثيرة والفوائد العظيمة فلهذا السبب حكى الله فرحهم به والثاني الذين اتيناهم
الكتاب اليهود اعطوا التورية والنصارى اعطوا الانجيل يفرحون بما انزل في القرآن لانه مصدق لما معهم ومن
الاحزاب من سائر الكفار من ينكر بعضه وهو قول مجاهد قال القاضي وهذا لا يصح لقوله يفرحون بما انزل اليك
فهم جميع ما انزل اليه ومعلوم انهم لا يفرحون بكل ما انزل اليه ويمكن ان يجاب فيقال ان قوله بما انزل اليك لا يفيد
العموم بدليل جواز ادخال لفظتي الكل والبعض عليه ولو كانت كلمة ما للعموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا
وادخال لفظ البعض عليه نقضا ثم انه تعالى لما بين هذا جمع كل ما يحتاج المرء اليه في معرفة المبدأ والمعاد وبينه في
الفاظ قليلة فقال قل انما امرت ان اعبد الله ولا اشرك به اليه ادعو واليه مآب وهذا الكلام جامع لكل
ما ورد التكليف به وفيه فوائد اولها ان كلمة انما للحصر ومعناه اني ما امرت الا بعبادة الله وذلك يدل على انه
لا تكليف ولا امر ولا نهي الا بذلك وثانيها ان العبادة غاية التعظيم وذلك يدل على ان المرء مكلف بذلك و
وثالثها ان عبادة الله لا يمكن الا بعد تحصيل معرفته ولا سبيل الى معرفته الا بالدليل فهذا يدل على ان المرء مكلف
بالنظر والاستدلال في معرفة ذات الصانع وصفاته وما يجب ويجوز ويستحيل عليه ورابعها ان عبادة الله
واجبة وهو يبطل قول نفاة التكليف ويبطل القول بالجبر المحض وخامسها قوله ولا اشرك به وهذا يدل
على نفي الشركاء والانداد والاضداد بالكلية ويدخل فيه ابطال قول كل من اثبت معبودا سوى الله تعالى سواء
كان ذلك المعبود هو الشمس والقمر والكواكب او الاصنام او الاوثان او الارواح العلوية او يزدان واهرمن
على ما يقوله المجوس او النور والظلمة على ما يقوله الثنوية وسادسها قوله اليه ادعو والمراد منه انه كما وجب عليه
الاتيان بهذه العبادة فكذلك يجب عليه الدعوة الى عبودية الله تعالى وهو اشارة الى نبوته وسابعها
قوله واليه مآب وهو اشارة الى الحشر والنشر والبعث والقيامة فاذا تأمل الانسان في هذه الالفاظ القليلة
ووقف عليها عرف انها محتوية على جميع المطالب المعتبرة في الدين قوله تعالى

وكذلك انزلناه حكما عربيا الاية فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى شبه

انزاله حكما عربيا بما انزل الى من تقدم من الانبياء اي كما انزلنا الكتاب على الانبياء بلسانهم كذلك انزلنا اليك
القرآن والكناية في قوله انزلناه يعود الى ما في قوله يفرحون بما انزل اليك يعني القرآن المسئلة
الثانية قوله انزلناه حكما عربيا فيه وجوه الاول حكمة عربية مترجمة بلسان العرب الثاني ان
القرآن مشتمل على جميع اقسام التكاليف فالحكم لا يمكن الا بالقرآن فلما كان القرآن سببا للحكم جعل نفس الحكم على سبيل
المبالغة الثالث انه تعالى حكم على جميع المكلفين بقبول القرآن والعمل به فلما حكم على الخلق بوجوب قبوله جعله
حكما واعلم ان قوله حكما عربيا نصب على الحال والمعنى انزلناه حال كونه حكما عربيا المسئلة الثالثة
قالت المعتزلة الاية دالة على حدوث القرآن من وجوه الاول انه تعالى وصفه بكونه منزلا وذلك لا يليق الا بالمحدث
الثاني انه وصفه بكونه عربيا والعربي هو الذي حصل بوضع العرب واصطلاحهم وما كان كذلك كان محدثا الثالث
ان الاية دالة على انه انما كان حكما عربيا لان الله تعالى جعله كذلك ووصفه بهذه الصفة وكل ما كان كذلك فهو محدث
والجواب ان كل هذه الوجوه دالة على ان المركب من الحروف والاصوات محدثة ولا نزاع فيه المسئلة
الرابعة روي ان المشركين كانوا يدعونه الى ملة ابائه فتوعده الله على متابعتهم في تلك المذاهب مثل ان يصلي
الى قبلتهم بعد ما حوله الله عنها قال ابن عباس الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد امته وقيل بل الغرض منه
بعث الرسول صلى الله عليه وسلم على القيام بحق الرسالة وتحذيره من خلافها ويتضمن ذلك ايضا تحذير جميع المكلفين
لان من هو ارفع منزلة اذا حذر هذا التحذير فهم بذلك احق واولى قوله تعالى ولقد ارسلنا رسلا

من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية اعلم ان القوم كانوا يقولون ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في
الاسواق وهذه الشبهة ما ذكرها الله تعالى ههنا ~~ولكنه ذكرها هاهنا~~ من الشبهات فالشبهة الاولى قوله ما لهذا الرسول
يأكل الطعام الاية وكانوا يقولون لو كان رسولا من عند الله لما اشتغل بالازواج والنساء والشبهة الثانية قولهم ان الرسول
الذي يرسله الله الى الخلق لا بد وان يكون من جنس الملائكة كما حكى الله تعالى عنهم في قوله لوما تأتينا بالملائكة وقوله لولا
انزل عليه ملك فاجاب الله تعالى عنه هاهنا بقوله ولقد ارسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية يعني ان الانبياء
الذين كانوا قبلك كانوا من جنس البشر لا من جنس الملائكة فاذا جاز ذلك في حقهم فلم لا يجوز مثله ايضا في حقه الشبهة الثالثة
عابوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكثرة الزوجات وقالوا لو كان رسولا من عند الله لما كان مشتغلا بامر النسوان بل كان معرضا عنهن
مشتغلا بالنسك والزهد فاجاب الله تعالى بقوله ولقد ارسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية وبالجملة

فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن الشبهة المتقدمة ويصلح ايضا ان يكون جوابا عن هذه الشبهة كان لسليمان عليه السلام
ثلثمائة امراة مهيرة وسبعمائة سرية ولداود مائة امراة **والشبهة الرابعة** قالوا لو كان رسولا من عند الله لكان اي
شيء طلبنا منه من المعجزات اتى به ولم يتوقف ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه ليس برسول فاجاب الله تعالى عنه وما كان
لرسول ان يأتي باية الا باذن الله وتقريره ان المعجزة الواحدة كافية في ازالة العذر والعلة وفي اظهار الحجة والبينة فاما
الزائد عليها فهو مفوض الى مشية الله تعالى ان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها ولا اعتراض لاحد عليه في ذلك **الشبهة
الخامسة** انه عليه السلم كان يخوفهم بنزول العذاب وظهور النصرة له ولقومه ثم ان ذلك الموعود كان يتأخر فلما لم يشاهدوا
تلك الامور احتجوا بها في الطعن في نبوته وقالوا لو كان نبيا صادقا لما ظهر كذبه فاجاب الله تعالى عنه بقوله لكل اجل كتاب
يعني نزول العذاب على الكفار وظهور الفتح والنصرة للاولياء قضى الله تعالى بحصولها في اوقات معينة مخصوصة ولكل حادث
وقت معين ولكل اجل كتاب فقبل حضور ذلك الوقت لا يحدث ذلك الحادث فتأخر تلك المواعيد لا يدل على كونه كاذبا **الشبهة
السادسة** قالوا لو كان صادقا في دعوى الرسالة لما نسخ الاحكام التي نص الله على ثبوتها في الشرائع الحقة نحو التورية والانجيل
لكنه نسخها وحرفها نحو تحريف القبلة ونسخ اكثر احكام التورية والانجيل فوجب ان لا يكون نبيا حقا فاجاب الله تعالى عنه
بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ويمكن ايضا ان يكون قوله لكل اجل كتاب كالمقدمة لتقرير هذا الجواب
وذلك انا نشاهد انه تعالى يخلق حيوانا عجيب الخلقة بديع الفطرة من قطرة من النطفة ثم يبقيه مدة مخصوصة ثم يميته ويفرق اجزاءه
وابعاضه فلما لم يمتنع ان يحيي اولا ثم يميت ثانيا فكيف يمتنع ان يشرع الحكم في بعض الاوقات ثم ينسخه في سائر الاوقات
فكان المراد من قوله لكل اجل كتاب ما ذكرناه ثم انه تعالى لما قرر تلك المقدمة قال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
والمعنى انه يوجد تارة ويعدم اخرى ويحيي تارة ويميت اخرى ويغني تارة ويفقر اخرى وكذلك لا يبعد ان يشرع الحكم تارة ثم ينسخه
اخرى بحسب ما اقتضته المشية الالهية عند اهل السنة او بحسب ما اقتضته رعاية المصالح عند المعتزلة فهذا تمام التحقيق في هذه
الاية ثم ههنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله تعالى لكل اجل كتاب فيه اقوال الاول ان لكل شيء وقتا
مقدرا فالايات التي سألوها لها وقت معين حكم الله به وكتبه في اللوح المحفوظ فلا يتغير عن ذلك الحكم بسبب تحكماتهم الفاسدة ولو ان الله
اعطاهم ما التمسوا لكان فيه اعظم الفساد الثاني ان لكل حادث وقتا معينا قضى الله حصوله فيه كالحيوة والموت والغنى والفقر والسعادة
والشقاوة ولا يتغير البتة عن ذلك الوقت والثالث ان هذا من المقلوب والمعنى ان لكل كتاب منزل من السماء اجلا ينزل فيه اي لكل
كتاب وقت يعمل به فوقت العمل بالتورية والانجيل قد انقضى ووقت العمل بالقران قد اتى وحضر والرابع لكل اجل معين كتاب عند
الملائكة الحفظة فللانسان احوال اولها نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم بشر ثم شاب ثم شيخ وكذا القول في جميع احواله من الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة والحسن والقبح الخامس لكل وقت مشتمل على مصلحة خفية ومنفعة لا يعلمها الا الله فاذا جاء الوقت حدث
ذلك الحادث ولا يجوز حدوثه في غيره واعلم ان هذه الاية صريحة في ان الكل بقضاء الله وقدره وان الامور مرهونة باوقاتها لان
قوله لكل اجل كتاب معناه ان بحسب كل اجل حادث معين ويستحيل ان يكون ذلك التعيين لاجل خاصية الوقت فان ذلك محال لان الاجزاء
المفروضة في الاوقات المتعاقبة متساوية فوجب ان يكون اختصاص كل وقت بالحادث الذي يحدث فيه هو بفعل الله واختياره
وذلك يدل على ان الكل من الله تعالى وهو نظير قوله عليه السلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة **المسئلة الثانية**
يمحو الله ما يشاء ويثبت قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ويثبت ساكنة الثاء خفيفة الباء من اثبت يثبت والباقون بفتح الثاء وتشديد
الباء من التثبيت وحجة من خفف ان ضد المحو الاثبات لا التثبيت ولان التشديد للتكثير وليس المراد بالمحو التكثير وكذلك ما يكون
في مقابلته ومن شدد احتج بقوله واشد تثبيتا وقوله فثبتوا **المسئلة الثالثة** المحو ذهاب اثر الكتابة
يقال محاه يمحوه محوا اذا اذهب اثره وقوله ويثبت قال النحويون اراد ويثبته الا انه استغنى بتعدية الفعل الاول عن تعدية الثاني
وهو كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات **المسئلة الرابعة** في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل شيء كما
تقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر
وابن مسعود والقائلون بهذا القول كانوا يدعون ويتضرعون الى الله في ان يجعلهم سعداء لا اشقياء وهذا التأويل رواه جابر عن رسول
صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان هذه الاية خاصة في بعض الاشياء دون البعض وعلى هذا التقدير ففي الاية وجوه الاول
المراد من المحو والاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول والثاني انه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة
ولا سيئة لانهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره وطعن ابو بكر الاصم فيه فقال انه تعالى وصف الكتاب بقوله لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها وقال ايضا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اجاب القاضي عنه بان المباح
لا صغيرة ولا كبيرة وللاصم ان يجيب عن هذا الجواب بقوله انكم باصطلاحكم خصصتم الصغيرة والكبيرة بالذنب الصغير والذنب الكبير
وهذا مجرد اصطلاح المتكلمين اما في اصل اللغة فالصغير والكبير يتناولان كل فعل وعرض لانه اذا كان حقيرا فهو صغير وان كان غير ذلك

فهو كبير وعلى هذا التقدير فقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يتناول المباحات ايضا الثالث انه تعالى
اراد بالمحو ان من اذنب اثبت ذلك الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي عن ديوانه الرابع يمحو الله ما يشاء وهو
من جاء اجله ويدع من لم يجيء اجله ويثبته الخامس انه تعالى يثبت في اول السنة حكم تلك السنة فاذا مضت السنة
محيت واثبت كتاب اخر للمستقبل السادس يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا ويثبت
الاخرة الثامن انه في الارزاق والمحن والمصائب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالدعاء والصدقة وفيه حث
على الانقطاع الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى منها فهو المحو وما حصل وحضر فهو
الاثبات العاشر يزيل ما يشاء ويثبت ما يشاء من حكمه لا يطلع على غيبه احد فهو المنفرد بالحكم كما يشاء
وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار بحيث لا يطلع على تلك
الغيوب احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل الستم تزعمون ان المقادير سابقة
قد جف بها القلم وليس الامر بأنف فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات قلنا ذلك المحو والاثبات
ايضا مما جف به القلم فلا يمحو الا ما سبق في علمه وقضائه محوه **المسئلة الخامسة** قالت
الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئا ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا
فيه بقوله يمحو الله ما يشاء واعلم ان هذا باطل لان علمه من لوازم ذاته المخصوصة وما كان كذلك كان دخول
التبدل والتغير فيه محالا **المسئلة السادسة** اما ام الكتاب فالمراد اصل الكتاب والعرب
تسمي كل ما يجري مجرى الاصل للشيء اما له ومنه ام الراس للدماغ وام القرى لمكة وكل مدينة فهي ام لما حولها
من القرى فكذلك ام الكتاب هو الذي يكون اصلا لجميع الكتب وفيه قولان الاول ان ام الكتاب هو اللوح
المحفوظ وجميع حوادث العالم العلوي والعالم السفلي مثبت فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كان الله
ولا شيء ثم خلق اللوح واثبت فيه احوال جميع الخلق الى قيام القيمة قال المتكلمون الحكمة فيه ان يظهر للملائكة
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات على سبيل التفصيل وعلى هذا التقدير فعند الله كتابان احدهما الكتاب الذي
يكتبه الملائكة على الخلق وذلك الكتاب محل المحو والاثبات والكتاب الثاني وهو اللوح المحفوظ وهو الكتاب
المشتمل على تعيين جميع الاحوال العلوية والسفلية وهو الباقي روى ابو الدرداء عن النبي صلى
الله عليه وسلم ان الله تعالى في ثلاث ساعات من الليل ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه احد غيره فيمحو ما يشاء
ويثبت ما يشاء وللحكماء في تقرير هذين الكتابين كلمات عجيبة واسرار دقيقة والقول الثاني ان ام الكتاب
هو علم الله فانه تعالى عالم بجميع المعلومات من الموجودات والمعدومات وان تغيرت المعلومات
الا ان علم الله تعالى بها باق منزه عن التغير فالمراد بام الكتاب هو ذاك **قوله تعالى**
وإما نرينك بعض الذي نعدهم الاية والمعنى واما نرينك بعض الذي نعدهم من
العذاب او نتوفينك قبل ذلك والمعنى سواء اريناك ذلك او توفيناك قبل ظهوره فالواجب عليك تبليغ
احكام الله واداء امانته ورسالته وعلينا الحساب والبلاغ اسم اقيم مقام التبليغ كالسراح والاداء
قوله تعالى اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه اعلم انه تعالى لما وعد رسوله عليه السلم بان يريه بعض ما وعده او يتوفاه قبل ذلك
بين في هذه الاية ان اثار حصول تلك المواعيد وعلاماتها قد ظهرت وقويت وفي قوله اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها اقوال
الاول اولم يروا ان المراد انا نأتي الارض التي للكفرة ننقصها من اطرافها وذلك لان المسلمين يستولون على اطراف مكة ويأخذونها
من الكفرة قهرا وجبرا فانتقاص احوال الكفرة وازدياد قوة المسلمين من اقوى العلامات والامارات على ان الله تعالى ينجز وعده
ونظيره قوله تعالى افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها افهم الغالبون وقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس ان قوله ننقصها من اطرافها المراد موت اشرافها وكبرائها وعلمائها وذهاب
الصلحاء والاخيار قال الواحدي وهذا القول وان احتمله اللفظ الا ان اللائق بهذا الموضع هو الوجه الاول ويمكن ان يقال
هذا الوجه ايضا لائق بهذا الموضع وتقريره ان يقال اولم يروا انا نحدث في الدنيا من الاختلافات خراب بعد عمارة
وموت بعد حيوة وذل بعد عز ونقص بعد كمال واذا كانت هذه التغيرات مشاهدة محسوسة فما الذي يؤمنهم من ان يقلب الله
الامر على هؤلاء الكفرة فيجعلهم ذليلين بعد ان كانوا عزيزين ويجعلهم مقهورين بعد ان كانوا قاهرين وعلى هذا الوجه فانه يحسن اتصال
هذا الكلام بما قبله وقيل ننقصها من اطرافها بموت اهلها وتخريب ديارهم وبلادهم فهؤلاء الكفرة كيف امنوا من ان
يحدث فيهم امثال هذه الوقائع ثم قال تعالى مؤكدا لهذا المعنى والله يحكم لا معقب لحكمه والمعقب هو الذي يعقبه بالرد

والابطال ومنه قيل لصاحب الحق معقب لانه يعقب غريمه بالاقتضاء والطلب فان قيل ما محل قوله لا معقب لحكمه قلنا هو جملة محلها النصب على الحال كانه قيل والله يحكم نافذا حكمه خاليا عن المدافع والمعارض والمنازع ثم قال وهو سريع الحساب قال ابن عباس يريد سريع الانتقام يعني ان حسابه للمجازاة بالخير والشر يكون سريعا قريبا لا يدفعه دافع اما قوله وقد مكر الذين من قبلهم يعني ان كفار الامم الماضية قد مكروا برسلهم وانبيائهم مثل نمرود مكر بابرهيم وفرعون مكر بموسى واليهود مكروا بعيسى ثم قال فلله المكر جميعا قال الواحدي معناه ان مكر جميع الماكرين له ومنه اي هو حاصل بتخليقه وارادته لانه ثبت انه تعالى هو الخالق لجميع اعمال العباد وايضا فذلك المكر لا يضر الا باذن الله ولا يؤثر الا بتقديره وفيه تسلية للنبي عليه السلم وامان له من مكرهم كانه قيل له اذا كان حدوث المكر من الله وتاثيره في الممكور به ايضا من الله وجب ان لا يكون الخوف الا من الله وان لا يكون الرجاء الا من الله وذهب بعض الناس الى ان المعنى فلله جزاء المكر وذلك لانهم لما مكروا بالمومنين بين الله تعالى انه يجازيهم على مكرهم قال الواحدي والاول اظهر القولين بدليل قوله يعلم ما تكسب كل نفس يريد ان اكساب العبد باسرها معلومة لله وخلاف المعلوم ممتنع الوقوع واذا كان كذلك فكلما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وكلما علم عدمه كان ممتنع الوقوع واذا كان كذلك فلا قدرة للعبد على الفعل والترك فكان الكل من الله قالت المعتزلة الاية الاولى ان دلت على قولكم فالاية الثانية وهي قوله يعلم ما تكسب كل نفس دلت على قولنا لان الكسب هو الفعل المشتمل على دفع مضرة او جلب منفعة ولو كان حدوث الفعل بخلق الله تعالى لم يكن لقدرة العبد فيه اثر فوجب ان لا يكون للعبد كسب وجوابه ان مذهبنا ان مجموع القدرة مع الداعي مستلزم للفعل وعلى هذا التقدير فالكسب حاصل للعبد ثم انه تعالى اكد ذلك التهديد فقال وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وسيعلم الكافر على لفظ المفرد والباقون على الجمع قال صاحب الكشاف قرئ الكفار والكافرون والذين كفروا والكفر اي اهله وقرا جناح ابن حبيش وسيعلم الكافر من اعلمه اي سيخبر

المسئلة الثانية

المراد بالكافر الجنس كقوله ان الانسان لفي خسر والمعنى انهم وان كانوا جهالا بالعواقب فسيعلمون لمن العاقبة الحميدة وذلك كالزجر والتهديد والقول الثاني وهو قول عطاء يريد المستهزئين وهم خمسة والمقتسمين وهم ثمانية وعشرون والقول الثالث وهو قول ابن عباس يريد ابا جهل والقول الاول هو الصواب

قوله تعالى ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب

اعلم انه تعالى حكى عن القوم انهم انكروا كونه رسولا من عند الله ثم انه تعالى احتج عليهم بامرين الاول شهادة الله على نبوته والمراد من تلك الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات الدالة على كونه صادقا في ادعاء الرسالة وهذا اعلى مراتب الشهادات لان الشهادة قول تفيد غلبة الظن بان الامر كذلك والقول يفيد الظن لكونه محتملا اما المعجزة فانه فعل مخصوص يوجب القطع بكونه رسولا من عند الله فكان اظهار المعجزة اعظم مراتب الشهادة والثاني قوله ومن عنده علم الكتاب وفيه قراتان احديهما القراة المشهورة ومن عنده يعني والذي عنده علم الكتاب والثانية ومن عنده علم الكتاب وكلمة من هاهنا لابتداء الغاية اي ومن عند الله حصل علم الكتاب اما على القراة الاولى ففي تفسير الاية وجوه الاول ان المراد شهادة اهل الكتب من الذين امنوا برسول الله وهم عبد الله بن سلام وسلمان الفارسي وتميم الداري وروي عن سعيد بن جبير انه كان يبطل هذا الوجه ويقول السورة مكية فلا يجوز ان يراد به ابن سلام لانهم انما امنوا في المدينة بعد الهجرة واجيب عن هذا السؤال بان قيل هذه السورة مدنية وان كانت مكية الا ان هذه الاية مدنية وايضا فاثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع كونهما غير معصومين عن الكذب لا يجوز فبطل هذا السؤال القول الثاني اراد ان الكتاب الذي جئتكم به معجز قاهر وبرهان باهر الا انه لا يحصل العلم بكونه معجزا الا لمن علم ما في هذا الكتاب من الفصاحة والبلاغة واشتماله على الغيوب وعلى العلوم الكثيرة فمن عرف هذا الكتاب على هذا الوجه علم كونه معجزا فقوله ومن عنده علم الكتاب اي ومن عنده علم القران وهو قول الاصم القول الثالث ومن عنده علم الكتاب المراد به الذي حصل عنده علم التورية والانجيل يعني كل من كان عالما بهذين الكتابين علم اشتمالهما على البشارة بمقدم محمد عليه السلم واذا انصف ذلك العالم ولم يكذب كان شاهدا على ان محمدا رسول حق من عند الله القول الرابع من عنده علم الكتاب هو الله تعالى وهو قول الحسن وسعيد بن جبير والزجاج قال الحسن لا والله لا يعني الا الله والمعنى كفى بالذي يستحق العبادة وبالذي لا يعلم علم ما في اللوح الا هو شهيدا بيني وبينكم قال الزجاج الاشبه ان الله تعالى لا يستشهد على صحة حكمه بغيره وهذا القول مشكل لان عطف الصفة على الموصوف وان كان جائزا في الجملة الا انه خلاف الاصل لا يقال شهد بهذا زيد والفقيه بل يقال شهد به زيد الفقيه واما قوله انه تعالى لا يستشهد بغيره على صدق حكمه فبعيد لانه لما جاز ان يقسم الله تعالى على صدق قوله بالتين والزيتون فاي امتناع فيما ذكره الزجاج واما القراة الثانية وهي قوله ومن عنده علم الكتاب على من الجارة فالمعنى ومن لدنه علم الكتاب لان احدا لا يعلم الكتاب الا من فضله واحسانه وتعليمه ثم على هذه القراة ففيه ايضا قراتان ومن عنده علم الكتاب والمراد العلم الذي هو ضد الجهل اي

هذا العلم انما حصل من عند الله والقراة الثانية ومن عنده علم الكتاب بضم العين وكسر اللام وفتح الميم على ما لم يسم فاعله والمعنى انه تعالى لما امر نبيه ان يحتج عليهم بشهادة الله تعالى على ما ذكرناه كان لا معنى لشهادة الله على نبوته الا اظهار القران على وفق دعواه ولا يعلم كون القران معجزا الا بعد الاحاطة بمعاني القران واسراره فبين تعالى ان هذا العلم لا يحصل الا من عند الله والمعنى ان الوقوف على كون القران معجزا لا يحصل الا اذا شرف الله ذلك العبد بان يعلمه علم القران والله اعلم قال رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة يوم الاحد الثامن عشر من شعبان سنة احدى وستمائة وانا التمس من كل من نظر في كتابي هذا او انتفع به ان يخص ولدي محمدا بالرحمة والغفران وان يذكرني بالدعاء واقول في مرثية ذلك الولد الصالح

ارى معالم هذا العالم الفاني شهدا وجيء بمخافات واحزان

خيراته مثل احلام مفرعة وشره في البرايا دائم دائي

سورة ابراهيم عليه السلام اثنان وخمسون اية مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد

اعلم ان الكلام في ان السورة مكية او مدنية طريقه الاخبار ومتى لم يكن في السورة ما يتصل بالاحكام فنزولها بمكة والمدينة سواء وانما يختلف الغرض في ذلك اذا حصل فيه ناسخ ومنسوخ فيكون فيه فائدة عظيمة وقوله الر كتاب معناه ان السورة المسماة بالر كتاب انزلناه اليك لغرض كذا وكذا فقوله الر مبتدا وقوله كتاب خبره وقوله انزلناه اليك صفة لذلك الخبر وفيه مسائل

المسئلة الاولى

دلت هذه الاية على ان القران موصوف بكونه منزلا من عند الله قالت المعتزلة والنازل والمنزل لا يكون قديما وجوابنا ان الموصوف بالنازل هو هذه الحروف وهي محدثة بلا نزاع

المسئلة الثانية

قالت المعتزلة اللام في قوله لتخرج الناس لام الغرض والحكمة وهذا يدل على انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذا الغرض وهذا يدل على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية المصالح اجاب اصحابنا عنه بان من فعل فعلا لاجل شي اخر فهذا انما يفعل لو كان عاجزا عن تحصيل ذلك المقصود الا بهذه الواسطة وذلك في حق الله تعالى محال واذا ثبت بالدليل ممتنع تعليل افعال الله واحكامه بالعلل ثبت ان كل ظاهر اشعر به فانه مأول محمول على شي اخر

المسئلة الثالثة

انما شبه الكفر بالظلمات لانه نهاية ما يتحير الرجل فيه من طريق الهداية وشبه الايمان بالنور لانه نهاية ما ينجلي به طريق هدايته

المسئلة الرابعة

قال القاضي هذه الاية فيها دلالة على ابطال القول بالجبر من جهات احدها انه تعالى لو كان خلق الكفر في الكافر فكيف يصح اخراجه منه بالكتاب وثانيها انه تعالى اضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الرسول صلى الله عليه وسلم فان كان خالق ذلك الكفر هو الله تعالى فكيف يصح من الرسول عليه السلم اخراجهم منه وكان للكافر ان يقول انك تقول ان الله خلق الكفر فينا فكيف يصح منك ان تخرجنا منه فان قال لهم انا اخرجكم من الظلمات التي هي كفر مستقبل لا واقع فلهم ان يقولوا ان كان تعالى سيخلقه فينا لم يصح ذلك الاخراج وان لم يخلقه فنحن خارجون منه بلا اخراج وثالثها انه صلى الله عليه وسلم انما اخرجهم من الكفر بالكتاب بان يتلوه عليهم ليتدبروه وينظروا فيه فيعلموا بالنظر والاستدلال كونه تعالى عالما قادرا حكيما ويعلموا بكون القران معجزة صدق الرسول عليه السلم وحينئذ يقبلوا منه كل ما اداه اليهم من الشرايع وذلك لا يصح الا اذا كان الفعل لهم ويقع باختيارهم ويصح منهم ان يقدموا عليه ويتحروا فوائده والجواب عن الكل ان نقول الفعل الصادر من العبد اما ان يصدر عنه حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الطرفين على الاخر والاول باطل لان صدور الفعل رجحان لجانب الوجود على جانب العدم وحصول الرجحان حال حصول الاستواء محال والثاني عين قولنا انه لا يمتنع صدور الفعل عنه الا بعد حصول الرجحان فان كان ذلك الرجحان منه عاد السؤال وان لم يكن منه بل من الله تعالى فحينئذ يكون المؤثر الاول هو الله تعالى وذلك هو المطلوب

المسئلة الخامسة

احتج اصحابنا على صحة قولهم في ان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله تعالى باذن ربهم فان معنى الاية ان الرسول لا يمكنه اخراج الناس من الظلمات الا باذن ربهم والمراد بهذا الاذن اما الامر واما العلم واما المشية والخلق وحمل الاذن على الامر محال لان الاخراج من الجهل الى العلم لا يتوقف على الامر فانه سواء حصل الامر او لم يحصل فان الجهل متميز عن العلم والعلم والباطل متميز عن الحق وايضا حمل الاذن على العلم محال لان العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه فالعلم بالخروج من الظلمات الى النور تابع لذلك الخروج ويمتنع ان يقال ان حصول ذلك الخروج تابع للعلم بحصول ذلك الخروج ولما بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يكون المراد من الاذن المشية والتخليق وذلك يدل على ان الرسول لا يمكنه اخراج

انه م

ان م

الناس من الظلمات الى النور الا بمشية الله وتخليقه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الاذن الالطاف قلنا لفظ اللطف لفظ مجمل
ونحن نفصل القول فيه فنقول المراد بالاذن اما ان يكون امرا يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم او لا يقتضي ذلك
فان كان الثاني لم يكن له فيه اثر البتة فامتنع ان يقال انه انما حصل بسببه ولاجله فبقي الاول وهو ان المراد من الاذن معنى يقتضي
ترجيح جانب الوجود على جانب العدم وقد دللنا في الكتب العقلية على انه متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب ولا معنى لذلك
الا الداعية الموجبة وهو عين قولنا **المسئلة السادسة** القائلون بان معرفة الله تعالى لا يمكن تحصيلها الا من
تعليم الرسول والامام احتجوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى صرح في هذه الاية بان الرسول هو الذي يخرجهم من ظلمات الكفر
الى نور الايمان وذلك يدل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا من طريق التعليم وجوابنا ان الرسول عليه السلام يكون كالمنبه واما
المعرفة فهي انما تحصل من الدليل **المسئلة السابعة** الاية دالة على ان طرق الكفر والبدعة كثيرة وان طريق
الحق ليس الا الواحد لانه تعالى قال لتخرج الناس من الظلمات الى النور فعبر عن الجهل والكفر بالظلمات وهي صيغة جمع وعبر
عن الايمان والهداية بالنور وهو لفظ مفرد وهذا يدل على ان طرق الجهل كثيرة واما طريق العلم والايمان فليس الا الواحد
المسئلة الثامنة قوله الى صراط العزيز الحميد وجهان الاول انه بدل من قوله الى النور بتكرير العامل
كقوله الذين استضعفوا لمن امن منهم الثاني يجوز ان يكون على وجه الاستيناف كانه قيل الى اي نور فقيل الى صراط العزيز الحميد
المسئلة التاسعة قالت المعتزلة الفاعل انما يكون اتيا بالصواب والصلاح تاركا للقبيح والعبث اذا كان
قادرا على كل المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات فانه ان لم يكن قادرا على الكل فربما فعل القبيح بسبب العجز
وان لم يكن عالما بكل المعلومات فربما فعل القبيح بسبب الجهل وان لم يكن غنيا عن كل الحاجات فربما فعل القبيح بسبب الحاجة اما اذا كان
قادرا على الكل عالما بالكل غنيا عن الكل امتنع منه الاقدام على فعل القبيح فقوله العزيز اشارة الى كمال القدرة وقوله الحميد اشارة
الى كونه مستحقا للحمد في افعاله وذلك انما يحصل اذا كان عالما بالكل غنيا عن الكل فثبت بما ذكرنا ان صراط الله انما كان موصوفا
بكونه شريفا رفيعا عاليا لكونه صراطا للاله الموصوف بكونه عزيزا حميدا فلهذا المعنى وصف الله تعالى نفسه بهذين الوصفين
في هذا المقام **المسئلة العاشرة** انما قدم ذكر العزيز على ذكر الحميد لان الصحيح ان اول العلم بالله العلم
بكونه تعالى قادرا ثم بعد ذلك نعلم كونه عالما ثم بعد ذلك نعلم كونه غنيا عن الحاجات والعزيز هو القادر والحميد
هو العالم الغني فلما كان العلم بكونه تعالى قادرا متقدما على العلم بكونه عالما بالكل غنيا عن الكل لا جرم قدم الله تعالى
ذكر العزيز على ذكر الحميد قوله تعالى **الله الذي له ما في السموات وما في الارض وويل للكافرين من عذاب شديد** في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن عامر الله مرفوعا
بالابتداء وخبره ما بعده وقيل التقدير هو الله والباقون بالجر عطفا على قوله العزيز الحميد وههنا مباحث وهو ان جماعة من المحققين
ذهبوا الى ان قولنا الله جار مجرى الاسم العلم لذات الله سبحانه وذهب قوم اخرون الى انه لفظ مشتق والحق عندنا هو الاول
ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم المشتق عبارة عن شيء ما حصل له المشتق منه فالاسود مفهومه شيء ما حصل له السواد والناطق
مفهومه شيء ما حصل له النطق فلو كان قولنا الله اسما مشتقا من معنى لكان المفهوم منه شيئا ما حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم
مفهوم كلي لا يمنع من حيث هو هو عن وقوع الشركة فيه فلو كان قولنا الله لفظا مشتقا لكان مفهومه صالحا لوقوع الشركة فيه
ولو كان الامر كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد لان المستثنى هو قولنا الله وهو غير مانع من وقوع الشركة فيه
ولما اجتمعت الامة على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله جار مجرى الاسم العلم الثاني انا كلما
اردنا ان نذكر سائر الصفات والاسماء ذكرنا اولا قولنا الله ثم وصفناه بسائر الصفات كقولنا هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم
الملك القدوس السلام ولا يمكننا ان نعكس فنقول الرحمن الرحيم هو الله فعلمنا ان الله اسم علم للذات المخصوصة وسائر الالفاظ
دالة على الصفات والنعوت الثالث ان ما سوى قولنا الله كلها دالة على الصفات السلبية كقولنا القدوس السلام او على الصفات
الاضافية كقولنا الخالق الرازق او على الصفات الحقيقية كقولنا العالم القادر او على ما يتركب من هذه الثلاثة فلو لم يكن
قولنا الله اسما للذات المخصوصة لكان جميع اسماء الله الفاظا دالة على صفاته ولم يحصل فيها ما يدل على ذاته المخصوصة وذلك
بعيد لانه يبعد ان لا يكون له من حيث انه اسم مخصوص والرابع قوله تعالى هل تعلم له سميا هل تعلم من اسمه الله غير الله وذلك
يدل على ان قولنا الله اسم لذاته المخصوصة واذا ظهرت هذه المقدمة فالترتيب الحسن ان يذكر الاسم ثم يذكر عقيبه الصفات
كقوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فاما ان نعكس فيقال هو الله الخالق البارئ فذلك غير جائز واذا ثبت هذا
فنقول الذين قرؤا الله الذي له ما في السموات ارادوا ان يجعلوا قولنا الله مبتدا ويجعلوا ما بعده خبرا عنه وهذا هو الخبر
الصحيح فاما الذين قرؤا الله بالجر عطفا على العزيز الحميد فهو مشكل لما بينا ان الحسن ان يقال الله الخالق واما ان يقال
الخالق الله فهذا الا يحسن وعند هذا اختلفوا في الجواب على وجوه الاول قال ابو عمرو بن العلاء القراءة بالخفض على التقديم

والتاخير والتقدير صراط الله العزيز الحميد الذي له ما في السموات والثاني انه لا يبعد ان تذكر الصفة اولا ثم
يذكر الاسم ثم تذكر الصفة مرة اخرى كما يقال مررت بالامام الاجل محمد الفقيه وهو بعينه نظير قوله صراط
العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وتحقيق القول فيه انا بينا ان الصراط انما يكون ممدوحا محمودا
اذا كان صراطا للقادر العالم الغني والله تعالى عبر عن هذه الامور الثلاثة بقوله العزيز الحميد ثم لما
ذكر هذا المعنى وقعت الشبهة في ان ذلك العزيز الحميد من هو فعطف عليه قوله الله الذي له ما في السموات
وما في الارض ازالة لتلك الشبهة الثالث قال صاحب الكشاف الله عطف بيان للعزيز الحميد وتحقيق
هذا القول ما قررناه فيما تقدم الرابع قد ذكرنا في اول هذا الكتاب ان قولنا الله في اصل الوضع
مشتق الا انه صار بالعرف جاريا مجرى الاسم العلم فحيث يبدا بذكره ويعطف عليه سائر الصفات
فذلك لاجل انه جعل اسم علم واما في هذه الاية حيث جعل وصفا للعزيز الحميد فذلك لاجل انه حمل على
كونه لفظا مشتقا فلا جرم بقي صفة الخامس ان الكفار ربما وصفوا الوثن بكونه عزيزا حميدا
فلما قال لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد بقي في خاطر عبدة الاوثان
انه ربما كان ذلك العزيز الحميد هو الوثن فازال الله هذه الشبهة وقال الله الذي له ما في السموات
وما في الارض اي المراد من ذلك العزيز الحميد هو الله الذي له ما في السموات وما في الارض
المسئلة الثانية قوله الله الذي له ما في السموات وما في الارض يدل على انه تعالى غير محقق
بجهة العلو لانه وذلك لان كل ما سماك وعلاك فهو سماء فلو حصل ذات الله تعالى في جهة فوق لكان
حاصلا في السماء ومدح الاية دالة على ان كل ما في السموات فهو ملكه فيلزم كونه ملكا لنفسه وهذا
محال فدلت هذه الاية على انه منزه عن الحصول في جهة فوق **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا
بهذه الاية على انه تعالى خالق لاعمال العباد لانه قال له ما في السموات وما في الارض وافعال العباد
حاصلة في السموات والارض فوجب القول بان افعال العباد له بمعنى كونها مملوكة له والملك عبارة عن القدرة
فوجب كونها مقدورة لله واذا ثبت انها مقدورة لله وجب وقوعها بقدرة الله والا لكان العبد قد منع الله تعالى
من ايقاع مقدوره وذلك محال واعلم ان قوله له ما في السموات وما في الارض يفيد الحصر والمعنى ان ما في
السموات وما في الارض له لا لغيره وذلك يدل على انه لا مالك الا الله ولا حاكم الا الله ثم انه تعالى لما ذكر ذلك عطف
على الكفار بالوعيد فقال وويل للكافرين من عذاب شديد والمعنى انهم لما تركوا عبادة الله الذي هو
المالك للسموات والارض ولكل ما فيهما الى عبادة ما لا يملك ضرا ولا نفعا ويخلق ولا يخلق ولا ادراك لها ولا فعل فالويل
ثم الويل لمن كان كذلك وانما خص هؤلاء بالويل لانهم يولولون من عذاب شديد ويضجون منه ويقولون يا ويلاه ونظيره
قوله تعالى دعوا هنالك ثبورا ثم بين تعالى صفة هؤلاء الكافرين الذين وعدهم بالويل الذي يفيد اعظم العذاب
وذكر من صفاتهم ثلاثة ~~اشياء~~ اولها قوله الذين يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان شئت جعلت الذين من صفة الكافرين في الاية المتقدمة وان شئت جعلته مبتدا وجعلت
الخبر قوله اولئك وان شئت نصبته على الذم **المسئلة الثانية** الاستحباب طلب محبة الشيء واقول ان الانسان
قد يحب الشيء ولكن لا يحب كونه محبا لذلك الشيء مثل من يميل طبعه الى الفسق والفجور ولكن يكره كونه محبا لها اما
اذا احب الشيء وطلب كونه محبا له واحب تلك المحبة فهذا هو نهاية المحبة فقوله الذين يستحبون الحيوة الدنيا يدل
على كونهم في نهاية المحبة للحيوة الدنيوية ولن يكون الانسان كذلك الا اذا كان غافلا عن الحيوة الاخروية والا اذا كان
غافلا عن معايب هذه الحيوة العاجلة ومن كان كذلك كان في نهاية الصفات المذمومة وذلك لان هذه الحيوة موصوفة
بانواع كثيرة من العيوب فاحدها ان بسبب هذه الحيوة انفتحت ابواب الالام والاسقام والغموم والهموم والمخاوف
والاحزان وثانيها ان هذه اللذات في الحقيقة لا حاصل لها الا دفع الالام بخلاف اللذات الروحانية فانها في
انفسها لذات وسعادات وثالثها ان سعادات هذه الحيوة منغصة بسبب الانقطاع والانقراض ورابعها انها حقيرة
قليلة وبالجملة فلا يحب هذه الحيوة الا من كان غافلا عن معايبها وكان غافلا عن فضائل الحيوة الروحانية الاخروية ولذلك
قال تعالى والاخرة خير وابقى وهذه الكلمة جامعة لكل ما ذكرناه **المسئلة الثالثة** انما قال تعالى
يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة لان قيد الاستحباب والتقدير يستحبون الحيوة الدنيا ويوثرونها على الاخرة فجمع تعالى بين
هذين الوصفين ليتبين بذلك ان الاستحباب للدنيا وحده لا يكون مذموما الا بعد ان ينضاف اليه ايثارها على الاخرة
فاما من احبها ليصل بها الى منافع النفس والى خيرات الاخرة فليس يكون مذموما عبثا اذا اثرها على الاخرة بان يختار منها

مما يضره في اخرته فهذه المحبة هي المحبة المذمومة النوع الثاني من الصفات التي وصف الله الكفار بها قوله تعالى ويصدون عن سبيل الله
واعلم ان من كان موصوفا باستحباب الدنيا فهو ضال ومن منع الغير من الوصول الى سبيل الله ودينه فهو مضل ومن منع الغير
من الوصول الى سبيل الله ودينه فهو مضل فالمرتبة الاولى اشارة الى كونهم ضالين والنوع الثالث من تلك الصفات قوله ويبغونها
عوجا واعلم ان الاضلال على مرتبتين المرتبة الاولى ان يسعى في صد الغير ومنعه من الوصول الى المنهج القويم والصراط
المستقيم والمرتبة الثانية ان يسعى في القاء الشكوك والشبهات في المذهب الحق ويحاول تقبيح صورته بكل ما يقدر عليه
من الحيل وهذا هو النهاية في الضلال والاضلال واليه الاشارة بقوله ويبغونها عوجا قال صاحب الكشاف
والاصل في الكلام ان يقال ويبغون لها عوجا فحذف الجار واوصل الفعل ولما ذكر الله تعالى هذه المراتب الثلاث لاحوال
هؤلاء الكفار قال في صفتهم اولئك في ضلال بعيد وانما وصف هذا الضلال بالبعد لوجوه الاول ان بينا
ان اقصى مراتب الضلال هو الذي وصفه الله في هذه المرتبة فهذه المرتبة في غاية البعد عن طريق الحق فان شرط
الضدين ان يكونا في غاية التباعد مثل السواد والبياض فكذا هاهنا الضلال الذي يكون واقعا على هذا الوجه يكون في
غاية البعد عن الحق فانه لا يعقل ضلال اقوى واكمل من هذا الضلال والوجه الثاني ان يكون المراد انه لا يبعد ردهم عن
طريق الضلالة الى الهدى لانه قد تمكن ذلك في نفوسهم والوجه الثالث ان يكون المراد من الضلال الهلاك والتقدير اولئك
في هلاك يطول عليهم فلا ينقطع واراد بالبعد امتداده وزوال انقطاعه **قوله تعالى**
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى
لما ذكر في اول السورة كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور كان هذا انعاما على الرسول من حيث انه فوض
اليه هذا المنصب العظيم وانعاما ايضا على الخلق من حيث ارسل اليهم من يخلصهم من ظلمات الكفر وارشدهم
الى نور الايمان فذكر في هذه الاية ما يجري مجرى تكميل النعمة والاحسان في الوجهين اما بالنسبة الى الرسول فلانه تعالى بين ان
سائر الانبياء كانوا مبعوثين الى قومهم خاصة واما محمد فمبعوث الى عامة البشر فكان هذا الانعام في حقك افضل واكمل واما
بالنسبة الى عامة الخلق فهو انه تعالى ذكر انه ما بعث رسولا الى قوم الا بلسان اولئك القوم فانه متى كان الامر كذلك
كان فهمهم لاسرار تلك الشريعة ووقوفهم على حقائقها اسهل وعن الغلط والخطا ابعد فهذا هو وجه النظم
المسئلة الثانية احتج بعض الناس بهذه الاية على ان اللغات اصطلاحية لا توقيفية قال لان التوقيف
لا يحصل الا بارسال الرسل وقد دلت هذه الاية على ان ارسال جميع الرسل لا يكون الا بلغة قومهم وذلك يقتضي تقدم حصول اللغات
على ارسال الرسل واذا كان كذلك امتنع حصول تلك اللغات بالتوقيف فوجب حصولها بالاصطلاح **المسئلة
الثالثة** زعم طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية ان محمدا رسول الله لكن الى العرب لا الى سائر الطوائف وتمسكوا بهذه الاية
من وجهين الاول ان القران لما كان نازلا بلغة العرب لم يعرف كونه معجزة بسبب ما فيه من الفصاحة الا العرب وحينئذ
لا يكون القران حجة الا على العرب ومن لا يكون عربيا لم يكن القران حجة عليه الثاني قالوا ان قوله وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه المراد بذلك اللسان لسان العرب وذلك يقتضي ان يقال انه ليس له قوم سوى العرب وذلك يدل على انه مبعوث الى
العرب فقط والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد من قومه اهل بلده وليس المراد من قومه اهل دعوته والدليل على عموم الدعوة
قوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا بل الى الثقلين لان التحدي كما وقع مع الانس فقد وقع مع الجن بدليل قوله قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا **المسئلة الرابعة**
تمسك اصحابنا بقوله فيضل من يشاء على ان الضلال والهداية من الله تعالى والاية صريحة في هذا المعنى قال ومما يؤكد
ما روي ان ابا بكر وعمر اقبلا في جماعة من الناس وقد ارتفعت اصواتهما فقال عليه السلم ما هذا فقال بعضهم يا رسول الله يقول
ابو بكر الحسنات من الله والسيئات من انفسنا ويقول عمر كلاهما من الله وتبع بعضهم ابا بكر وبعضهم عمر فتعرف الرسول
صلى الله عليه وسلم ما قاله ابو بكر واعرض عنه حتى عرف في وجهه ثم اقبل على عمر فتعرف ما قاله وعرف البشر في وجهه ثم قال اقضي بينكما
كما قضى به اسرافيل بين جبرئيل وميكائيل قال جبرئيل مثل مقالتك يا عمر وقال ميكائيل مثل مقالتك يا ابا بكر فقضى اسرافيل عليه السلم
ان القدر كله خيره وشره من الله وهذا قضائي بينكما قالت المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها وبيانه من وجوه
الاول انه تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم والمعنى انا انما ارسلنا كل رسول بلسان قومه ليبين لهم
تلك التكاليف بلسانهم فيكون ادراكهم لذلك البيان اسهل ووقوفهم على المقصود والغرض اكمل وهذا الكلام انما يصح لو كان مقصود
الله تعالى من ارسال الرسل حصول الايمان للمكلفين فاما لو كان مقصوده الاضلال وخلق الكفر فيهم لم يكن ذلك الكلام ملائما
لهذا المقصود الثاني انه عليه السلم اذا قال لهم ان الله يخلق الكفر والضلال فيكم فلهم ان يقولوا له فما الفائدة في بيانك وما المقصود من
ارسالك وهل يمكننا ان نزيل كفرا خلقه الله فينا عن انفسنا وحينئذ تبطل دعوة النبوة وتفسد بعثة الرسل الثالث انه

اذا كان الكفر حاصلا بتخليق الله ومشيئته وجب ان يكون الرضا به واجبا لان الرضا بقضاء الله واجب وذلك لا يقوله عاقل
الرابع انا قد دللنا على ان مقدمة الاية وهو قوله لتخرج الناس من الظلمات الى النور تدل على مذهب العدل وايضا موخرة الاية
تدل عليه وهو قوله وهو العزيز الحكيم وكيف يكون حكيما من كان خالقا للكفر والقبائح ومريدا لها فثبت بهذه الوجوه انه لا
يمكن حمل قوله فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء على انه تعالى يخلق الكفر في العبد فوجب المصير الى التاويل وقد استقصينا في
هذه التاويلات في سورة البقرة في تفسير قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ولا باس باعادة بعضها فالاول ان المراد
بالاضلال هو الحكم بكونه ضالا كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله اي يحكم بكونه كافرا ضالا والثاني الاضلال عبارة عن الذهاب
بهم عن طريق الجنة الى النار والهداية عبارة عن ارشادهم الى طريق الجنة والثالث انه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له
صار كانه اضله والمهتدي لما اعانه بالالطاف صار كانه هو الذي هداه قال صاحب الكشاف المراد بالاضلال التخلية ومنع
الالطاف وبالهداية التوفيق واللطف والجواب عن قوله اولا ان قوله ليبين لهم لا يليق به ان يضلهم الله قلنا قال الفراء
اذا ذكر فعل وبعده فعل اخر فان كان الفعل الثاني مشاكلا للاول نسقته عليه وان لم يكن مشاكلا له استانفته ورفعته ونظيره
قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويابى الله فقوله ويابى الله في موضع رفع لا يجوز الا ذلك لانه لا يحسن ان
يقال يريدون ان يابى الله فلما لم يمكن وضع الثاني موضع الاول بطل العطف ونظيره ايضا قوله لنبين لكم ونقر في الارحام ومن
ذلك قولهم اردت ان ازورك فتمنعني المطر بالرفع غير منسوق على ما قبله لما ذكرناه ومثله قول الشاعر

يريد ان يعربه فيعجمه

اذا عرفت هذا فنقول هاهنا قال تعالى ليبين لهم ثم قال فيضل الله من
يشاء فذكر فيضل بالرفع يدل على انه مذكور على سبيل الاستيناف وانه غير معطوف على ما قبله واقول تقرير هذا الكلام من حيث
المعنى كانه تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليكون بيانه لهم تلك الشرائع بلسانهم الذي الفوه واعتادوه ثم قال
ومع ان الامر كذلك فانه تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء والغرض منه التنبيه على ان تقوية البيان لا توجب حصول الهداية
فربما قوي البيان ولا تحصل الهداية وربما ضعف البيان وحصلت الهداية وانما كان الامر كذلك لاجل ان الهداية والضلال
لا يحصلان الا من الله تعالى اما قوله ثانيا لو كان الضلال حاصلا بخلق الله تعالى لكان للكافر ان يقول له ما الفائدة في بيانك
ودعوتك فنقول نعارضه ان الخصم سلم ان هذه الايات اخبار عن كونه ضالا فيقول له الكافر لما اخبر الهك عن كوني
كافرا فان امنت يصير الهك كاذبا فهل اقدر على جعل الهك كاذبا وهل اقدر على جعل علمه جهلا واذا لم اقدر عليه فكيف تامرني بهذا
الايمان فثبت ان السؤال الذي اورده الخصم علينا فهو ايضا وارد عليه واما قوله ثالثا يلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا
لان الرضا بقضاء الله واجب قلنا ويلزمك ايضا على مذهبك ان يكون السعي في تكذيب الله وتجهيله واجبا لانه تعالى لما
اخبر عن كفره وعلم كفره فازالة الكفر عنه يستلزم قلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيلزمك
على مذهبك ان توجب على العبد ان يسعى في تكذيب الله تعالى وتجهيله وهذا اشد استحالة مما الزمته علينا واما قوله رابعا
ان مقدمة الاية وهي قوله تعالى لتخرج الناس من الظلمات تدل على صحة الاعتزال فنقول وقد ذكرنا ان قوله باذن ربهم يدل على صحة
مذهب اهل السنة واما قوله خامسا انه تعالى وصف نفسه في اخر الاية بكونه حكيما وذلك ينافي كونه تعالى خالقا
للكفر مريدا له فنقول وقد وصف نفسه بكونه عزيزا والعزيز هو الغالب القاهر فلو اراد الايمان من الكافر مع انه لا يحصل
واراد عدم الكفر منه وقد حصل لما بقي عزيزا غالبا فثبت ان الوجوه التي ذكروها ضعيفة واما التاويلات الثلاثة
التي ذكروها فقد ابطلناها في هذا الكتاب مرارا فلا فائدة في الاعادة **قوله تعالى ولقد
ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور** في الاية مسائل **المسئلة
الاولى** اعلم انه تعالى لما بين انه انما ارسل محمدا عليه السلم الى الناس ليخرجهم من الظلمات الى النور وذكر كمال انعامه
عليه وعلى قومه في ذلك الارسال وفي تلك البعثة اتبع ذلك بشرح بعثة سائر الانبياء الى اقوامهم وكيفية معاملة اقوامهم
لهم ليكون ذلك تصبيرا للرسول عليه السلم على اذى قومه وارشادا له الى كيفية مكالمتهم ومعاملتهم فذكر تعالى على العادة
المالوفة قصص بعض الانبياء عليهم السلم فبدا بذكر قصة موسى عليه السلم فقال ولقد ارسلنا موسى باياتنا قال الاصم ايات موسى
عليه السلم هي العصا واليد والجراد والقمل والضفادع والدم وفلق البحر وانفجار العيون من الحجر واظلال الجبل وانزال
المن والسلوى وقال الجبائي ارسل الله تعالى موسى الى قومه من بني اسرائيل باياته وهي دلائله وكتبه المنزلة عليه وامره
ان يبين لهم الدين وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى قال في صفة محمد عليه السلم كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات
كما قال في حق موسى عليه السلم ان اخرج قومك من الظلمات والمقصود بيان ان المقصود من البعثة واحد في حق جميع الانبياء وهو ان
يسعوا في اخراج الخلق من ظلمات الضلالة الى انوار الهدايات **المسئلة الثانية** قال الزجاج قوله
ان اخرج قومك اي بان اخرج قومك ثم قال ان هاهنا تصلح ان تكون مفسرة بمعنى اي ويكون المعنى ولقد ارسلنا موسى باياتنا

اي اخرج قومك من الظلمات كان المعنى قلنا له اخرج قومك ومثله قوله وانطلق الملأ منهم ان امشوا اي امشوا والتأويل قال لهم امشوا
امشوا ويصلح ايضا ان يكون مخففة التي هي للجزم والمعنى ارسلناه بان يخرج قومه الا ان الجار حذف ووصلت ان بلفظ الامر ونظيره
قولك كتبت اليه ان قم وامرته ان قم ثم ان الزجاج حكى هذين القولين عن سيبويه اما قوله وذكرهم بايام الله فاعلم انه تعالى امر موسى
في هذا المقام بشيئين احدهما ان يخرجهم من ظلمات الكفر والثاني ان يذكرهم بايام الله وفيه مسألتان **المسألة الاولى**
قال الواحدي ايام جمع يوم واليوم هو مقدار المدة من طلوع الشمس الى غروبها وكانت الايام في الاصل ايوام فاجتمعت الواو والياء
وسبقت احديهما بالسكون فادغمت احديهما في الاخرى وغلبت الياء **المسألة الثانية** انه يعبر عن الايام بالوقائع
العظيمة التي وقعت فيها يقال فلان عالم بايام العرب ويريد وقائعها وفي المثل من ير يوما ير به معناه من ابدى في يوم سرورا
بمصرع غيره رآه غيره في يوم آخر بمصرع نفسه وقال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس اذا عرفت هذا فالمعنى عظهم
بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد والترغيب والوعد ان يذكرهم ما انعم الله عليهم وعلى من قبلهم ممن امنوا بالرسل فيما
سلف من الايام والترهيب والوعيد ان يذكرهم باس الله وعذابه وانتقامه ممن كذب الرسل فيما سلف من الايام مثل ما نزل
بعاد وثمود وغيرهم من العذاب ليرغبوا في الوعد فيصدقوا ويحذروا من الوعيد فيتركوا التكذيب واعلم ان ايام الله في
حق موسى منها ما كان ايام المحنة والبلاء وهي الايام التي كانت بنوا اسرائيل تحت قهر فرعون ومنها ما كان ايام الراحة
والنعماء مثل انزال المن والسلوى وفلق البحر وتظليل الغمام ثم قال تعالى ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور والمعنى
ان في ذلك التذكير والتنبيه دلائل لمن كان صبارا شكورا لان الحال اما ان يكون حال محنة او عطية فان كان الاول
كان المؤمن صبارا وان كان الثاني كان شكورا وهذا تنبيه على ان المؤمن يجب ان لا يخلو زمانه عن احد هذين الامرين
فان جرى الوقت على ما يلائم طبعه كان مشغولا بالصبر فان قيل ان ذلك التذكير آيات للكل فلم خص الصبار الشكور
بها قلنا فيه وجوه الاول انهم لما كانوا هم المنتفعين بتلك الآيات صارت كانها ليست آيات الا لهم كما في قوله هدى
للمتقين وقوله انما انت منذر من يخشاها الثاني لا يبعد ان يقال الانتفاع بهذا النوع من التذكير لا يمكن حصوله الا
لمن كان صابرا او شاكرا اما الذي لا يكون كذلك لم ينتفع بهذه الآيات واعلم انه تعالى لما ذكر انه امر موسى عليه السلام
بان يذكرهم بايام الله حكى عن موسى انه ذكرهم بها فقال واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ انجاكم من آل فرعون
فقوله اذ انجاكم ظرف للنعمة بمعنى الانعام اي اذكروا انعام الله عليكم في ذلك الوقت بقي في الآية سؤالات الاول
ذكر في سورة البقرة يذبحون وفي سورة الاعراف يقتلون وههنا ويذبحون مع الواو فما الفرق والجواب قال في
سورة البقرة يذبحون بغير واو لانه تفسير لقوله سوء العذاب وفي التفسير لا يحسن ذكر الواو تقول اتاني القوم زيد وعمرو
لانك اردت ان تفسر القوم بهما ومثله قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب فالآثام لما صار مفسرا
بمضاعفة العذاب لا جرم حذف عنه الواو واما في هذه السورة فقد ادخل الواو فيه لان المعنى انهم يعذبونهم بغير الذبح وبالذبح
ايضا فقوله ويذبحون نوع آخر من العذاب لانه تفسير لما قبله السؤال الثاني كيف كان فعل آل فرعون بلاء من ربهم
والجواب من وجهين احدهما ان تمكين الله تعالى اياهم حتى فعلوا ما فعلوا كان بلاء من الله والثاني وهو ان ذلك اشارة
الى الانجاء وهو بلاء عظيم والبلاء هو الابتلاء وذلك قد يكون بالنعمة تارة وبالمحنة اخرى قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير
فتنة وهذا الوجه اولى لانه يوافق صدر الآية وهو قوله واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم السؤال الثالث
هب ان تذبيح الابناء كان بلاء اما استحياء النساء كيف كان بلاء الجواب كانوا يستخدمونهن بالاستحياء وفي الخلاص
منه نعمة وايضا ابقاؤهن منفردات عن الرجال فيه اعظم المضار **قوله تعالى واذ تأذن ربكم**
لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد اعلم ان قوله واذ تأذن ربكم من جملة ما
قال موسى لقومه كانه قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم واذكروا حين تأذن ربكم ومعنى تأذن اذن ربكم
ونظيره تأذن واذن توعد واوعد وتفضل وافضل ولا بد في تفعل من زيادة معنى ليس في افعل كانه قيل واذ اذن ربكم
ايذانا بليغا ينتفي عنده الشكوك وتنزاح الشبه والمعنى واذ تأذن ربكم فقال لئن شكرتم او اجرى تأذن مجرى قال لانه ضرب
من القول وفي قراءة ابن مسعود واذ قال ربكم لئن شكرتم واعلم ان المقصود من الآية بيان ان من اشتغل بشكر نعم الله
زاده الله من نعمه ولا بد ههنا من معرفة حقيقة الشكر ومن البحث عن تلك النعم الزائدة الحاصلة عند الاشتغال بالشكر
اما الشكر فهو عبارة عن الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه وتوطين النفس على هذه الطريقة واما الزيادة في النعمة
فهي اقسام منها النعم الروحانية ومنها النعم الجسمانية اما النعم الروحانية فهي ان الشاكر يكون ابدا في مطالعة
اقسام نعم الله تعالى وانواع فضله وكرمه ومن كثر احسانه الى الرجل احبه الرجل لا محالة فشغل النفس بمطالعة انواع فضل
الله واحسانه يوجب تأكد محبة العبد لله ومقام المحبة اعلى مقامات الصديقين ثم قد يترقى العبد من تلك الحالة الى ان

يصير حبه للمنعم شاغلا له عن الالتفات الى النعمة ولا شك ان منبع السعادات وعنوان كل الخيرات محبة الله تعالى و
معرفته فثبت ان الاشتغال بالشكر يوجب مزيد النعم الروحانية واما مزيد النعم الجسمانية فلان الاستقراء
دل على ان كل من كان اشتغاله بشكر نعم الله اكثر كان وصول نعم الله اليه اكثر وبالجملة فالشكر انما حسن موقعه لانه اشتغال
بمعرفة المعبود وكل مقام جرك من عالم الغرور الى عالم القدس فهو المقام الشريف العالي الذي يوجب السعادة في الدين والدنيا
واما قوله ولئن كفرتم ان عذابي لشديد فالمراد منه الكفران لا الكفر لان الكفر المذكور في مقابلة الشكر ليس الا الكفران
والسبب فيه ان كفران النعمة لا يحصل الا عند الجهل بكون تلك النعمة نعمة من الله والجاهل به جاهل بالله والجهل بالله من اعظم
انواع العذاب والعقاب وايضا فههنا دقيقة اخرى وهي ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته وكل ممكن
لذاته فوجوده انما يحصل بايجاد الواجب لذاته وعدمه انما يحصل باعدام الواجب لذاته واذا كان كذلك فكل ما سوى الحق
فهو منقاد للحق مطواع له واذا كانت الممكنات باسرها منقادة للحق سبحانه فكل قلب حضر فيه نور معرفة الحق وعزته وجلاله
انقاد لصاحب ذلك القلب كل ما سواه لان حضور ذلك النور في قلبه يستخدم كل ما سواه بالطبع واذا خلى القلب عن ذلك
النور ضعف وصار خسيسا فيستخدمه كل ما سواه ويستحقره كل ما يغايره فبهذا الطريق الذي تحصل العلم بان الاشتغال
بمعرفة الحق يوجب انفتاح ابواب الخيرات في الدنيا والآخرة والاعراض عن معرفة الحق والاشتغال بمحبة الجسمانيات يوجب
انفتاح ابواب الآفات والمخافات في الدنيا وفي الآخرة **قوله تعالى وقال موسى**
ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا الآية اعلم ان موسى عليه السلام لما بين ان الاشتغال بالشكر يوجب
تزايد الخيرات في الدنيا وفي الآخرة والاشتغال بكفران النعم يوجب العذاب الشديد وحصول الآفات في الدنيا و
الآخرة بين بعده ان منافع الشكر ومضار الكفران لا تعود الا الى صاحب الشكر وصاحب الكفران
اما المعبود والمشكور فانه متعال عن ان ينتفع بالشكر او يستضر بالكفران فلا جرم قال تعالى وقال موسى ان تكفروا انتم
ومن في الارض جميعا فان الله لغني حميد والغرض منه بيان انه تعالى انما امر بهذه الطاعات لمنافع عائدة الى العباد
لا لمنافع عائدة الى المعبود والذي يدل على ان الامر كذلك ما ذكره الله تعالى في قوله تعالى ان الله لغني وتفسيره انه واجب
الوجود بحسب جميع صفاته واعتباراته فانه لو لم يكن واجب الوجود لذاته لافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فلم يكن
غنيا وقد فرضناه غنيا هذا خلف فثبت ان كونه غنيا يوجب كونه واجب الوجود لذاته ايضا واجب الوجود بحسب جميع
كمالاته اذ لو لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الكمال لافتقر في حصول ذلك الكمال الى سبب منفصل فحينئذ لا يكون غنيا
وقد فرضناه غنيا هذا خلف فثبت ان ذاته كافية في حصول جميع كمالاته واذا كان الامر كذلك كان حميدا لذاته
لانه لا معنى للحميد الا الذي يستحق الحمد فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان كونه غنيا حميدا يقتضي ان لا يزداد بشكر
الشاكرين ولا ينتقص بكفر الكافرين فلهذا قال ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا فان الله لغني حميد وهذه المعاني
من لطائف الاسرار واعلم ان قوله ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا سواء حمل على الكفر الذي هو مقابل الايمان او على الكفر
الذي يقابله الايمان الشكر فالمعنى لا يتفاوت البتة فانه تعالى غني عن العالمين في كل كمالاته وفي جميع نعوت كبريائه
وجلاله ثم انه تعالى قال الم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود وذكر ابو مسلم الاصفهاني انه يحتمل
ان يكون ذلك خطابا من موسى عليه السلام لقومه والمقصود منه انه عليه السلام كان يخوفهم بمثل هلاك من تقدم ويجوز ان يكون
مخاطبة من الله تعالى على لسان موسى لقومه فذكرهم امر القرون الاولى والمقصود انما هو حصول العبرة باحوال المتقدمين
وهذا المقصود حاصل على التقديرين الا ان الاكثرين ذهبوا الى انه ابتداء مخاطبة لقوم الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم انه
تعالى ذكر قوما ثلاثة وهم قوم نوح وعاد وثمود ثم قال تعالى والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله وذكر صاحب الكشاف فيه
احتمالين الاول ان يكون قوله والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جملة من مبتدأ وخبر وقعت اعتراضا والثاني ان يقال
قوله والذين من بعدهم معطوف على قوم نوح وعاد وثمود وقوله لا يعلمهم الا الله اعتراض اذا عرفت هذا فنقول
قوله لا يعلمهم الا الله فيه قولان الاول ان يكون المراد لا يعلم كنه مقاديرهم الا الله لان المذكور في القرآن جملة فاما ذكر
العدد والعمر والكيفية والكمية فغير حاصل والقول الثاني المراد ذكر اقوام ما بلغنا اخبارهم اصلا كذبوا رسلا
لم نعرفهم اصلا ولا يعلمهم الا الله والقائلون بهذا القول الثاني طعنوا في قول من يصل الانساب الى آدم عليه السلام
كان ابن مسعود اذا قرأ هذه الآية قال كذب النسابون يعني انهم يدعون علم الانساب ونفى الله علمها عن العباد وعن ابن عباس
بين عدنان واسماعيل ثلثون ابا لا يعرفون ونظير هذه الآية قوله تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا وكلا تبرنا تتبيرا
وقوله منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في انتسابه لا يجاوز معد بن عدنان
ابن ادد وقال تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم وتعلموا من النجوم ما تستدلون به على الطريق قال القاضي

وعلى هذا الوجه فانه لا يمكن القطع على مقدار السنين من لدن آدم عليه السلم الى هذا الوقت لانه ان امكن ذلك لم يبعد ايضا
تحصيل العلم بالانساب الموصولة فان قيل اي القولين اولى قلنا القول الثاني عندي اقرب لان قوله تعالى لا يعلمهم الا الله
نفي للعلم بهم وذلك يقتضي نفي العلم بذواتهم اذ لو كانت ذواتهم معلومة وكان المجهول هو مدد اعمارهم وكيفية صفاتهم
لما صح نفي العلم بذواتهم ولما كان ظاهر الاية دليلا على نفي العلم بذواتهم لا جرم كان الاقرب هو القول الثاني ثم انه تعالى حكى
عن هؤلاء الاقوام الذين تقدم ذكرهم انه لما جاءتهم رسلهم بالبينات والمعجزات اتوا بامور اولها قوله فردوا ايديهم في افواههم
وفي معناه قولان الاول ان المراد باليد والفم الجارحتان المعلومتان والثاني ان المراد بهما شي غيرهما اما من
الجارحتين وانما ذكرهما مجازا وتوسعا اما من قال بالقول الاول ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون الضمير في ايديهم
وافواههم عائدا الى الكفار وعلى هذا التقدير ففيه احتمالات الاول ان الكفار ردوا ايديهم في افواههم فعضوها
من الغيظ والضجر من شدة نفرتهم عن رؤية الرسل واستماع كلامهم ونظيره قوله عضوا عليكم الانامل من الغيظ
وهذا القول مروي عن ابن عباس وابن مسعود وهو اختيار القاضي والثاني انهم لما سمعوا كلام الانبياء عجبوا منه
وضحكوا على سبيل السخرية فعند ذلك ردوا ايديهم في افواههم كما يفعل ذلك من غلبه الضحك فوضع يده على فيه والثالث
انهم وضعوا ايديهم على افواههم مشيرين بذلك الى الانبياء ان كفوا عن هذا الكلام واسكتوا عن ذكر هذا الحديث عن
الكلبي والرابع انهم اشاروا بايديهم الى السنتهم والى ما تكلموا به من قولهم انا كفرنا بما ارسلتم به اي هذا هو
الجواب عندنا عما ذكرتموه وليس عندنا غيره اقناطا لهم عن التصديق الا ترى الى قوله فردوا ايديهم في افواههم وقالوا
انا كفرنا بما ارسلتم به الوجه الثاني ان يكون الضميران راجعين الى الرسل عليهم السلم وفيه وجهان الاول ان الكفار اخذوا
ايدي الرسل ووضعوها على افواههم ليسكتوهم ويقطعوا الكلام الثاني ان الرسل لما ايسوا منهم سكتوا ووضعوا
ايدي انفسهم على افواه انفسهم فان من ذكر كلاما عند قوم وانكروه وخافهم فذلك المتكلم ربما وضع يد نفسه على فم نفسه وغرضه
ان يعرفهم انه لا يعود الى ذلك الكلام البتة الوجه الثالث ان يكون الضمير في ايديهم يرجع الى الكفار وفي افواههم
الى الرسل وفيه وجهان الاول ان الكفار لما سمعوا وعظ الانبياء ونصائحهم وكلامهم اشاروا بايديهم الى افواه الرسل
تكذيبا لهم وردا عليهم والثاني ان الكفار وضعوا ايديهم على افواه الانبياء منعا لهم عن الكلام ومن بالغ في منع
غيره من الكلام فقد يفعل به ذلك اما على القول الثاني وهو ان ذكر اليد والفم توسع ومجاز ففيه وجوه الاول
قال ابو مسلم الاصفهاني المراد باليد ما نطقت به الرسل من الحجج وذلك لان اسماع الحجة انعام عظيم والانعام يسمى يدا يقال
لفلان عندي يد اذا اولاه معروفا وقد يذكر اليد والمراد منها صفقة البيع والعقد كقوله تعالى ان الذين يبايعونك
انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فالبينات التي كان الانبياء عليهم السلام يذكرونها ويقررونها نعم واياد وايضا
العهود التي كانوا ياتون بها مع القوم ايضا ايادي وجمع اليد في العدد القليل هو الايدي وفي العدد الكثير هو الايادي
فثبت ان بينات الانبياء وعهودهم صح تسميتها بالايدي واذا كانت النصائح والعهود انما تظهر من الفم فاذا لم تقبل
صارت مردودة الى حيث جاءت ونظيره قوله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم فلما كان
القبول تلقيا بالافواه عن الافواه كان الدفع ردا في الافواه فهذا تمام كلام ابي مسلم في تقرير هذا الوجه الوجه الثاني
نقل محمد بن جرير عن بعضهم ان معنى قوله فردوا ايديهم في افواههم انهم سكتوا عن الجواب يقال للرجل اذا امسك عن الجواب
رد يده في فيه وتقول العرب كلمت فلانا في حاجة فرد يده في فيه اذا سكت عنه فلم يجب ثم انه زيف هذا الوجه وقال
انهم قد اجابوا بالتكذيب لانهم قالوا انا كفرنا بما ارسلتم به الوجه الثالث المراد من الايدي نعم الله تعالى على ظاهرهم
وباطنهم ولما كذبوا الانبياء فقد عرضوا تلك النعم للازالة والابطال فقوله فردوا ايديهم في افواههم اي ردوا نعم الله
تعالى عن انفسهم بالكلمات التي صدرت عن افواههم ولا يبعد حمل في على معنى الباء لان حروف الجر لا يمتنع اقامة
بعضها مقام بعض النوع الثاني من الاشياء التي حكاها الله تعالى عن الكفار قولهم انا كفرنا بما ارسلتم به والمعنى
انا كفرنا بما زعمتم ان الله ارسلكم فيه لانهم ما اقروا بانهم ارسلوا واعلم ان المرتبة الاولى هي انهم سكتوا عن قبول
قول الانبياء وحاولوا اسكات الانبياء عن تلك الدعوى وهذه المرتبة الثانية انهم صرحوا بكونهم كافرين
بتلك البعثة والنوع الثالث قولهم وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قال صاحب الكشاف وقرئ
تدعونا بادغام النون مريب موقع في الريبة او ذي ريبة من ارابه واراب والريبة قلق النفس وان لا تطمئن الى الامر فان قيل انهم
لما ذكروا في المرتبة الثانية انهم كافرون برسالتهم كيف ذكروا بعد ذلك كونهم شاكين مرتابين في صحة قولهم قلنا كانهم
قالوا اما ان نكون كافرين برسالتهم وان لم ندع هذا الجزم واليقين فلا اقل من ان نكون شاكين مرتابين في صحة
نبوتكم وعلى التقديرين فلا سبيل الى الاعتراف بنبوتكم **قوله تعالى قالت رسلهم افي الله شك**

الاية واعلم ان اولئك الكفار لما قالوا للرسل وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت رسلهم وهل تشكون في الله
في كونه فاطر السموات والارض وفاطر انفسنا وارواحنا وارزاقنا وجميع مصالحنا وانا لا ندعوكم الا الى عبادة
هذا الاله المنعم ولا نمنعكم الا عن عبادة غيره وهذه المعاني يشهد صريح العقل بصحتها فكيف قلتم وانا لفي شك
مما تدعوننا اليه مريب وهذا النظم في غاية الحسن وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قوله افي الله
شك استفهام على سبيل الانكار ولما ذكر هذا المعنى اردفه بالدلالة الدالة على وجود الصانع المختار وهو قوله
فاطر السموات والارض وقد ذكرنا في هذا الكتاب ان وجود السموات والارض كيف يدل على احتياجه الى
الصانع المختار الحكيم مرارا واطوارا فلا نعيدها ههنا **المسالة الثانية** قال صاحب
الكشاف ادخلت همزة الانكار على الظرف لان الكلام ليس في الشك انما هو في ان وجود الله لا يحتمل الشك
واقول من الناس من ذهب الى ان قبل الوقوف على الدلائل الدقيقة فالفطرة شاهدة بوجود الصانع المختار
ويدل على ان الفطرة الاولية شاهدة بذلك وجوه الاول قال بعض العقلاء ان من لطم على وجه
صبي لطمة فتلك اللطمة تدل على وجود الصانع المختار وعلى حصول التكليف وعلى وجوب دار الجزاء وعلى
وجود النبي اما دلالتها على وجود الصانع المختار فلان الصبي العاقل اذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح
ويقول من الذي ضربني وما ذاك الا ان شهادة فطرته على ان هذه اللطمة لما حدثت بعد عدمها وجب ان يكون
حدوثها لاجل فاعل فعلها ولاجل مختار ادخلها في الوجود فلما شهدت الفطرة الاصلية بافتقار ذلك الحادث
مع قلته وحقارته الى الفاعل فبان تشهد بافتقار جميع حوادث العالم الى الفاعل كان اولى واما دلالتها
على وجوب التكليف فلان ذلك الصبي ينادي ويصيح ويقول لم ضربني ذلك الضارب وهذا يدل على ان
فطرته شهدت بان الافعال الانسانية داخلة تحت الامر والنهي ومندرجة تحت التكليف وان الانسان ما خلق
حتى يفعل اي شي شاء واشتهى واما دلالتها على وجوب حصول دار الجزاء فلان ذلك الصبي يطلب الجزاء على
تلك اللطمة وما دام يمكنه طلب الجزاء فانه لا يتركه فلما شهدت الفطرة الاصلية بوجوب الجزاء على ذلك العمل
القليل فبان تشهد على وجوب الجزاء على جميع الاعمال كان اولى واما دلالتها على وجوب النبوة فلانهم يحتاجون
الى انسان يبين لهم ان العقوبة الواجبة على ذلك القدر من الجناية كم هي ولا معنى للنبي الا الانسان الذي يقدر
هذه الامور الاربعة الوجه الثاني في التنبيه على ان الاقرار بوجود الصانع بديهي هو ان الفطرة شاهدة
بان حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة مبنية على التركيبات اللطيفة الموافقة للحكمة والمصلحة يستحيل الا عند
وجود نقاش عالم وبان حكيم ومعلوم ان اثار الحكمة في العالم العلوي والسفلي اكثر من اثار الحكمة في تلك الدار
المختصرة فلما شهدت الفطرة الاصلية بافتقار النقش الى النقاش والبناء الى الباني فبان تشهد بافتقار
كل العالم الى الفاعل المختار الحكيم كان اولى الوجه الثالث ان الانسان اذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية
ولا يبقى له في ظنه رجاء المعاونة من احد فكانه باصل خلقته ومقتضى جبلته يتضرع الى من يخلصه عنها ويخرجه
عن علائقها وحبائلها وما ذاك الا شهادة الفطرة بالافتقار الى الصانع المدبر الوجه الرابع ان الموجود
اما ان يكون غنيا عن المؤثر او لا يكون فان كان غنيا عن المؤثر فهو الموجود الواجب لذاته لانه لا معنى
للواجب لذاته الا الموجود الذي لا حاجة به الى غيره وان لم يكن غنيا عن المؤثر فهو محتاج والمحتاج لا
بد له من المحتاج اليه وذلك هو الصانع المختار الوجه الخامس ان الاعتراف بوجود الاله المختار المكلف
وبوجود المعاد احوط فوجب المصير اليه فهذه مراتب اربعة اولها ان الاقرار بوجود الاله احوط لانه
لو لم يكن موجودا فلا ضرر في الاقرار بوجوده وان كان موجودا ففي انكاره اعظم المضار وثانيها الاقرار بكونه
فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا فلا ضرر في الاقرار بكونه مختارا اما لو كان مختارا ففي انكار كونه مختارا اعظم
المضار وثالثها الاقرار بانه كلف عباده لانه لو لم يكلف احدا من عبيده شيئا فلا ضرر في اعتقاد انه كلف
العباد اما لو كلف ففي انكار تلك التكاليف اعظم المضار ورابعها الاقرار بوجود المعاد فانه ان كان الحق
انه لا معاد فلا ضرر في الاقرار بوجوده لانه لا يفوت الا هذه اللذات الجسمانية وهي حقيرة ومنقرضة وان كان
الحق هو وجود المعاد ففي انكاره اعظم المضار فظهر ان الاقرار بهذه المقامات احوط فوجب المصير اليه لان بديهة
العقل حاكمة بانه يجب دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان **المسالة الثالثة** لما اقام
الدلالة على وجود الاله بدليل كونه فاطر السموات والارض وصفه بكمال الحكمة والكرم والجود وبين ذلك من وجهين
الاول قوله يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم قال صاحب الكشاف لو قال قائل ما معنى التبعيض في قوله من ذنوبكم

الوجه

ثم اجاب وقال ما جاء هكذا الا في خطاب الكافرين كقوله وا اتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم يا قومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم وقال في خطاب المؤمنين هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم الى ان قال يغفر لكم ذنوبكم قال والاستقراء يدل على صحة ما ذكرناه ثم قال وكان ذلك للتفرقة بين الخطابين ولئلا يسوي بين الفريقين في الميعاد وقيل اراد انه يغفر لكم ما بينكم وبين الله بخلاف ما بينكم وبين العباد من المظالم هذا كلام هذا الرجل وقال الواحدي في البسيط قال ابو عبيدة من زائدة وانكر سيبويه زيادتها في الواجب واذا قلنا انها ليست زائدة ففيها وجهان احدهما انه ذكر البعض ههنا واريد به الجميع توسعا والثاني ان من ههنا للبدل والمعنى لتكون المغفرة بدلا من الذنوب فدخلت من لتضمن المغفرة معنى البدل للتنبيه وقال القاضي ذكر الاصم ان كلمة من ههنا تفيد التبعيض والمعنى انكم اذا تبتم فانه يغفر لكم الذنوب التي هي من الكبائر فاما التي تكون من الصغائر فلا حاجة الى غفرانها لانها في انفسها مغفورة قال القاضي وقد ابعد في هذا التاويل لان الكفار صغائرهم كبائرهم في انها لا تغفر الا بالتوبة وانما تكون الصغيرة مغفورة من المؤمنين من حيث انه يزيد ثوابهم على عقابها فاما من لا ثواب له اصلا فلا يكون شيء من ذنوبه صغيرا ولا يكون شيء منها مغفورا ثم قال وفيه وجه اخر وهو ان الكافر قد ينسى بعض ذنوبه في حال توبته وانابته فلا يكون المغفور منها الا ما ذكره وتاب منه فهذا جملة اقوال الناس في هذه الكلمة

المسئلة الرابعة اقول هذه الاية تدل على انه تعالى قد يغفر الذنب من غير توبة في حق اهل الايمان والدليل عليه انه قال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وعد بغفران بعض الذنوب مطلقا من غير اشتراط التوبة فوجب ان يغفر بعض الذنوب مطلقا من غير التوبة وذلك البعض ليس هو الكفر لانعقاد الاجماع على انه تعالى لا يغفر الكفر الا بالتوبة عنه والدخول في الايمان فوجب ان يكون البعض الذي يغفره من غير التوبة هو ما عدا الكفر من الذنوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال كلمة من صلة على ما قاله ابو عبيدة او يقال المراد من البعض ههنا هو الكل على ما قاله الواحدي او يقال المراد منها ابدال السيئة بالحسنة على ما قاله الواحدي او يقال المراد منه تمييز المؤمن عن الكافر في الخطاب على ما قاله صاحب الكشاف او يقال المراد منه تخصيص هذا الغفران بالكبائر على ما قاله الاصم او يقول المراد منه الذنوب التي يذكرها الكافر عند الدخول في الايمان على ما قاله القاضي فتقول هذه الوجوه باسرها ضعيفة اما قوله انها صلة فمعناه الحكم على كلمة من كلام الله بانها حشو ضائع فاسد والعاقل لا يجوز له المصير اليه من غير ضرورة واما قول الواحدي المراد من كلمة من ههنا هو الكل فهو ما قاله ابو عبيدة لان حاصله ان قوله يغفر لكم من ذنوبكم هو انه يغفر لكم ذنوبكم وهذا عين ما نقله عن ابي عبيدة وحكى عن سيبويه انكاره واما قوله المراد منه ابدال السيئة بالحسنة فليس في اللغة ان كلمة من تفيد الابدال واما قول صاحب الكشاف المراد تمييز خطاب المؤمن عن خطاب الكافر بمزيد التشريف فهو من باب الطامات لان هذا التبعيض ان حصل فلا حاجة الى ذكر هذا الجواب وان لم يحصل كان هذا الكلام فاسدا واما قول الاصم فقد سبق ابطاله واما قول القاضي فجوابه ان الكافر اذا اتى بالايمان صارت ذنوبه باسرها مغفورة لقوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له فثبت ان جميع ما ذكروه من التاويلات ضعيف ساقط بل المراد ما ذكرنا انه تعالى يغفر بعض ذنوبه من غير توبة وهو ما عدا الكفر واما الكفر فهو ايضا من الذنوب وانه تعالى لا يغفره الا بالتوبة واذا ثبت انه تعالى يغفر كبائر الكفار من غير توبة بشرط ان ياتي بالايمان فبان يحصل هذه الحالة للمؤمن كان اولى هذا ما خطر بالبال على سبيل الارتجال والله اعلم بحقيقة الحال النوع الثاني ما وعد الله تعالى به في هذه الاية قوله ويؤخركم الى اجل مسمى وفيه وجهان الاول المعنى انكم ان امنتم اخر الله موتكم الى الاجل المسمى والا عاجلكم بعذاب الاستئصال الثاني قال ابن عباس المعنى يمتعكم في الدنيا باللذات والطيبات الى الموت فان قيل اليس انه تعالى قال فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فكيف قال ههنا ويؤخركم الى اجل مسمى قلنا قد تكلمنا في هذه المسئلة في سورة الانعام في قوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم حكى تعالى ان الرسل لما ذكروا هذه الاشياء قالت الكفار ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين واعلم ان هذا الكلام مشتمل على ثلاثة انواع من الشبه الشبهة الاولى ان الاشخاص الانسانية متساوية في تمام الماهية فيمتنع ان يبلغ التفاوت بين تلك الاشخاص الى هذا الحد وهو ان يكون الواحد منهم رسولا من عند الله مطلعا على الغيب مخالطا لزمرة الملائكة والباقون يكونون غافلين عن كل هذه الاحوال وايضا كانوا يقولون ان كنت قد فارقتنا في هذه الاحوال العالية الالهية النزهة وجب ايضا ان تفارقنا

في

في الاحوال الخسيسة وفي الحاجة الى الاكل والشرب والحدث والوقاع وهذه الشبهة هي المراد من قولهم ان انتم الا بشر مثلنا والشبهة الثانية التمسك بطريقة التقليد وهي انهم وجدوا اباءهم واسلافهم وكبراءهم متفقين مطبقين على عبادة الاوثان قالوا ويبعد ان يقال ان اولئك القدماء على كثرتهم وقوة خواطرهم لم يعرفوا بطلان هذا الدين وان الرجل الواحد عرف فساده ووقف على بطلانه والعوام ربما زادوا في هذا الباب كلاما اخر وذلك ان الرجل العالم اذا بين ضعف كلام بعض المتقدمين قالوا ان كلامك انما يظهر صحته لو كان المتقدمون حاضرين اما المناظرة مع الميت فسهلة وهذا الكلام يذكره الحمقى والرعاع واولئك الكفار ايضا ذكروه وهذه الشبهة هي المراد من قوله تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا والشبهة الثالثة انهم قالوا المعجز لا يدل على الصدق اصلا فان كانوا سلموا ان المعجز يدل على الصدق الا ان الذي جاء به اولئك الرسل طعنوا فيه وزعموا انها امور معتادة [illegible] والحاصل ليست من باب المعجزات الخارجة عن قدرة البشر والى هذا النوع من الشبهة الاشارة بقوله فاتونا بسلطان مبين فهذا تفسير هذه الاية بقدر الوسع

قوله تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء

اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار شبهاتهم في الطعن في النبوة حكى عن الانبياء عليهم السلام جوابهم عنها اما الشبهة الاولى وهي قولهم ان انتم الا بشر مثلنا فجوابه ان الانبياء سلموا ان الامر كذلك لكنهم بينوا ان التماثل في البشرية والانسانية لا يمنع من اختصاص بعض البشر بمنصب النبوة لان هذا المنصب منصب يمن الله تعالى به على من يشاء من عباده واذا كان الامر كذلك فقد سقطت هذه الشبهة واعلم ان هذا المقام مقام بحث شريف دقيق وهو ان جماعة من حكماء الاسلام قالوا الانسان ما لم يكن في نفسه وبدنه مخصوصا بخواص شريفة علوية قدسية فانه يمتنع عقلا حصول صفة النبوة له واما الظاهريون من اهل السنة والجماعة فقد زعموا ان حصول النبوة عطية من الله تعالى يهبها لكل من يشاء من عباده ولا يتوقف حصولها على امتياز ذلك الانسان عن سائر الناس بمزيد اشراف نفسانية وقوة قدسية وهؤلاء تمسكوا بهذه الاية فانه تعالى بين ان حصول النبوة ليس الا محض المنة من الله تعالى والعطية منه والكلام في هذا الباب غامض غائص دقيق والاولون اجابوا عنه بانهم لم يذكروا فضائلهم النفسانية والجسمانية تواضعا منهم واقتصروا على قولهم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده بالنبوة لانه قد علم انه تعالى لا يخصهم بتلك الكرامات الا وهم موصوفون بالفضائل التي لاجلها استوجبوا ذلك التخصيص كما قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته واما الشبهة الثانية وهي قولهم اطباق السلف على ذلك الدين يدل على كونه حقا لانه يبعد ان يظهر للرجل الواحد ما لم يظهر للخلق العظيم فجوابه عين الجواب المذكور عن الشبهة الاولى لان التمييز بين الحق والباطل والصدق والكذب عطية من الله تعالى وفضل منه ولا يبعد ان يخص بعض عبيده بهذه العطية وان يحرم الجمع العظيم منها واما الشبهة الثالثة وهي قولهم انا لا نرضى بهذه المعجزات التي اتيتم بها وانما نريد معجزات باهرة قوية والجواب عنها قوله وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله وشرح هذا الجواب ان المعجزة التي جئنا بها وتمسكنا بها حجة قاطعة وبينة قاهرة ودليل تام فاما الاشياء التي طلبتموها فهي امور زائدة والحكم فيها لله تعالى فان خلقها واظهرها فله الفضل وان لم يفعلها فله العدل ولا حكم عليه بعد ظهور قدر الكفاية ثم انه تعالى حكى عن الانبياء والرسل انهم قالوا بعد ذلك وعلى الله فليتوكل المؤمنون والظاهر ان الانبياء لما اجابوا عن شبهاتهم بهذا الجواب فالقوم اخذوا في السفاهة والتخويف والوعيد فعند هذا قالت الانبياء عليهم السلام لا نخاف من تخويفكم ولا نلتفت الى تهديدكم فان توكلنا على الله واعتمادنا على فضل الله ولعله سبحانه قد اوحى اليهم ان اولئك الكفرة لا يقدرون على ايصال الشر والافة اليهم وان لم يحصل هذا الوحي الا ان ارواحهم كانت مشرقة بالمعارف الالهية مشرقة باضواء عالم الغيب والروح ومتى كانت موصوفة بهذه الصفات قلما تبالي بالاحوال الجسمانية وقلما يقيم لها وزنا في حالتي السراء والضراء وطوري الشدة والرخاء فلهذا السبب توكلوا على الله وعولوا على فضل الله وقطعوا اطماعهم عما سوى الله والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه قوله تعالى حكاية عنهم وما لنا الا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا يعني انه تعالى لما خصنا بهذه الدرجات الروحانية والمعارف الربانية فكيف يليق بنا ان لا نتوكل على الله بل اللائق بنا ان لا نتوكل الا عليه وان لا نعول في تحصيل المهمات الا عليه فان من فاز بشرف العبودية ووصل الى مقام الاخلاص والمكاشفة يقبح به ان يرجع في امر من الامور الى غير الحق سواء كان ملكا او ملكا او روحا او جسما وهذه الاية دالة على انه تعالى يعصم اولياءه والمخلصين في عبوديته عن كيد اعدائهم ومكرهم ثم قالوا ولنصبرن على ما اذيتمونا فان الصبر مفتاح الفرج ومطلع الخيرات والحق لا بد وان يصير غالبا قاهرا والباطل لا بد وان يصير مغلوبا مقهورا ثم اعادوا قولهم وعلى الله فليتوكل المؤمنون والفائدة فيه انهم امروا انفسهم بالتوكل على الله في قوله وما لنا الا نتوكل على الله ثم لما فرغوا عن انفسهم امروا اتباعهم بذلك فقالوا وعلى الله فليتوكل المتوكلون وذلك يدل على ان الامر بالخير لا يؤثر قوله الا اذا اتى بذلك الخير اولا وفي كلام الشيخ ابي حامد الغزالي فصلا حسنا وحاصله ان الانسان اما ان يكون ناقصا او كاملا او كان خاليا عن الوصفين اما الناقص فاما ان يكون ناقصا في ذاته ولكنه لا يسعى في تنقيص حال غيره واما ان يكون ناقصا ويكون مع ذلك ساعيا في تنقيص حال غيره والاول هو الضال والثاني هو الضال المضل واما الكامل فاما ان يكون كاملا ولا يقدر على تكميل الغير فهم الاولياء

واما ان يكون كاملا ويقدر على تكميل الناقصين وهم الانبياء ولذلك قال عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ولما كانت مراتب النقصان والكمال ومراتب الاحلال والاكمال غير متناهية بحسب الكمية لا جرم كانت مراتب الولاية والنبوة غير متناهية بحسب الكمال والنقصان فالولي هو الانسان الكامل الذي لا يقوى على التكميل والنبي هو الانسان الكامل المكمل ثم قد يكون قوته الروحانية النفسانية وافية بتكميل انسانين كاملين وقد يكون اقوى من ذلك فتفي بتكميل عشرة ومائة وقد تكون تلك القوة قاهرة قوية تؤثر تاثير الشمس في العالم فيقلب ارواح اكثر اهل العالم من مقام الجهل الى مقام المعرفة ومن طلب الدنيا الى طلب الاخرة وذلك مثل نور محمد صلى الله عليه وسلم فان قبل ظهوره كان العالم مملوا من اليهود واكثرهم كانوا مشبهة ومن النصارى وهم حلولية ومن المجوس وقبح مذاهبهم ظاهرة ومن عبدة الاوثان وسخف دينهم اظهر من ان يحتاج الى بيان فلما ظهرت دعوة محمد سرت قوة روحه في الارواح فقلب اكثر اهل العالم من الشرك الى التوحيد ومن التجسيم الى التنزيه ومن الاستغراق في طلب الدنيا الى التوجه الى عالم الاخرة فمن هذا المقام ينكشف للانسان مقام النبوة والرسالة اذا عرفت هذا فنقول قوله وعلى الله فليتوكل المتوكلون اشارة الى ما كانت حاصلة لهم من كمالات نفوسهم وقولهم في اخر الاية وعلى الله فليتوكل المتوكلون اشارة الى تاثيرات ارواحهم الكاملة في تكميل الارواح الناقصة فهذه اسرار عالية مخزونة في الفاظ القرآن فمن نظر الى علم القرآن وكان غافلا عنها كان محروما من اسرار علوم القرآن والله اعلم وفي الاية وجه اخر وهو ان قوله وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون المراد منه ان الذين يطلبون سائر المعجزات وجب عليهم ان يتوكلوا في حصولها على الله لا علينا فان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها واما قوله في اخر الاية ولنصبرن على ما اذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون المراد منه الامر بالتوكل على الله في دفع شر الكفار وسفاهتهم وعلى هذا التقدير فالتكرار غير حاصل لان قوله وعلى الله فليتوكل وارد في موضعين مختلفين بحسب مقصودين متغايرين وقيل ايضا الاول ذكر لاستحداث التوكل والثاني للسعي في ابقائه وادامته

قوله تعالى وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا

اعلم انه تعالى لما حكى عن الانبياء عليهم السلام انهم اكتفوا في دفع شرور اعدائهم بالتوكل عليه والاعتماد على حفظه وحياطته حكى عن الكفار انهم بالغوا في السفاهة وقالوا لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا والمعنى ليكونن احد الامرين لا محالة اما اخراجكم واما عودكم الى ملتنا والسبب فيه ان اهل الحق في كل زمان يكونون قليلين واهل الباطل يكونون كثيرين والظلمة والفسقة يكونون متعاضدين متعاونين فلهذه الاسباب قدروا على هذه السفاهة فان قيل هذا يوهم انهم كانوا على ملتهم في اول الامر حتى يعودوا فيها قلنا الجواب من وجوه الاول ان اولئك الانبياء انما نشأوا في تلك البلاد وكانوا من تلك القبائل وفي اول الامر ما اظهروا المخالفة مع اولئك الكفار بل كانوا في ظاهر الامر معهم من غير اظهار مخالفة فالقوم ظنوا لهذا السبب انهم كانوا في اول الامر على دينهم فلهذا السبب قالوا او لتعودن في ملتنا الوجه الثاني ان هذا حكاية كلام الكفار ولا يجب في كل ما قالوه ان يكونوا صادقين فيه فلعلهم توهموا ذلك مع انه ما كان الامر كما توهموه الثالث لعل الخطاب وان كان في الظاهر مع الرسول الا ان المقصود بهذا الخطاب اتباعهم واصحابهم ولا شك انه يقال انهم كانوا قبل ذلك على دين اولئك الكفار الرابع قال صاحب الكشاف العود بمعنى الصيرورة كثير في كلام العرب الخامس لعل اولئك الانبياء كانوا قبل ارسالهم على ملة من الملل ثم انه تعالى اوحى اليهم بنسخ تلك الملة والامر بشريعة اخرى وبقي الاقوام على تلك الشريعة التي صارت منسوخة مصرين عليها بسبيل الكفر وعلى هذا التقدير فلا يبعد ان يطلبوا من الانبياء ان يعودوا الى تلك الملة السادس لا يبعد ان يكون المعنى او لتعودن في ملتنا الى ما كنتم عليه قبل ادعاء الرسالة من السكوت عند ذكر معايبه وعدم التعرض له بالطعن والقدح وعلى جميع هذه الوجوه فالسؤال زائل واعلم ان الكفار لما ذكروا هذا الكلام قال تعالى فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين ولنسكننكم الارض من بعدهم قال صاحب الكشاف لنهلكن الظالمين حكاية تقتضي اضمار القول او اجراء الايحاء مجرى القول لانه ضرب منه وقرأ ابو حيوة ليهلكن وليسكننكم بالياء اعتبارا لاوحى فان هذا اللفظ لفظ الغيبة ونظيره قولك اقسم زيد ليخرجن ولا خرجن والمراد بالارض ارض الظالمين وديارهم ونظيره قوله واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها واورثكم ارضهم وديارهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من اذى جاره اورثه الله داره واعلم ان هذه الاية تدل على ان من توكل على ربه في دفع عدوه كفاه الله امر عدوه ثم قال تعالى ذلك لمن خاف مقامي فقوله ذلك اشارة الى ما قضى الله تعالى به من اهلاك الظالمين واسكان المؤمنين ديارهم اي ذلك الامر حق لمن خاف مقامي وفي قوله مقامي وجوه الاول المراد موقفي وهو موقف الحساب لان ذلك الموقف موقف الله سبحانه الذي يقف فيه عباده يوم القيامة ونظيره واما من خاف مقام ربه وقوله ولمن خاف مقام ربه جنتان الثاني ان المقام مصدر كالقيام يقال قام قياما ومقاما قال الفراء ذلك لمن خاف مقامي اي لمن خاف قيامي عليه ومراقبتي اياه كقوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت الثالث ذلك لمن خاف مقامي اي اقامتي على العدل والصواب لانه تعالى لا يقضي

الا بالحق ولا يحكم الا بالعدل وهو تعالى مقيم على العدل لا يميل عنه ولا ينحرف البتة الرابع ذلك لمن خاف مقامي اي مقام العائذ عندي وهو من باب اضافة المصدر الى المفعول الخامس ذلك لمن خاف مقامي اي لمن خافني وذكر المقام ههنا مثل ما يقال سلام الله على المجلس العالي والمراد سلام الله على فلان ثم قال تعالى وخاف وعيد قال الواحدي الوعيد اسم من اوعد ايعادا وهو التهديد قال ابن عباس خاف ما اوعدت من العذاب واعلم انه تعالى ذكر اولا قوله ذلك لمن خاف مقامي ثم عطف عليه قوله وخاف وعيد فهذا يقتضي ان يكون الخوف من الله تعالى مغايرا للخوف من وعيد الله ونظيره ان حب الله مغاير لحب ثواب الله وهذا مقام شريف عال في اسرار الحكمة والتصوف ثم قال تعالى واستفتحوا وفيه مسائل

المسئلة الاولى للاستفتاح ههنا معنيان احدهما طلب الفتح بالنصرة فقوله واستفتحوا اي واستنصروا الله على اعدائهم وهو كقوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح والثاني الفتح الحكم والقضاء فقوله واستفتحوا اي واستحكموا الله وسالوه القضاء بينهم وهو ماخوذ من الفتاحة وهي الحكومة كقوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اذا عرفت هذا فنقول كلا القولين ذكره المفسرون اما القول الاول فالمستفتحون هم الرسل وذلك لانهم استنصروا الله ودعوا على قومهم بالعذاب لما ايسوا من ايمانهم قال نوح رب لا تذر وقال موسى ربنا اطمس على اموالهم وقال لوط انصرني على القوم المفسدين واما على القول الثاني وهو طلب الحكومة والقضاء فالاولى ان يكون المستفتحون هم الامم وذلك لانهم قالوا اللهم ان كان هؤلاء الرسل صادقين فعذبنا ومنه قول كفار قريش اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء وكقول اخرين ائتنا بعذاب الله ان كنت من الصادقين

المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله واستفتحوا معطوف على قوله اوحى اليهم وقرئ واستفتحوا بلفظ الامر وعطفه على قوله لنهلكن اي اوحى اليهم ربهم وقال لهم لنهلكن وقال لهم استفتحوا ثم قال تعالى وخاب كل جبار عنيد وفيه مسائل

المسئلة الاولى ان قلنا المستفتحون هم الرسل كان المعنى ان الرسل استفتحوا فنصروا وظفروا بمقصودهم وفازوا وخاب كل جبار عنيد وهم قومهم وان قلنا المستفتحون هم الكفرة فكان المعنى ان الكفار استفتحوا على الرسل ظنا منهم بانهم على الحق والرسل على الباطل وخاب كل جبار عنيد منهم وما افلح بسبب استفتاحه على الرسل

المسئلة الثانية الجبار ههنا المتكبر عن طاعة الله وعبادته ومنه قوله تعالى ولم يكن جبارا عصيا قال ابو عبيدة يقال فيه جبرية وجبروة وجبروت وجبور وجبورة وحكى الزجاج الجبرية والجبرية بكسر الجيم والباء والتجبار والجبرياء قال الواحدي فهذه تسع لغات مصدر الجبار وفي الحديث ان امرأة حضرت النبي صلى الله عليه وسلم فامرها بامر فابت عليه فقال دعوها فانها جبارة اي مستكبرة واما العنيد فقد اختلف اهل اللغة في اشتقاقه قال النضر بن شميل العنود الخلاف والتباعد والترك وقال غيره اصله من العند وهو الناحية يقال فلان يمشي عندا اي ناحية فمعنى عاند وعند اخذ في ناحية معرضا وعاند فلان فلانا اذا جانبه وكان منه على ناحية اذا عرفت هذا فنقول كونه جبارا متكبرا اشارة الى الخلق النفساني وكونه عنيدا اشارة الى الاثر الصادر عن ذلك الخلق وهو كونه مجانبا عن الحق منحرفا عنه ولا شك ان الانسان الذي يكون خلقه هو التجبر والتكبر وفعله هو العنود وهو الانحراف عن الحق والصدق كان خائبا عن كل الخيرات خاسرا عن جميع اقسام السعادات واعلم انه تعالى لما حكم عليه بالخيبة وصفه بكونه جبارا عنيدا وصف كيفية عذابه بامور الاول قوله من ورائه جهنم وفيه اشكال وهو ان المراد امامه جهنم فكيف اطلق لفظ الوراء على القدام والامام واجابوا عنه من وجوه الاول ان لفظ وراء اسم لما توارى عنك والقدام والخلف متوار عنك فصح اطلاق لفظ وراء على كل واحد منها قال الشاعر

عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

ويقال ايضا الموت وراء كل احد الثاني قال ابو عبيدة وابن السكيت الوراء من الاضداد يقع على الخلف والقدام والسبب فيه ان كل من كان خلفا فانه يجوز ان ينقلب قداما وبالعكس فلا جرم جاز وقوع لفظ الوراء على القدام ومنه قوله تعالى وكان وراءهم ملك اي امامهم ويقال الموت من وراء الانسان والثالث قال ابن الانباري وراء بمعنى بعد قال الشاعر

وليس وراء الله للمرء مذهب

اي وليس بعد الله مذهب اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكم عليه بالخيبة في قوله وخاب كل جبار عنيد ثم قال ومن ورائه جهنم اي ومن بعد هذه الخيبة يدخل جهنم النوع الثاني مما ذكره الله تعالى من احوال هذا الكافر قوله ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه وفيه سؤالات الاول علام عطف ويسقى الجواب على محذوف تقديره من ورائه جهنم يلقى فيها ويسقى من ماء صديد السؤال الثاني عذاب اهل النار من وجوه كثيرة فلم خص هذه الحالة بالذكر الجواب يشبه ان تكون هذه الحالة اشد انواع العذاب فخصص بالذكر مع قوله ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت السؤال الثالث ما وجه قوله من ماء صديد الجواب انه عطف بيان والتقدير انه لما قال ويسقى من ماء فكأنه قيل

ومن ذلك الماء فقال صديد والصديد ما يسيل من جلود اهل النار وقيل التقدير ويسقى من ماء كالصديد وذلك بان يخلق الله في جهنم
ما يشبه الصديد في النتن والغلظ والقذارة وهو ايضا يكون في نفسه صديدا لان كراهيته تصد عن تناوله وهو كقوله
وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب السؤال الرابع ما معنى قوله
يتجرعه ولا يكاد يسيغه الجواب التجرع تناول المشروب جرعة على الاستمرار ويقال ساغ الشراب في الحلق يسوغ سوغا
واساغه الله واعلم ان كاد فيه قولان احدهما ان نفيه اثبات واثباته نفي فقوله ولا يكاد يسيغه اي ويسيغه
بعد ابطاء لان العرب تقول ما كدت اقوم اي قمت بعد ابطاء قال تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون يعني فعلوا بعد
ابطاء والدليل على حصول الاساغة قوله تعالى يصهر به ما في بطونهم ولا يحصل الصهر الا بعد الاساغة وايضا فان قوله
يتجرعه يدل على انهم اساغوا الشيء بعد الشيء فكيف يصح ان يقال بعده انه لا يسيغه البتة والقول الثاني ان
كاد للمقاربة فقوله لا يكاد لنفي المقاربة يعني ولم يقارب ان يسيغه فكيف يحصل الاساغة كقوله لم يكد يراها
اي لم يقرب من رؤيتها فكيف يراها فان قيل فقد ذكرتم الدليل على حصول الاساغة فكيف الجمع بينه وبين هذا
الوجه قلنا عنه جوابان احدهما ان المعنى ولا يسيغه جميعه كانه يجرع البعض وما اساغ الجميع الثاني ان الدليل
الذي ذكرتم انما دل على وصول بعض ذلك الشراب الى جوف الكافر الا ان ذلك ليس باساغة لان الاساغة في اللغة
اجراء الشراب في الحلق مع تقبل النفس واستطابة المشروب والكافر يتجرع ذلك الشراب على كراهية ولا يسيغه
اي لا يستطيبه ولا يشربه شربا بمرة واحدة وعلى هذين الوجهين يصح حمل لا يكاد على نفي المقاربة والنوع الثالث
مما ذكره الله تعالى في وعيد هذا الكافر قوله ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت والمعنى ان موجبات الموت
احاطت به من جميع الجهات ومع ذلك فانه لا يموت وقيل من كل جزء من اجزاء جسده النوع الرابع قوله ومن ورائه
عذاب غليظ وفيه وجهان الاول ان المراد من العذاب الغليظ كونه دائما غير منقطع والثاني انه في كل وقت يستقبله
يتلقى عذابا اشد مما قبله قال الفضيل هو قطع الانفاس وحبسها في الاجساد **قوله تعالى مثل
الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف الاية**
اعلم انه تعالى لما ذكر انواع عذابهم في الاية المتقدمة بين في هذه الاية ان اعمالهم باسرها تصير ضائعة باطلة لا ينتفعون
بشيء منها وعند هذا يظهر كمال خسرانهم لانهم لم يجدوا في القيامة الا العقاب الشديد وكل ما عملوه في الدنيا وجدوه
ضائعا باطلا وذلك هو الخسران الشديد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في ارتفاع قوله مثل الذين
وجوه الاول قال سيبويه التقدير وفيما يتلى عليكم مثل الذين كفروا او مثل الذين كفروا فيما يتلى عليكم و
قوله كرماد اشتدت به الريح جملة مستانفة على تقدير سؤال سائل يقول كيف مثلهم فقيل اعمالهم كرماد الثاني
قال الفراء التقدير مثل اعمال الذين كفروا بربهم كرماد فحذف المضاف اعتمادا على ذكره بعد المضاف اليه وهو قوله
اعمالهم ومثله قوله تعالى الذي احسن كل شيء خلقه اي خلق كل شيء وكذا قوله ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله
وجوههم مسودة المعنى ترى وجوه الذين كذبوا على الله مسودة الثالث ان يكون التقدير صفة الذين كفروا اعمالهم
كرماد كقولك صفة زيد عرضه مصون وماله مبذول الرابع ان يكون اعمالهم بدلا من قوله مثل الذين كفروا والتقدير
مثل اعمالهم وقوله كرماد هو الخبر الخامس ان يكون المثل صلة وتقديره الذين كفروا اعمالهم **المسئلة الثانية**
اعلم ان وجه المشابهة بين هذا المثل وبين هذه الاعمال هو ان الريح العاصف تطير الرماد وتفرق اجزاءه بحيث لا يبقى لذلك
الرماد اثر ولا خبر فكذا هاهنا ان كفرهم ابطل اعمالهم واحبطها بحيث لم يبق من تلك الاعمال معهم خبر ولا اثر واختلفوا
في المراد بهذه الاعمال على وجوه الاول ان المراد منها ما عملوه من اعمال البر كالصدقة وصلة الرحم وبر الوالدين و
اطعام الجائع وذلك لانها تصير محبطة باطلة بسبب كفرهم بالله والوجه في خسرانهم انهم صيروها محبطة باطلة بسبب
كفرهم لا ينتفعون بها والقول الثاني ان المراد من تلك الاعمال عبادتهم للاصنام وما تكلفوه من كفرهم الذي
ظنوه ايمانا وطريقا الى الخلاص والوجه في خسرانهم انهم اتعبوا ابدانهم فيها الدهر الطويل لكي ينتفعوا بها فصارت وبالا
عليهم والقول الثالث ان المراد من هذه الاعمال كلا القسمين لانهم اذا رأوا الاعمال التي كانت في انفسها خيرات قد بطلت
والاعمال التي ظنوها انها خيرات وافنوا اعمارهم فيها قد بطلت ايضا وصارت من اعظم الموجبات لعذابهم فلا شك انه يعظم
حسرتهم وندامتهم فلذلك قال تعالى ذلك هو الضلال البعيد **المسئلة الثالثة** قرئ الرياح في يوم عاصف
جعل العصف لليوم وهو لما فيه وهو الريح او الرياح كقولك يوم ماطر وليلة ساكنة وانما السكون لريحها قال الفراء
وان شئت قلت في يوم ذي عصوف وان شئت قلت في يوم عاصف الريح فحذفت ذكر الريح لكونه مذكورا قبل ذلك
وقرئ في يوم عاصف بالاضافة **المسئلة الرابعة** قوله لا يقدرون مما كسبوا على شيء اي لا يقدرون
مما كسبوا على شيء منتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة وذلك لانه ضاع بالكلية وفسد وهذه الاية دالة على كون العبد مكتسبا
لا فعاله واعلم انه تعالى لما تمم هذا المثال قال الم تر ان الله خلق السموات والارض بالحق وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** وجه النظم انه تعالى لما بين ان اعمالهم تصير باطلة ضائعة بين ان ذلك البطلان والاحباط انما جاء بسبب
صدر منهم وهو كفرهم بالله واعراضهم عن العبودية فان الله تعالى لا يبطل اعمال المخلصين ابتداء فكيف يليق بحكمته
ان يفعل ذلك وانه تعالى ما خلق كل هذا العالم الا لداعية الحكمة والصواب **المسئلة الثانية**
قرأ حمزة والكسائي خالق السموات والارض على اسم الفاعل على انه خبر ان السموات والارض على الاضافة كقوله فاطر
السموات والارض بالنصب فالق الاصباح وجاعل الليل والباقون خلق على فعل ماضي السموات والارض بالنصب لانه
مفعول **المسئلة الثالثة** قوله بالحق نظير لقوله في سورة يونس ما خلق الله ذلك الا بالحق ولقوله
في آل عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا ولقوله في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا واما اهل السنة
فيقولون الا بالحق وهو دلالتهما على وجود الصانع وعلمه وقدرته واما المعتزلة فيقولون الا بالحق اي لم يخلق
ذلك عبثا بل لغرض صحيح ثم قال تعالى ان يشا يذهبكم ويأت بخلق جديد والمعنى ان من كان قادرا على خلق السموات
والارض بالحق فبان يقدر على افناء قوم واماتتهم وعلى ايجاد اخرين واحيائهم كان اولى لان القادر على الاصعب الاعظم
بان يكون قادرا على الاسهل الاضعف اولى قال ابن عباس هذا الخطاب مع كفار مكة يريد اميتكم يا معشر
الكفار واخلق قوما خيرا منكم واطوع منكم ثم قال وما ذلك على الله بعزيز اي ممتنع لما ذكرنا ان القادر على افناء
كل العالم وايجاده بان يكون قادرا على افناء اشخاص مخصوصين وايجاد امثالهم اولى واحرى **قوله تعالى
وبرزوا لله جميعا فقال الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا**
اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف عذاب هؤلاء الكفار ثم ذكر عقيبه ان اعمالهم تصير محبطة باطلة ذكر في هذه الاية كيفية
خجالتهم عند تمسك اتباعهم بهم وكيفية افتضاحهم عندهم وهذه اشارة الى العذاب الروحاني الحاصل بسبب
الفضيحة والخجالة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** برز معناه في اللغة ظهر بعد الخفاء ومنه يقال
للمكان الواسع البراز لظهوره وقيل في قوله وترى الارض بارزة اي ظاهرة لا يسترها شيء وامرأة برزة اذا كانت تظهر
للناس ويقال برز فلان على اقرانه اذا فاقهم وسبقهم واصله في الخيل اذا استوى احدها قيل برز عليها كانه خرج من غمارها
فظهر اذا عرفت هذا فنقول هاهنا ابحاث البحث الاول قوله وبرزوا ورد بلفظ الماضي وان كان معناه
الاستقبال لان كل ما اخبر الله تعالى عنه فهو حق وصدق فصار كانه قد حصل ودخل في الوجود ونظيره ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار البحث الثاني قد ذكرنا ان البروز في اللغة عبارة عن الظهور بعد الاستتار وهذا في حق الله تعالى
محال فلا بد من التاويل وهو من وجوه الاول انهم كانوا يستترون من العيون عند ارتكاب الفواحش ويظنون
ان ذلك خاف على الله تعالى فاذا كان يوم القيامة انكشفوا لله عند انفسهم وعلموا ان الله لا يخفى عليه خافية الثاني
انهم خرجوا من قبورهم فبرزوا لحساب الله وحكمه الثالث وهو تاويل الحكماء ان النفس اذا فارقت الجسد
فانه زال الغطاء والوطاء وبقيت مجردة لذاتها عارية عن كل ما سواها وذلك هو البروز لله تعالى البحث الثالث
قال ابو بكر الاصم قوله وبرزوا هو المراد من قوله في الاية السابقة ومن ورائه عذاب غليظ واعلم ان قوله
وبرزوا لله قريب من قوله يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر وذلك لان البواطن تظهر في ذلك اليوم والاحوال
الكامنة تنكشف فان كانوا من السعداء برزوا للحاكم الحكيم بصفاتهم القدسية واحوالهم العلوية ووجوههم
المشرقة وارواحهم الصافية المستنيرة يتجلى لها نور الجلال ويعظم فيها اشراق عالم القدس فما اجل تلك الاحوال وان كانوا
من الاشقياء برزوا لموقف العظمة ومنازل الكبرياء ذليلين مهينين خاضعين خاشعين واقعين في خزي الخجالة
ومذلة الفضيحة وموقف المهانة والفزع نعوذ بالله منها ثم حكى الله تعالى ان الضعفاء يقولون للرؤساء
هل تقدرون على دفع عذاب الله عنا والمعنى انا انما اتبعناكم لهذا اليوم ثم ان الرؤساء يعترفون بالعجز والخزي
والذل وقالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من عذاب الله من محيص ومن المعلوم ان اعتراف الرؤساء والسادة
والمتبوعين بمثل هذا العجز والخزي والنكال يوجب الخجالة العظيمة والخزي الكامل التام فكان المقصود
من ذكر هذه الاية استيلاء عذاب الفضيحة والخجالة والخزي عليهم مع ما تقدم ذكره من سائر وجوه انواع
العذاب والعقاب نعوذ بالله منها **المسئلة الثانية** كتب الضعفؤا بواو قبل الهمزة في بعض
المصاحف والسبب انه كتب على لفظ من يفخم الالف قبل الهمزة فيميلها الى الواو ونظيره علمؤا بني اسرائيل **المسئلة
الثالثة** الضعفاء الاتباع والعوام والذين استكبروا هم السادة والكبراء قال ابن عباس المراد اكابرهم

الذين استكبروا عن عبادة الله انا كنا لكم تبعا اي في الدنيا قال الفراء واكثر اهل اللغة تبع جمع تابع مثل خدم وخادم
ونافر ونفر وحارس وحرس وراصد ورصد قال الزجاج ويجوز ان يكون مصدرا سمي به اي كنا ذوي تبع واعلم ان هذه
التبعية يحتمل ان يقال المراد منها التبعية في الكفر ويحتمل ان يكون المراد منها التبعية في احوال الدنيا فهل انتم مغنون
عنا من عذاب الله من شيء اي هل يمكنكم دفع عذاب الله عنا فان قيل ما الفرق بين من في قوله من عذاب الله وبينه في قوله
من شيء قلنا كلاهما للتبعيض بمعنى هل انتم مغنون عنا بعض شيء هو بعض عذاب الله اي بعض عذاب الله وعند هذا
حكى الله تعالى عن الذين استكبروا انهم قالوا لو هدانا الله لهديناكم وفيه وجوه الاول قال ابن عباس معناه لو ارشدنا
الله لارشدناكم قال الواحدي معناه انهم انما دعوهم الى الضلال لان الله تعالى اضلهم ولم يهدهم فدعوا اتباعهم
الى الضلال ولو هداهم لدعوهم الى الهدى قال صاحب الكشاف لعلهم قالوا ذلك مع انهم كذبوا فيه ويدل عليه
قوله تعالى حكاية عن المنافقين يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم واعلم ان المعتزلة لا يجوزون
صدور الكذب عن اهل القيامة فكان هذا القول منه مخالفا لاصول مشايخه فلا يقبل منه قال صاحب الكشاف
يجوز ان يكون المعنى لو كنا من اهل اللطف فلطف بنا ربنا واهتدينا لهديناكم الى الايمان وذكر القاضي هذا الوجه
وزيفه بان قال ويجوز حمل هذا على اللطف لان ذلك قد فعله الله والثالث ان يكون المعنى لو خلصنا الله من العقاب
وهدانا الى طريق الجنة لهديناكم والدليل على ان المراد من الهدى هو الذي ذكرناه ان هذا هو الذي التمسوه وطلبوه
فوجب ان يكون المراد من الهداية هذا المعنى ثم قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا اي مستويان علينا الجزع والصبر
والهمزة وام للتسوية ونظيره اصبروا او لا تصبروا سواء عليكم ثم قالوا ما لنا من محيص اي منجى ومهرب والمحيص قد
يكون مصدرا كالمغيب والمشيب ومكانا كالمبيت والمصيف ويقال حاص عنه وجاض بمعنى واحد والله اعلم

قوله تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق الاية

اعلم انه تعالى لما ذكر المناظرة التي وقعت بين الرؤساء والاتباع من كفرة الانس
اردفها بالمناظرة التي وقعت بين الشيطان وبين اتباعه من الانس وقال الشيطان لما قضي الامر وجوه الاول
قال المفسرون اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار اخذ اهل النار في لوم ابليس وتقريعه فيقوم فيما
بينهم خطيبا ويقول ما اخبر الله تعالى عنه بقوله وقال الشيطان الثاني ان المراد من قوله قضي الامر لما
انقضت المحاسبة والقول الاول اولى لان احزان اهل القيامة استقرار المطيعين في الجنة واستقرار الكافرين في
النار ثم يدوم الامر بعد ذلك والقول الثالث وهو ان مذهبنا ان العصاة من اهل الصلاة يخرجون من النار
ويدخلون الجنة فلا يبعد ان يكون المراد من قوله لما قضي الامر ذلك الوقت لان في ذلك الوقت ينقطع الاحوال المتغيرة
ولا يحصل بعده الا دوام ما حصل قبل ذلك واما الشيطان فالمراد ابليس لان لفظ الشيطان لفظ مفرد فيتناول
الواحد وابليس راس الشياطين ورئيسهم فحمل اللفظ عليه اولى لا سيما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا جمع الله
تعالى الخلق وقضى بينهم يقول الكافر قد وجد المسلمون من يشفع لهم فمن يشفع لنا ما هو الا ابليس هو الذي اضلنا
فياتونه ويسالونه فعند ذلك يقول هذا القول اما قوله ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم ففيه
مباحث البحث الاول المراد ان الله وعدكم وعد الحق وهو البعث والجزاء على الاعمال فوفى لكم ما وعدكم
ووعدتكم خلاف ذلك فاخلفتكم وتقرير الكلام ان النفس تدعو الى هذه الاحوال الدنيوية ولا تتصور
كيفية السعادات الاخروية والكمالات النفسانية والله يدعو اليها ويرغب فيها كما قال والاخرة خير
وابقى البحث الثاني قوله وعد الحق من باب اضافة الشيء الى نفسه كقوله حب الحصيد ومسجد الجامع على قول
الكوفيين والمعنى وعدكم الوعد الحق وعلى مذهب البصريين يكون التقدير وعد اليوم الحق او الامر الحق
او يكون التقدير وعدكم الحق ثم ذكر المصدر تاكيدا البحث الثالث في الاية اضمار من وجهين الاول
ان التقدير ان الله وعدكم وعد الحق فصدقكم ووعدتكم فاخلفتكم وحذف ذلك لدلالة تلك الحالة على
صدق ذلك الوعد لانهم كانوا يشاهدونها وليس وراء العيان بيان ولانه ذكر في وعد الشيطان الاخلاف
فدل ذلك على الصدق في وعد الله الثاني ان قوله ووعدتكم فاخلفتكم الوعد يقتضي مفعولا ثانيا وحذف
هاهنا للعلم به والتقدير ووعدتكم ان لا جنة ولا نار ولا حشر ولا حساب اما قوله وما كان لي عليكم من
سلطان اي قدرة ومكنة وتسلط وقهر فاقهركم على الكفر والمعاصي والجئكم اليها الا ان دعوتكم
الا دعائي اياكم الى الضلالة بوسوستي وتزييني قال النحويون ليس الدعاء من جنس السلطان فقوله
الا ان دعوتكم وعندي انه يمكن ان يقال كلمة الا هاهنا استثناء حقيقي لان قدرة الانسان على

حمل الغير على عمل من الاعمال تارة يكون بالقهر والقسر وتارة يكون بتقوية الداعية في قلبه بالقاء الوساوس
اليه فهذا نوع من انواع التسلط الا ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الشيطان لا قدرة له على تصريع الانسان
ولا على تعويج اعضائه وجوارحه ولا على ازالة العقل عنه كما تقوله العوام والحشوية ثم قال فلا تلوموني
ولوموا انفسكم يعني ما كان مني الا الدعاء والوسوسة وكنتم سمعتم دلائل الله وشاهدتم مجيء انبياء الله فكان من الواجب
عليكم ان لا تغتروا بقولي ولا تلتفتوا الي فلما رجحتم قولي على الدلائل الظاهرة كان اللوم عليكم لا علي في هذا
الباب وفي هذه الاية مسائل **المسالة الاولى** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على اشياء الاول
انه لو كان الكفر والمعصية من الله تعالى لوجب ان يقال فلا تلوموني ولا انفسكم فان الله قضى عليكم الكفر
واجبركم عليه والثاني ظاهر هذه الاية يدل على ان الشيطان لا قدرة له على تصريع الانسان وعلى
تعويج اعضائه وعلى ازالة العقل عنه كما تقوله الحشوية والعوام الثالث هذه الاية تدل على ان الانسان
لا يجوز ذمه ولومه وعقابه بسبب فعل الغير وعند هذا يظهر انه لا يجوز عقاب اولاد الكفار بسبب كفر
ابائهم اجاب بعض الاصحاب عن هذه الوجوه بان هذا قول الشيطان فلا يجوز التمسك به واجاب
الخصم عنه بانه لو كان هذا القول منه باطلا لبين الله تعالى بطلانه واظهر انكاره وايضا فلا فائدة في ذلك اليوم
في ذكر هذا الكلام الباطل والقول الفاسد الا ترى ان قوله ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم
كلام حق وقوله وما كان لي عليكم من سلطان قول حق بدليل قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين **المسالة الثانية** هذه الاية تدل على ان الشيطان الاصلي هو النفس وذلك لان ذكر
الشيطان بين انه ما اتى الا بالوسوسة فلولا الميل الحاصل بسبب الشهوة والغضب والوهم والخيال
والا لم يكن لوسوسته تاثير البتة فدل هذا على ان الشيطان الاصلي هو النفس فان قال قائل بينوا لنا
حقيقة الوسوسة قلنا الفعل انما يصدر عن الانسان عند حصول امور اربعة يترتب بعضها على البعض
ترتبا لازما طبيعيا وبيانه ان اعضاء الانسان بحكم السلامة الاصلية والصلاحية الطبيعية صالحة
للفعل والترك والاقدام والاحجام فما لم يحصل في القلب ميل الى ترجيح الفعل على الترك او بالعكس فانه
يمتنع صدور الفعل وذلك الميل هو الارادة الجازمة والقصد الجازم ثم ان تلك الارادة الجازمة
لا تحصل الا عند حصول علم واعتقاد او ظن بان ذلك الفعل سبب للنفع او سبب للضرر فان لم يحصل فيه هذا
الاعتقاد لم يحصل الميل لا الى الفعل ولا الى الترك فالحاصل ان الانسان اذا احس بشيء ترتب عليه شعوره بكونه ملائما
او بكونه منافرا او بكونه غير ملائم ولا منافر فان حصل الشعور بكونه ملائما له ترتب عليه الميل الجازم الى
الفعل وان حصل الشعور بكونه منافرا له ترتب عليه الميل الجازم الى الترك وان لم يحصل لا هذا ولا ذاك
لم يحصل الميل لا الى الشيء ولا الى ضده بل يبقى الانسان كما كان وعند حصول ذلك الميل الجازم يصير القدرة مع
ذلك الميل موجبا للفعل اذا عرفت هذا فنقول صدور الفعل عن مجموع القدرة والداعي الخالص
امر واجب فلا يكون للشيطان مدخل فيه وصدور الميل عن تصور كونه خيرا او تصور كونه شرا امر واجب
فلا يكون للشيطان مدخل فيه وحصول تصور كونه خيرا او تصور كونه شرا عن مطلق الشعور بذاته امر لازم
فلا مدخل للشيطان فيه فلم يبق للشيطان مدخل في هذه المقامات الا في ان يذكره شيئا بان يلقي اليه حديثه
مثل ان كان الانسان غافلا عن صورة امراة فيلقي الشيطان حديثها في خاطره فالشيطان لا قدرة له الا في هذا المقام
وهو عين ما حكى الله تعالى عنه انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي يعني ما كان مني
الا مجرد هذه الدعوة فاما بقية المراتب فما صدرت مني وما كان لي فيها اثر البتة بقي في هذا المقام سؤالات
الاول كيف يعقل تمكن الشيطان من النفوذ في داخل اعضاء الانسان والقاء الوسوسة اليه والجواب
للناس في الملائكة والشياطين قولان الاول ما سوى الله بحسب القسمة العقلية على اقسام ثلاثة المتحيز
والحال في المتحيز والذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهذا القسم الثالث لم يقم الدليل البتة على فساد القول
به بل الدلائل الكثيرة قامت على صحة القول به وهذا هو المسمى بالارواح فهذه الارواح ان كانت طاهرة
مقدسة من عالم الروحانيات المقدسة فهم الملائكة وان كانت خبيثة داعية الى الشرور وعالم الاجساد
ومنازل الظلمات فهم الشياطين اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير الشيطان لا يكون جسما يحتاج الى
الولوج في داخل البدن بل هو جوهر روحاني خبيث الفعل مجبول على الشر والنفس الانسانية ايضا كذلك
فلا يبعد على هذا التقدير ان يلقي شيء من تلك الارواح انواعا من الوساوس والاباطيل الى جوهر النفس الانسانية

وذكر بعض العلما في هذا الباب احتمالا ثانيا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالطبع فمنها طوائف وكل طائفة منها في تدبير
روح من الارواح السماوية بعينها فنوع من النفوس البشرية تكون حسنة الاخلاق كريمة الافعال موصوفة بالفرح والسرور
وسهولة الامر وهي تكون منتسبة الى معين من الارواح السماوية وطائفة اخرى منها تكون موصوفة بالحدة والقسوة و
الغلظة وعدم المبالاة بامر من الامور وهي تكون منتسبة الى روح اخرى من الارواح السماوية وهذه الارواح البشرية
كالاولاد لتلك الروح السماوي وكالنتائج الحاصلة وكالفروع المتفرعة عليها وتلك الروح السماوي هي التي تتولى ارشادها
الى مصالحها وهي التي تخصها بالالهامات حالتي النوم واليقظة والقدما كانوا يسمون تلك الروح السماوي بالطباع التام ولا شك
ان لتلك الروح السماوية التي هي الاصل والينبوع شعبا كثيرة ونتائج كثيرة وهي باسرها تكون من جنس روح هذا الانسان
وهي لاجل مشاكلتها ومجانستها يعين بعضها بعضا على الاعمال اللائقة بها والافعال المناسبة لطبايعها ثم انها ان كانت خيرة
طاهرة طيبة كانت ملائكة وكانت تلك الاعانة مسماة بالالهام وان كانت شريرة خبيثة قبيحة الاعمال كانت شياطين وكانت
تلك الاعانة مسماة بالوسوسة وذكر بعض العلماء فيه احتمالا ثالثا وهو ان النفوس البشرية والارواح الانسانية اذا فارقت
ابدانها قويت في تلك الصفات التي اكتسبتها في تلك الابدان وكملت فيها فاذا حدثت نفس اخرى مشاكلة لتلك النفس المفارقة
في بدن مشاكل لبدن تلك النفس المفارقة حدث بين تلك النفس المفارقة وبين هذا البدن نوع تعلق بسبب المشاكلة
الحاصلة بين هذا البدن وبين ما كان بدنا لتلك النفس المفارقة فيصير لتلك النفس المفارقة تعلق شديد بهذا البدن وتصير
تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن ومعاضدة لها على افعالها واحوالها بسبب هذه المشاكلة
ثم ان كان هذا المعنى في ابواب الخير والبركات فذلك الهاما وان كان من باب الشر كان وسوسة فهذه وجوه محتملة تفريعا من القول
باثبات جواهر قدسية مبراة عن الجسمية والتحيز والقول بالارواح الطاهرة والخبيثة كلام مشهور عند قدماء الفلاسفة فليس لهم
ان ينكروا اثباتها على صاحب شريعتنا صلوات الله عليه واما القول الثاني وهو ان الملائكة والشياطين لا بد وان تكون
اجساما فنقول ان على هذا التقدير يمتنع ان يقال انها اجسام كثيفة بل لا بد من القول بانها اجسام لطيفة والله سبحانه
ركبها تركيبا عجيبا وهي ان تكون مع لطافتها لا تقبل التفرق والتمزق والفساد والبطلان ونفوذ الاجرام اللطيفة في عمق الاجرام
الكثيفة غير مستبعد الا ترى ان الروح الانسانية جسم لطيف ثم انه نفذ في داخل عمق البدن واذا عقل ذلك فكيف يستبعد
نفوذ انواع كثيرة من الاجسام اللطيفة في داخل هذا البدن اليس ان جرم النار يسري في جرم الفحم وماء الورد يسري في ورق الورد
ودهن السمسم يسري في جسم السمسم فكذا هاهنا فظهر بما قررنا ان القول باثبات الجن والشياطين امر لا تحيله العقول ولا
تبطله الدلائل وان الاصرار على الانكار ليس الا من نتيجة الجهل وقلة الفطنة ولما ثبت ان القول بالشياطين ممكن في الجملة
فنقول الاحق والاولى ان يقال الملائكة على هذا القول مخلوقون من النور وان الشياطين مخلوقون من الدخان
واللهب كما قال الله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وهذا الكلام من المشهورات عند قدماء الفلاسفة فكيف
يليق بالعاقل ان يستبعده من صاحب شريعتنا صلوات الله عليه السوال الثاني لم قال الشيطان فلا تلوموني ولوموا
انفسكم وهو ايضا ملوم بسبب اقدامه على تلك الوسوسة الباطلة قلنا الجواب اراد بذلك فلا تلوموني على ما فعلتم
ولوموا انفسكم عليه لانكم عدلتم عما توجبه هداية الله لكم ثم قال تعالى حكاية عن الشيطان انه قال ما انا بمصرخكم
وما انتم بمصرخي وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس بمصرخكم بمغيثكم ولا منقذكم قال ابن الاعرابي
الصارخ المستغيث والمصرخ المغيث يقال صرخ فلان اذا استغاث وقال واغوثاه واصرخته اغثته **المسئلة الثانية**
قرا حمزة بمصرخي بكسر الياء قال الواحدي وهو قراءة الاعمش ويحيى بن وثاب قال الفراء ولعلها من وهم القراء فانه
قل من سلم منهم من الوهم ولعله ظن ان الياء في قوله بمصرخي خافضة للجملة هذه الكلمة وهذا خطاء لان الياء من المتكلم
خارجة من ذلك قال ومما نرى انهم اوهموا فيه قوله نوله ما تولى ونصله جهنم بجزم الهاء ظنوا والله اعلم ان الجزم في الهاء
وهو خطاء لان الهاء في موضع نصب وقد انجزم الفعل قبلها بسقوط الياء منه ومن النحويين من تكلف في ذكر وجه لصحته
الا ان الاكثرين قالوا انه لحن والله اعلم ثم قال تعالى حكاية عنه اني كفرت بما اشركتمون من قبل وفيه مسائل
المسئلة الاولى ما في قوله اني كفرت بما اشركتموني فيه قولان الاول انها مصدرية والمعنى
كفرت باشراككم اياي مع الله في الطاعة والمعنى انه جحد ما كان يعتقده اولئك الاتباع من كون ابليس شريكا لله تعالى في
تدبير هذا العالم وكفر به او يكون المعنى انهم كانوا يطيعون الشيطان في اعمال الشر كما كانوا يطيعون الله في اعمال الخير وهذا هو المراد
بالاشراك والثاني وهو قول الفراء ان المعنى ان ابليس قال اني كفرت بالله الذي اشركتموني به من قبل كفركم والمعنى انه كان كفره
قبل كفر اولئك الاتباع ويكون المراد بقوله ما في هذا الموضع من والقول هو الاول لان الكلام انما ينتظم بالتفسير الاول
ويمكن ان يقال ايضا الكلام منتظم على التفسير الثاني والتقدير كانه يقول لا تاثير لوسوستي في كفركم بدليل اني كفرت قبل

ان

ان وقعتم في الكفر وما كان كفري بسبب وسوسة اخرى والا لزم التسلسل فثبت بهذا ان سبب الوقوع في
الكفر شيء اخر سوى الوسوسة وعلى هذا التقدير ينتظم الكلام اما قوله ان الظالمين لهم عذاب اليم فالاظهر
انه كلام الله وان كان كلام ابليس تم قبل هذا الكلام ولا يبعد ايضا ان يكون ذلك من بقية كلام ابليس قطعا
لاطماع اولئك الكفار عن الاعانة والاغاثة **قوله تعالى** وادخل الذين امنوا وعملوا
الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لما بالغ في شرح احوال الاشقياء من الوجوه الكثيرة شرح
احوال السعداء وقد عرفت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فالمنفعة
الخالصة واليها الاشارة بقوله تعالى وادخل الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار
وكونها دائمة اشير اليه بقوله تعالى خالدين فيها والتعظيم حصل من وجهين احدهما ان تلك المنافع انما
حصلت باذن الله وامره والثاني قوله تحيتهم فيها سلام لان بعضهم يحيي بعضا بهذه الكلمة والملائكة
يحيونهم بها كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والرب الرحيم ايضا يحييهم بهذه الكلمة
كما قال سلام قولا من رب رحيم واعلم ان السلام مشتق من السلامة والاظهر ان المراد انهم سلموا من افات
الدنيا وحسراتها وفنون الامها واسقامها وانواع غمومها وهمومها وما اصدق ما قالوا فان السلامة من محن
عالم الاجسام الكائنة الفاسدة من اعظم النعم لا سيما اذا حصل بعد الخلاص منها الفوز بالبهجة الروحانية والسعادة
الملكية **المسئلة الثانية** قرا الحسن وادخل الذين امنوا على معنى وادخلهم انا وعلى هذه
القراءة فقوله باذن ربهم متعلق بما بعده اي تحيتهم فيها سلام باذن ربهم يعني ان الملائكة يحيونهم باذن
ربهم **قوله تعالى** الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء الاية اعلم انه تعالى لما شرح احوال الاشقياء واحوال السعداء ذكر مثالا يبين الحال
حكم هذين القسمين وهو هذا المثل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى ذكر شجرة موصوفة
بصفات اربعة ثم شبه الكلمة الطيبة بها الصفة الاولى لتلك الشجرة كونها طيبة وذلك يحتمل امورا احدها
كونها طيبة المنظر والصورة والشكل وثانيها كونها طيبة الرائحة وثالثها كونها طيبة الثمرة بمعنى ان الفواكه
المتولدة منها تكون لذيذة مستطابة ورابعها كونها طيبة بحسب المنفعة يعني انها كما يستلذ اكلها
فكذلك يعظم الانتفاع بها ويجب حمل قوله شجرة طيبة على مجموع هذه الوجوه لان الاجتماع مما يحصل كمال الطيب
والصفة الثانية قوله اصلها ثابت اي راسخ باق امن من الانقلاع والانقطاع والزوال والفناء وذلك
لان الشي الطيب اذا كان في معرض الانقراض والانقضاء فهو وان كان يحصل الفرح بسبب وجدانه الا انه يعظم
الحزن بسبب الخوف من زواله وانقضائه اما اذا علم من حاله انه باق دائم لا يزول ولا ينقضي فانه يعظم
الفرح بوجدانه ويكمل السرور بسبب الفوز به والصفة الثالثة قوله وفرعها في السماء وهذا الوصف
يدل على كمال حال تلك الشجرة من وجهين الاول ان ارتفاع الاغصان وقوتها في التصاعد يدل على
ثبات الاصل ورسوخ العروق والثاني انها متى كانت متصاعدة مرتفعة كانت بعيدة عن عفونات الارض
وقاذورات الابنية فكانت ثمراتها نقية طاهرة طيبة عن جميع الشوائب والصفة الرابعة قوله
تؤتي اكلها كل حين باذن ربها والمراد ان الشجرة المذكورة كانت موصوفة بهذه الصفة وهي ان ثمراتها ابدا تكون
حاضرة دائمة في كل الاوقات ولا تكون مثل الاشجار التي تكون ثمراتها حاضرة في بعض الاوقات دون بعض فهذا
شرح هذه الشجرة التي ذكرها الله تعالى في هذا الكتاب الكريم ومن المعلوم بالضرورة ان الرغبة في تحصيل
مثل هذه الشجرة يجب ان تكون عظيمة وان العاقل متى امكنه تحصيلها وتملكها فانه لا يجوز له ان يتغافل عنها
وان يتساهل في الفوز بها اذا عرفت هذا فنقول معرفة الله تعالى والاستغراق في محبته وفي خدمته
وطاعته تشبه هذه الشجرة في الصفات الاربعة اما الصفة الاولى وهي كونها طيبة فهي حاصلة بل كانه
لا طيب ولا لذيذ في الحقيقة الا هذه المعرفة لان اللذة الحاصلة بتناول الفاكهة المعينة انما حصلت
لان ادراك تلك الفاكهة امر ملائم لمزاج البدن فلاجل حصول تلك الملائمة والمناسبة حصلت تلك اللذة
العظيمة وهاهنا الملائم لجوهر النفس اللطيفة والروح القدسية ليس الا معرفة الله ومحبته والاستغراق في الابتهاج
به فوجب ان تكون هذه المعرفة لذيذة جدا بل نقول اللذة الحاصلة من ادراك الفاكهة يجب ان تكون
اقل حالا من اللذة الحاصلة بسبب اشراق جوهر النفس بمعرفة الله وبيانه من هذا التفاوت من وجوه الاول

ان المدركات المحسوسة انما تصير مدركة بسبب ان سطح الحاس يلاقي سطح المحسوس فقط فاما ان يقال ان جوهر المحسوس
نفذ في جوهر الحاس فليس الامر كذلك لان الاجسام يمتنع تداخلها اما هاهنا فمعرفة الله تعالى ذلك النور وذلك
الاشراق صار سارياً في جوهر النفس متحداً به وكان النفس عند حصول ذلك الاشراق تصير عين ذلك الاشراق فهذا
فرق عظيم بين البابين والوجه الثاني في الفرق ان في الالتذاذ بالفاكهة المدرك هو القوة الذائقة والمحسوس هو
الطعم المخصوص وهاهنا المدرك هو جوهر النفس القدسية والمعلوم والمشعور به هو ذات الحق جل جلاله واكرامه
فوجب ان تكون نسبة احدى اللذتين الى الاخرى كنسبة احد المدركين الى الآخر والوجه الثالث في الفرق ان اللذة
الحاصلة بتناول الفاكهة الطيبة كما حصلت زالت في الحال لا جرم كانت سريعة الاستحالة شديدة التغير اما
كمال الحق وجلاله فانه ممتنع التغير والتبدل واستعداد جوهر النفس لقبول تلك السعادة ايضا ممتنع التغير فظهر
الفرق العظيم من هذا الوجه واعلم ان الفرق بين النوعين يجب ان يكون من وجوه غير متناهية فليكتف بهذه
الوجوه الثلاثة تنبيها للعقل السليم واما الصفة الثانية وهي كون الشجرة ثابتة الاصل فهذه الصفة في
شجرة معرفة الله اقوى واكمل وذلك لان عروق هذه الشجرة راسخة في جوهر النفس القدسية وهذا الجوهر جوهر
مجرد عن عالم الكون والفساد بعيد عن التغير والفناء والبقاء وهذا الرسوخ انما هو من تجلي جلال الله وهذا
التجلي من لوازم كونه سبحانه في ذاته نور النور ومبدأ الظهور وذلك مما يمتنع عقلا زواله لانه سبحانه
واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته في جميع صفاته والتغير والفناء والتبدل والزوال والبخل والمنع محال
في حقه فثبت ان الشجرة الموصوفة بكونها ثابتة الاصل ليس الا هذه الشجرة واما الصفة الثالثة لهذه الشجرة كونها
بحيث يكون فرعها في السماء واعلم ان الشجرة المعروفة لها اغصان صاعدة في هذا العالم الالهي واغصان صاعدة في
هذا العالم الجسماني اما النوع الاول فهي اقسام كثيرة وجمعها قوله عليه السلم التعظيم لامر الله ويدخل فيه التامل
في دلائل معرفة الله في عالم الارواح وفي عالم الاجساد وفي احوال عالم الافلاك والكواكب وفي احوال العالم السفلي ويدخل
فيه محبة الله والشوق الى الله والمواظبة على ذكر الله والاعتماد بالكلية على الله والاستغناء عمن سوى الله وفي كون هذه
الاقسام غير مقطوع به لانها احوال غير متناهية واما النوع الثاني فهي اقسام كثيرة وجمعها قوله عليه
السلام الشفقة على خلق الله ويدخل فيه الرحمة والرأفة والصفح والتجاوز عن الذنوب والسعي في ايصال
الخير اليهم ودفع الشرور عنهم ومقابلة الاساءة بالاحسان وهذه الاقسام ايضا غير متناهية وهي فروع
ثابتة من شجرة معرفة الله تعالى فان الانسان كلما كان اكثر توغلا في معرفة الله تعالى كانت هذه الاحوال
عنده اكمل واقوى وافضل واما الصفة الرابعة فهي قوله تؤتي اكلها كل حين فهذه الشجرة اولى بهذه
الصفة من الاشجار الجسمانية لان شجرة المعرفة موجبة لهذه الاحوال ومؤثرة في حصولها والسبب لا ينفك عن
المسبب فاثر رسوخ شجرة المعرفة في ارض القلب ان يكون نطقه بالعبرة كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار وان يكون
سامعا بالحكمة كما قال الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ونطقه بالصدق والصواب كما قال قولوا الحق ولو على
انفسكم وهذا الانسان كلما كان رسوخ شجرة المعرفة في ارض قلبه اقوى واكمل كان ظهور هذه الآثار عنده
اكثر وربما توغل في هذا الباب فيصير بحيث كلما لاحظ شيئا لاحظ الحق فيه وربما عظم ترقيه فيه فيصير
لا يرى شيئا الا وقد كان رأى الله قبله فهذا هو المراد من قوله سبحانه وتعالى اكلها كل حين وايضا فهذه
اشارة الى الهيئات النفسانية والملكات الروحانية التي تحصل في جواهر الارواح ثم لا يزال يصعد منها في كل
حين ولحظة ولمحة كلام طيب وعمل صالح وخضوع وخشوع وبكاء وتذلل كثمرة من هذه الشجرة واما قوله باذن
ربها ففيه دقيقة عجيبة وذلك لان عند حصول هذه الاحوال السنية والدرجات العالية قد يفرح الانسان
بها من حيث هي هي ومديرها فلا يفرح بها من حيث هي هي وانما يفرح بها من حيث انها من المولى وعند ذلك
فيكون وجده في الحقيقة بالمولى لا بهذه الاحوال ولذلك قال بعض المحققين من آثر العرفان للعرفان فقد
قال بالثاني ومن آثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول فقد ظهر بهذا التقرير الذي شرحنا
والبيان الذي فصلناه ان هذا المثال الذي ذكره الله تعالى في هذا الكتاب مثال هاد الى عالم
القدس وحضرة الجلال وسرادقات الكبرياء ونسأل الله مزيد الاهتداء والرحمة انه سميع مجيب وذكر بعضهم
في تقريب هذا المثال كلاما لا بأس به فقال انما مثل الله سبحانه الايمان بالشجرة لان الشجرة لا تستحق ان تسمى
شجرة الا بثلاثة اشياء عرق راسخ واصل قائم واغصان عالية كذلك الايمان لا يتم الا بثلاثة اشياء معرفة في
القلب وقول باللسان وعمل بالابدان **المسألة السادسة** قال صاحب الكشاف في نصب قوله كلمة

طيبة

طيبة وجهان الاول انه منصوب بمضمر والتقدير جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا الثاني
انه يجوز ان ينتصب مثلا وكلمة بضرب اي ضرب كلمة طيبة مثلا بمعنى جعلها مثلا وقوله كشجرة طيبة خبر مبتدأ محذوف
والتقدير هي كشجرة طيبة الثالث قال صاحب الكشاف حل العقد على ان الاوجه ان يجعل قوله كلمة عطف بيان والكاف
في قوله كشجرة في محل النصب بمعنى مثل شجرة طيبة **المسألة الثالثة** قال ابن عباس الكلمة الطيبة هي
قول لا اله الا الله والشجرة الطيبة هي النخلة في قول الاكثرين وقال صاحب الكشاف انها كل شجرة مثمرة طيبة الثمار
كالنخلة وشجرة التين والعنب والرمان واراد كشجرة طيبة الثمرة الا انه لم يذكرها لدلالة الكلام عليها اصلها اي اصل
هذه الشجرة الطيبة ثابت وفرعها اي اعلاها في السماء والمراد الهواء لان كل ما سماك وعلاك فهو سماء تؤتي اي تعطي
الشجرة اكلها ثمرها وما يؤكل منها كل حين واختلفوا في تفسير هذا الحين فقال ابن عباس ستة اشهر لان من حملها
الى صرامها ستة اشهر جاء رجل الى ابن عباس قال نذرت ان لا اكلم اخي حتى حين فقال الحين ستة اشهر وتلا تؤتي اكلها
كل حين وقال مجاهد وابن زيد سنة لان الشجرة من العام الى العام تحمل الثمرة وقال سعيد بن المسيب شهران لان مدة
اطعام النخلة شهران وقال الزجاج جميع من شاهدنا من اهل اللغة يذهبون الى ان الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الازمان
كلها طالت ام قصرت والمراد من قوله تؤتي اكلها كل حين انه ينتفع بها في كل وقت وفي كل ساعة ليلا او نهارا او شتاء
وصيفا قالوا والسبب فيه ان النخلة اذا تركوا عليها الثمر من السنة الى السنة انتفعوا بها في جميع اوقات السنة واقول
هؤلاء وان اصابوا في البحث عن مفردات الفاظ الآية الا انهم بعدوا عن ادراك المقصود لانه تعالى وصف الشجرة بالصفات
المذكورة ولا حاجة بنا الى ان تلك الشجرة هي النخلة ام غيرها فانا نعلم بالضرورة ان الشجرة الموصوفة بالصفات
المذكورة فان كل عاقل يسعى في تحصيلها وتملكها وادخارها لنفسه سواء كان لها وجود في الدنيا او لم يكن لان هذه الصفة
امر مطلوب التحصيل واختلافهم في تفسير الحين ايضا من هذا الباب والله اعلم بالامور ثم قال ويضرب الله الامثال
للناس لعلهم يتذكرون والمعنى ان في ضرب الامثال زيادة افهام وتذكير وتصوير للمعاني وذلك لان المعاني العقلية
المحضة لا يستلها الحس والخيال والوهم فاذا ذكر ما يساويها من المحسوسات ترك الحس والخيال والوهم تلك المنازعة
وانطبق المعقول على المحسوس وحصل به الفهم التام والوصول الى المطلوب واما قوله تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة
خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار فاعلم ان الشجرة الخبيثة هي الجهل بالله فانه اول الآفات وعنوان المخافات
ورأس الشقاوات ثم انه تعالى شبهها بشجرة موصوفة بصفات ثلاثة اولها ان تكون خبيثة فمنهم من قال انها الثوم
لانه صلى الله عليه وسلم وصف الثوم بانه شجرة خبيثة وقيل انها الكشوث وقيل انها شجرة الحنظل لكثرة ما فيها من المضار
وقيل انها شجرة الشوك واعلم ان هذا التفصيل لا حاجة اليه فان الشجرة قد تكون خبيثة بحسب الرائحة وقد تكون بحسب
الطعم وقد يكون بحسب الصورة والمنظر وقد يكون بحسب اشتمالها على المضار الكثيرة والشجرة الجامعة لكل هذه الصفات
وان لم تكن موجودة الا انها لما كانت معلومة الصفة كان التشبيه بها نافعا في المطلوب والصفة الثانية قوله اجتثت من فوق
الارض وهذه الصفة في مقابلة قوله اصلها ثابت ومعنى اجتثت استؤصلت وحقيقة الاجتثاث اخذ الجثة كلها وقوله
من فوق الارض معناه ليس لها اصل ولا عرق فكذلك الشرك بالله ليس له حجة ولا ثبات ولا قوة الصفة الثالثة
قوله ما لها من قرار وهذه الصفة كالمتممة للصفة الثانية والمعنى انه ليس لها استقرار يقال قر الشيء قرارا كقولك
ثبت ثباتا شبه بها القول الذي لم يعضد بالحجة فهو داحض غير ثابت واعلم ان هذا الكلام في صفة الكلمة الخبيثة في
غاية الكمال وذلك لانه تعالى بين كونها موصوفة بالمضار الكثيرة فانها الاشارة بقوله مثل كلمة خبيثة واما كونها
خالية عن المنافع فاليها الاشارة بقوله اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار **قوله تعالى**
يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة
واعلم انه لما بين ان صفة الكلمة
الطيبة ان يكون اصلها ثابتا وصفة الكلمة الخبيثة ان لا يكون لها اصل ثابت بل يكون منقطعة ولا يكون لها قرار ذكر
ان ذلك القول الثابت الصادر عنهم في الحيوة الدنيا يوجب ثبات كرامة الله لهم وثبات ثوابه عليهم والمقصود بيان ان
الثبات في المعرفة والطاعة يوجب الثبات في الثواب والكرامة من الله تعالى فقوله يثبت الله اي على الثواب والكرامة
وقوله بالقول الثابت الذي كان يصدر عنهم حال ما كانوا في الحياة الدنيا ثم قال ويضل الله الظالمين يعني كما ان
الكلمة الخبيثة ما كان لها اصل ثابت ولا فرع باسق فكذلك اصحاب الكلمة الخبيثة وهم الظالمون يضلهم الله عن كرامته ويمنعهم
من الفوز بثوابه وفي الآية قول آخر وهو القول المشهور ان هذه الآية وردت في سؤال الملكين في القبر وتلقين الله
المؤمن كلمة الحق في القبر عند السؤال وتثبيته اياه على الحق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في قوله يثبت الله الذين آمنوا
بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة قال حين يقال له في القبر من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام

وبني محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالثبات في قوله بالقول الثابت [illegible] في الحيوة الدنيا على مدة
[illegible] ولهذا الكلام تقرير عقلي [illegible]
[illegible]
قوله تعالى الم تر الى الذين
بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار اعلم انه تعالى عاد الى وصف احوال الكفار في هذه الاية [illegible]
[illegible] حيث اسكنهم الله حرمه [illegible] وبعث فيهم محمدا صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
دار البوار وهو الهلاك [illegible]
جهنم يصلونها وبئس القرار [illegible] وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** [illegible]
والمراد بهذا الجعل الحكم والاعتقاد والقول والمراد من الانداد الاشباه والشركاء وهذا [illegible] يحتمل وجوها احدها
انهم جعلوا الاصنام [illegible]
[illegible]
المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو ليضلوا بفتح الياء [illegible]
يضم الياء من اضل غيره يضل **المسئلة الثالثة** اللام في قوله ليضلوا عن سبيله لام العاقبة لان عبادة الاوثان
سبب يودي الى الضلال ويحتمل ان يكون لام كي اي اتخذوا الذين ليضلوا غيرهم هذا اذا قرئ بالضم فانه يحتمل الوجهين
واذا قرئ بالنصب فلا يحتمل الا لام العاقبة لانهم لم يريدوا الا اضلال انفسهم وتحقيق القول في لام العاقبة ان المقصود من الشيء لا يحصل
الا في آخر المراتب كما قيل اول الفكر آخر العمل فكل ما حصل في العاقبة كان شبيها بالامر المقصود في هذا المعنى والمشابهة احد الامور
المصححة لحسن المجاز فلهذا السبب حسن ذكر اللام في العاقبة ولما حكى الله تعالى عنهم هذه الانواع الثلاثة من الانواع القبيحة قال
قل تمتعوا فان مصيركم الى النار والمراد ان حال الكفار في الدنيا كيف كانت فانها بالنسبة الى ما سيصل اليه من العقاب في الآخرة
تمتع ونعيم فلهذا المعنى قال قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وايضا ان هذا الخطاب مع الذين حكى عنهم انهم بدلوا نعمة الله كفرا فاولئك
كانوا في الدنيا في نعم كثيرة فلا جرم حسن قوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وهذا الامر يسمى امر التهديد ونظيره قوله تعالى
اعملوا ما شئتم وكقوله قل تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار

قوله تعالى قل لعبادي الذين امنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية واعلم انه تعالى لما امر الكافرين على سبيل التهديد
والوعيد بالتمتع بنعيم الدنيا امر المؤمنين في هذه الاية بترك التمتع بالدنيا والمبالغة في المجاهدة بالنفس والمال وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي لعبادي بسكون الياء والباقون بفتح الياء لالتقاء الساكنين تحركت الى النصب **المسئلة**
الثانية في قوله يقيموا الصلوة وجهان الاول يجوز ان يكون جوابا لامر محذوف هو المقول تقديره قل لعبادي الذين
امنوا اقيموا الصلوة وانفقوا الثاني يجوز ان يكون هو امرا مقولا محذوفا منه اللام اي ليقيموا كقولك قل لزيد ليضرب عمروا او يضرب
عمروا وانما جاز حذف اللام لان قوله قل عوض منه ولو قيل ابتداء يقيموا الصلاة لم يجز **المسئلة الثالثة** ان الانسان بعد
الفراغ عن الايمان لا قدرة له على التصرف في شيء الا في نفسه او في ماله اما النفس فيجب شغلها بخدمة المعبود في الصلاة واما المال فيجب
صرفه الى البذل في طاعة الله فهذه الثلاثة هي الطاعات المعتبرة وهي الايمان والصلاة والزكاة وتمام ما يقال في هذه الامور الثلاثة ذكرناها
في قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة الاية تدل
على ان الرزق لا يكون حراما لان الاية دلت على ان الانفاق من الرزق ممدوح ولا شي من الانفاق من الحرام بممدوح فينتج ان الرزق ليس بحرام
وقد مر تقرير هذا الكلام مرارا **المسئلة الخامسة** في انتصاب قوله سرا وعلانية وجوه احدها ان يكون على الحال
اي ذوي سر وعلانية بمعنى مسرين ومعلنين وثانيها على الظرف اي وقت سر وعلانية وثالثها على المصدر اي انفاق سر وانفاق
علانية والمراد اخفاء التطوع واعلان الواجب واعلم انه تعالى لما امر باقامة الصلاة والزكاة قال من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا

خلال قال ابو عبيدة البيع هاهنا الفداء والخلال المخالة وهو مصدر من خاللت خلالا ومخالة وهي المصادقة قال مقاتل
انما هو يوم لا بيع فيه ولا شراء ولا مخالة ولا قرابة فكانه تعالى يقول انفقوا اموالكم في الدنيا حتى تجدوا ثواب ذلك الانفاق
في مثل هذا اليوم الذي لا يحصل فيه مبايعة ولا مخالة ونظير هذه الاية قوله تعالى في سورة البقرة لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
فان قيل كيف نفى المخالة في هاتين الايتين مع انه تعالى اثبتها في قوله الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين قلنا
الاية الدالة على نفي المخالة محمول على نفي المخالة بسبب ميل الطبع ورغبة النفس ~~والاية الدالة على حصول المخالة محمول على حصول~~
~~المخالة بسبب ميل الطبع ورغبة النفس~~ والاية الدالة على حصول المخالة الحاصلة بسبب عبودية الله تعالى ومحبة الله تعالى

قوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره وسخر اعلم انه تعالى لما اطال الكلام في وصف احوال السعداء واحوال الاشقياء وكانت العمدة العظمى والمنزلة
الكبرى في حصول السعادات معرفة الله بذاته وبصفاته وفي حصول الشقاوة فقدان هذه المعرفة لا جرم ختم الله تعالى وصف
احوال السعداء والاشقياء بالدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال علمه وقدرته وذكر هاهنا عشرة انواع من الدلائل اولها خلق
السموات وثانيها خلق الارض واليهما الاشارة بقوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وثالثها قوله وانزل من السماء
ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ورابعها قوله وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره وخامسها قوله وسخر لكم الانهار وسادسها
وسابعها قوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وثامنها وتاسعها قوله وسخر لكم الليل والنهار وعاشرها قوله واتاكم من كل ما
سالتموه فهذه الدلائل العشرة قد مر ذكرها في هذا الكتاب وتقريرها وتفسيرها مرارا واطوارا ولا باس بان نذكرها هنا بعض
الفوائد واعلم ان قوله الله مبتدا وقوله الذي خلق خبره ثم انه تعالى بدا بذكر خلق السموات والارض وقد ذكرنا في هذا الكتاب
ان السموات والارض من كم وجه تدل على وجود الصانع الحكيم وانما بدا بذكرهما هاهنا لانهما هما الاصلان اللذان يتفرع
عليهما سائر الادلة المذكورة بعد ذلك ثم قال تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وفيه مباحث
البحث الاول لولا السماء لم يصح انزال الماء منها ولولا الارض لم يوجد ما يستقر الماء فيه فثبت انه لا بد من وجودهما حتى
يحصل هذا المقصود وهذا المطلوب البحث الثاني قوله وانزل من السماء ماء فيه قولان الاول ان الماء نزل من السحاب
وسمي السحاب سماء اشتقاقا من السمو والارتفاع والثاني انه تعالى انزله من نفس السماء وهذا بعيد لان الانسان ربما
كان واقفا على قلة جبل عال ويرى الغيم اسفل منه فاذا نزل من ذلك الجبل يرى ذلك الغيم ماطرا عليهم واذا كان هذا
امرا مشاهدا بالبصر كان النزاع فيه باطلا البحث الثالث قال قوم انه تعالى اخرج هذه الثمرات بواسطة هذا الماء
المنزل من السماء على سبيل العادة وذلك لان في هذا المعنى مصلحة للمكلفين لانهم اذا علموا ان هذه المنافع القليلة يجب
ان يتحمل في تحصيلها المشاق والمتاعب فالمنافع العظيمة الدائمة في الدار الآخرة اولى ان يتحمل المشاق في طلبها واذا كان الامر
بترك الراحة واللذة طلبا لهذه الخيرات الحقيرات فبان يترك اللذات الدنيوية ليفوز بثواب الله ويتخلص عن عقابه اولى ولهذا
السبب لما زال التكليف في الآخرة انال الله كل نفس مشتهاها من غير تعب ولا نصب هذا قول المتكلمين وقال قوم
اخرون انه تعالى يحدث الثمار والزروع بواسطة هذا الماء النازل من السماء والمسئلة كلامية محضة وقد ذكرناها في سورة
البقرة البحث الرابع قال ابو مسلم لفظ الثمرات يقع في الاغلب على ما يحصل على الاشجار ويقع ايضا على الزرع والنبات
كقوله كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده البحث ~~الثاني~~ الخامس قال تعالى فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمراد انه
تعالى انما اخرج هذه الثمرات لاجل ان يكون رزقا لنا والمقصود انه تعالى قصد بتخليق هذه الثمرات ايصال الخير والمنفعة
الى المكلفين لان الاحسان لا يكون احسانا الا اذا قصد المحسن بفعله ايصال النفع الى المحسن اليه البحث السادس قال صاحب الكشاف
قوله من الثمرات بيان للرزق اي اخرج به رزقا هو ثمرات ويجوز ان يكون من الثمرات مفعول اخرج ورزقا حال من المفعول
او نصبا على المصدر من اخرج لانه في معنى رزق والمعنى ورزق من الثمرات رزقا لكم واما الحجة الرابعة وهي قوله وسخر لكم الفلك
لتجري في البحر بامره ونظيره قوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام وفيه مباحث البحث الاول ان الانتفاع بما
ينبت من الارض انما يكمل بوجود الفلك الجاري في البحر وذلك لانه تعالى خص كل طرف من اطراف الارض بنوع آخر من النعم
حتى ان نعمة هذا الطرف اذا نقلت الى الجانب الاخر من الارض وبالعكس كثر الربح في التجارات ثم ان هذا النقل لا يمكن الا
بسفن البر وهي الجمال او بسفن البحر وهي الفلك المذكور في هذه الاية فان قيل ما معنى وسخر لكم الفلك مع ان تركيب السفينة
من اعمال العباد قلنا اما على قولنا ان فعل العبد خلق لله تعالى فلا سؤال واما على مذهب المعتزلة فقد اجاب
القاضي عنه فقال لولا انه تعالى خلق الاشجار الصلبة التي منها يمكن تركيب السفن ولولا خلقه الحديد وسائر الالات ولولا تعريفه
العباد كيف يتخذونه ولولا انه تعالى خلق الماء على صفة السلاسة التي باعتبارها يصح جري السفينة ولولا خلقه تعالى الرياح
وخلق الحركات القوية فيها ولولا انه وسع الانهار وجعل لها من العمق ما يجوز جري السفن فيها لما وقع الانتفاع بالسفن فصار

لا جرم انه تعالى هو الخالق لهذه الاحوال وهو المدبر لهذه الامور والمسخر لها حسنت اضافة التسخير اليه البحث الثاني انه تعالى اضاف ذلك التسخير الى امره لان ذلك الملك العظيم قلما يوصف بانه فعل وانما يقال فيه انه امر بكذا تعظيما لشأنه ومنهم من حمله على ظاهر قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وتحقيق هذا الوجه راجع الى ما ذكرناه البحث الثالث الفلك من الجمادات فتسخيرها مجاز والمعنى انه لما كان يجري على وجه الارض كما يشتهيه الملاح صار كانه حيوان مسخر له الحجة الخامسة قوله تعالى وسخر لكم الانهار واعلم ان ماء البحر قلما ينتفع به في الزراعات لا جرم ذكر تعالى انعامه على الخلق بتسخير الانهار والعيون حتى ينبعث الماء منها الى مواضع الزرع والنبات وايضا ماء البحر لا يصلح للشرب والصالح لهذا المهم هو مياه الانهار الحجة السادسة والسابعة قوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين واعلم ان الانتفاع بالشمس والقمر عظيم وقد ذكره الله في آيات منها قوله وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ومنها قوله والشمس والقمر بحسبان ومنها قوله وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومنها قوله وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقوله دائبين ومعنى الدؤوب في اللغة مرور الشيء في العمل على عادة مطردة يقال دأب يدأب دأبا ودؤوبا وقد ذكرنا هذا في قوله قال تزرعون سبع سنين دأبا قال المفسرون دائبين معناه يدأبان في سيرهما وانارتهما وتأثيرهما في ازالة الظلمة وفي اصلاح النبات والحيوان قال الشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل ولولا الشمس لما حصلت الفصول الاربعة ولولاها لاختلت مصالح العالم بالكلية وقد ذكرنا منافع الشمس والقمر بالاستقصاء في اول هذا الكتاب الحجة الثامنة والتاسعة قوله وسخر لكم الليل والنهار واعلم ان منافعهما مذكورة في القرآن كقوله تعالى وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا قال المتكلمون تسخير الليل والنهار مجاز لانهما عرضان والاعراض لا تسخر والحجة العاشرة قوله وآتاكم من كل ما سألتموه ثم انه تعالى لما ذكر تلك النعم العظيمة بين بعد ذلك انه لم يقتصر عليها بل اعطى عباده من المنافع والمرادات ما لا يأتي على بعضها التعديد والاحصاء فقال وآتاكم من كل ما سألتموه والمفعول محذوف تقديره من كل مسؤول شيئا وقرئ من كلٍ بالتنوين وما سألتموه نفي ومحله النصب على الحال اي آتاكم من جميع ذلك غير سائليه ويجوز ان يكون ما موصولة والتقدير وآتاكم من كل ذلك ما احتجتم اليه ولم تصلح احوالكم ومعايشكم الا به فكأنكم سألتموه او طلبتموه بلسان الحال ثم انه تعالى لما ذكر هذه النعم ختم الكلام بقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها قال الواحدي النعمة هاهنا اسم اقيم مقام المصدر يقال انعم الله عليه ينعم انعاما ونعمة اقيم الاسم مقام الانعام كقولك انفقت عليه انفاقا ونفقة بمعنى واحد ولذلك لم يجمع لانه في مذهب المصدر ومعنى قوله لا تحصوها اي لا تقدروا على تعديد جميعها لكثرتها واعلم ان الانسان اذا اراد ان يعرف ان الوقوف على اقسام نعم الله ممتنع فعليه ان يتأمل في شيء واحد ليعرف عجز نفسه ونحن نذكر منه مثالين المثال الاول ان الاطباء ذكروا ان الاعصاب قسمان منها دماغية ومنها نخاعية اما الدماغية فانها سبعة ثم اتعبوا انفسهم في معرفة الحكم الناشئة من كل واحد من تلك الازواج السبعة ثم مما لا شك فيه ان كل واحد من تلك الازواج السبعة ينقسم الى شعب كثيرة وكل واحد من تلك الشعب ايضا الى شعب دقيقة ادق من الشعر ولكل واحد منها ممر الى الاعضاء ولو ان شعبة واحدة اختلت اما بحسب الكمية او بحسب الوضع لاختلت مصالح البنية ثم ان تلك الشعب الدقيقة تكون كثيرة العدد جدا ولكل واحد منها حكمة مخصوصة فاذا نظر الانسان في هذا المعنى عرف ان لله بحسب كل شظية من تلك الشظايا العصبية على العبد نعمة عظيمة لو فاتت لعظم الضرر عليه وعرف قطعا انه لا سبيل له الى الوقوف عليها والاطلاع على احوالها وعند هذا يقطع بصحة قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكما اعتبرت هذا في الشظايا العصبية فاعتبر مثله في الشرايين والاوردة وفي كل واحد من الاعضاء البسيطة والمركبة بحسب الكمية والكيفية والوضع والفعل والانفعال حتى ترى اقسام هذا الباب بحرا لا ساحل له واذا اعتبرت هذا في بدن الانسان الواحد فاعرف اقسام نعم الله تعالى في نفسه وروحه فان عجائب عالم الارواح اكثر من عجائب عالم الاجساد ثم لما اعتبرت حال الحيوان الواحد فعند ذلك اعتبر احوال عالم الافلاك والكواكب وطبقات العناصر وعجائب البر والبحر والنبات والحيوان وعند هذا تعرف ان عقول جميع الخلائق لو ركبت وجعلت عقلا واحدا ثم بذلك العقل يتأمل الانسان في عجائب حكمة الله تعالى في اقل الاشياء لما ادرك منها الا القليل القليل فسبحانه وتقدس عن اوهام المتوهمين المثال الثاني انه اذا اخذت اللقمة الواحدة لتضعها في الفم فانظر الى ما قبلها والى ما بعدها اما الامور التي قبلها فاعرف ان تلك اللقمة من الخبز لا تتم ولا تكمل الا اذا كان هذا العالم بكليته قائما على الوجه الاصوب لان الحنطة لابد منها وانها لا تنبت الا بمعونة الفصول الاربعة وتركيب الطبائع وظهور الرياح والامطار ولا يحصل شيء منها الا بعد دوران الافلاك واتصال بعض الكواكب ببعض على وجوه مخصوصة في الحركات وفي كيفيتها في الجهة والسرعة والبطء ثم بعد تكون الحنطة لابد من آلة الطحن والخبز وهي لا تحصل الا عند تولد الحديد في ارحام الجبال ثم ان الالات الحديدية لا يمكن اصلاحها الا بآلات اخرى حديدية سابقة عليها ولابد من انتهائها الى آلة حديدية هي اول هذه الالات فتأمل انها كيف تكونت على الاشكال المخصوصة ثم اذا حصلت تلك الالات فانظر انه لابد من اجتماع العناصر الاربعة

الماء

فيهن

او بحسب الكيفية

وفي الارض والماء والهواء والنار حتى يمكن طبخ الخبز من ذلك الدقيق فهذا هو النظر فيما تقدم على حصول هذه اللقمة اما النظر فيما بعد حدوثها فتأمل في تركيب بدن الحيوان وهو انه تعالى كيف خلق هذه الابدان حتى يمكنها الانتفاع بتلك اللقمة وانه كيف يتضرر الحيوان بالاكل وفي اي الاعضاء تحدث تلك المضار ولا يمكنك ان تعرف القليل من هذه الاشياء الا بمعرفة علم التشريح وعلم الطب بالكلية فظهر بما ذكرنا ان الانتفاع باللقمة الواحدة لا يمكن معرفته الا بمعرفة جملة هذه الامور والعقول قاصرة عن ادراك ذرة من هذه المباحث فظهر بالبرهان الباهر صحة قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم انه تعالى قال ان الانسان لظلوم كفار قيل يظلم النعمة باغفال شكرها كفار شديد الكفران لها وقيل ظلوم في الشدة يشكو ويجزع كفار في النعمة يجمع ويمنع والمراد من الانسان هاهنا الجنس يعني ان عادة هذا الجنس هو هذا الذي ذكرناه وهاهنا بحثان البحث الاول ان الانسان مجبول على النسيان وعلى الملالة فاذا وجد نعمة نسيها في الحال وظلمها بترك شكرها وان لم ينسها فانه في الحال يملها فيقع في كفران النعمة وايضا ان نعم الله كثيرة فمتى حاول التأمل في بعضها غفل عن الباقي والبحث الثاني انه تعالى قال في هذا الموضع ان الانسان لظلوم كفار وقال في سورة النحل ان الله لغفور رحيم ولما تأملت فيه لاح لي فيه دقيقة كأنه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت الذي اخذتها وانا الذي اعطيتها فحصل لك عند اخذها وصفان وهما كونك ظلوما كفارا ولي وصفان عند اعطائها وهما كوني غفورا رحيما والمقصود كأنه يقول ان كنت ظلوما فانا غفور وان كنت كفارا فانا رحيم اعلم عجزك وتقصيرك فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاءك الا بالوفاء ونسأل الله حسن العاقبة والرحمة ۞

قوله تعالى وإذ قال ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم

اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل المتقدمة انه لا معبود الا الله سبحانه وانه لا يجوز عبادة غير الله البتة حكى عن ابرهيم عليه السلام مبالغته في انكار عبادة الاوثان واعلم انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه طلب من الله تعالى اشياء احدها قوله رب اجعل هذا البلد آمنا والمراد مكة آمنا اي ذا امن فان قيل اي فرق بين قوله اجعل هذا بلدا آمنا وبين قوله اجعل هذا البلد آمنا قلنا سأل في الاول ان يجعله من جملة البلاد التي يأمن اهلها ولا يخافون وفي الثاني ان يزيل عنها الصفة التي كانت حاصلة لها وهي الخوف ويحصل لها ضد تلك الصفة وهو الامن كأنه قال هو بلد مخوف فاجعله آمنا وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة وثانيها قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ واجنبني وفيه ثلاث لغات قال الفراء اهل الحجاز يقولون جنبني يجنبني بالتخفيف واهل نجد يقولون اجنبني شره وجنبني شره واصله جعل الشيء عن غيره على جانب وناحية **المسألة الثانية** لقائل ان يقول الاشكال على هذه الآية من وجوه احدها ان ابرهيم عليه السلام دعا ربه ان يجعل مكة آمنا وما قبل الله دعاءه لان جماعة خربوا الكعبة واغاروا على مكة وثانيها ان الانبياء عليهم السلام لا يعبدون الوثن البتة واذا كان كذلك فما الفائدة في قوله اجنبني عن عبادة الاصنام وثالثها انه طلب من الله تعالى ان لا يجعل ابناءه من عبدة الاصنام والله تعالى لم يقبل دعاءه لان كفار قريش كانوا من ابنائه مع انهم كانوا يعبدون الاصنام فان قالوا انهم ما كانوا من ابناء ابرهيم وانما كانوا ابناء ابنائه والدعاء مخصوص بالابناء فنقول فاذا كان المراد من اولئك الابناء ابناءه من صلبه وهم ما كانوا الا اسمعيل واسحق وهما كانا من اكابر الانبياء وقد علم ان الانبياء لا يعبدون الصنم فقد عاد السؤال في انه ما الفائدة في ذلك الدعاء والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول نقل انه عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة ذكر ذلك الدعاء والمراد منه جعل تلك البلدة آمنة من الخراب والثاني وهو ان المراد جعل اهلها آمنين كقوله واسأل القرية اي اهل القرية وهذا الوجه عليه اكثر المفسرين وعلى هذا التقدير فالجواب من وجهين احدهما ما اختص به مكة من حصول مزيد الامن وهو ان الخائف كان اذا التجأ الى مكة امن وكان الناس مع شدة العداوة بينهم يتلاقون بمكة فلا يخاف بعضهم بعضا ومن ذلك امن الوحش فانهم يقربون من الناس اذا كانوا في مكة ويكونون مستوحشين عن الناس خارج مكة فهذا النوع من الامن في مكة يوجب حمل الدعاء عليه والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله اجعل هذا البلد آمنا اي بالامر والحكم بجعله آمنا وذلك الامر والحكم حاصل لا محالة والجواب عن السؤال الثاني قال الزجاج معناه ثبتني على اجتناب عبادتها كما قال واجعلنا مسلمين لك اي ثبتنا على الاسلام ولقائل ان يقول السؤال باق لانه لما كان من المعلوم انه يثبت الانبياء عليهم السلام على الاجتناب من عبادة الاصنام فما الفائدة في هذا السؤال والصحيح عندي في الجواب وجهان الاول انه عليه السلام وان كان يعلم انه تعالى يعصمه عن عبادة الاصنام الا انه ذكر ذلك هضما للنفس واظهارا للحاجة والفاقة الى فضل الله في كل المطالب والثاني ان الصوفية يقولون ان الشرك نوعان شرك جلي وهو الذي يقول به المشركون وشرك خفي وهو تعلق القلب بالوسائط وبالاسباب الظاهرة والتوحيد المحض هو ان ينقطع نظره عن الوسائط فلا يرى متصرفا سوى الحق

اسمعيل

حاصل

سبحانه فيحتمل ان يكون قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام المراد منه ان نعصمه عن هذا الشرك الخفي والله اعلم بمراده والجواب
عن السؤال الثالث من وجوه الاول قال صاحب الكشاف قوله وبني اراد بنيه من صلبه والفائدة في هذا الدعاء عين
الفائدة التي ذكرناها في قوله رب اجنبني والثاني قال نعصمه اراد من اولاده كل من كانوا موجودين حال الدعاء ولا شبهة
ان دعوته مجابة فيهم الثالث قال مجاهد لم نعبد احد من ولد ابرهيم صنما والصنم هو التمثال المصور وما ليس بصنم هو الوثن
وكفار قريش ما عبدوا التمثال وانما كانوا يعبدون احجارا مخصوصة وهذا الجواب ليس بقوي لانه عليه السلام لا
يجوز ان يريد بهذا الدعاء الا عبادة غير الله والحجر كالصنم في ذلك والرابع ان هذا الدعاء مختص بالمؤمنين من اولاده
والدليل عليه انه قال في اخر الاية فمن تبعني فانه مني وذلك يفيد ان من لم يتبعه على دينه فانه ليس منه ونظيره قوله
تعالى لنوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح والخامس لعله وان كان عمم في الدعاء الا انه تعالى اجاب دعاءه في حق البعض
دون البعض وذلك لا يوجب تحقير الانبياء ونظيره قوله تعالى في حق ابرهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بقوله تعالى واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام على ان الكفر والايمان من الله وتقرير الدليل ان ابرهيم عليه السلام طلب من الله تعالى ان يجنبه
ويجنب اولاده من الكفر فدل ذلك على ان التبعيد من الكفر والتقريب من الايمان ليس الا من الله وقول المعتزلة انه
محمول على الالطاف فاسد لانه عدول عن الظاهر ولانا قد ذكرنا وجوها كثيرة في افساد هذا التاويل ثم حكى
الله تعالى عن ابرهيم انه قال رب انهن اضللن كثيرا من الناس واتفقوا على ان قوله اضللن مجاز لانها جمادات
والجماد لا يفعل شيئا البتة الا انه لما حصل عند عبادتها اضيف اليها كما تقول فتنتهم الدنيا اي افتتنوا بها
واغتروا بسببها ثم قال فمن تبعني فانه مني يعني في ديني واعتقادي فانه مني اي جار مجرى بعضي
لفرط اختصاصه بي وقربه مني ومن عصاني في غير الدين فانك غفور رحيم واحتج اصحابنا بهذه الاية
على ان ابرهيم عليه السلم ذكر هذا الكلام والغرض منه الشفاعة في حق اصحاب الكبائر من امته والدليل عليه
ان قوله ومن عصاني فانك غفور رحيم صريح في طلب المغفرة والرحمة لاولئك العصاة فنقول اولئك
العصاة اما ان يكونوا من الكفار او لا يكونوا كذلك والاول باطل من وجهين الاول انه عليه السلام
بين في مقدمة هذه الاية انه تبرأ عن الكفار وهو قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام واحيانا قوله
فمن تبعني فانه مني يدل بمفهومه على ان من لم يتبعه على دينه فانه ليس منه ولا يهتم باصلاح مهماته والثاني ان
الامة مجمعة على ان الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر غير جائز ولما بطل ثبت ان قوله ومن عصاني فانك
غفور رحيم شفاعة في العصاة الذين لا يكونون من الكفار واذا ثبت هذا فنقول تلك المعصية اما ان تكون
من الصغائر او من الكبائر بعد التوبة او من الكبائر قبل التوبة والاول والثاني باطل لان قوله ومن عصاني
اللفظ فيه مطلق وتخصيصه بالصغيرة عدول عن الظاهر وايضا فالصغائر والكبائر بعد التوبة واجبة الغفران عند
الخصوم فلا يمكن حمل اللفظ عليه فثبت ان هذه الاية شفاعة في اسقاط العقاب عن اهل الكبائر قبل التوبة
واذا ثبت حصول هذه الشفاعة في حق ابرهيم ثبت حصولها في حق محمد عليه السلم لوجهين الاول انه لا قائل بالفرق
والثاني وهو ان هذا المنصب اعلى المناصب فلو حصل لابرهيم عليه السلم مع انه غير حاصل لمحمد لكان ذلك نقصانا
في حق محمد والثالث ان محمدا عليه السلم مأمور بالاقتداء بابرهيم عليه السلام لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وقوله واتبع ملة ابرهيم حنيفا فهذا وجه قريب في اثبات الشفاعة لمحمد عليه السلم في اسقاط العقاب
عن اصحاب الكبائر واذا عرفت هذا فلنذكر اقوال المفسرين قال السدي معناه ومن عصاني ثم تاب وقيل
ان هذا الدعاء انما كان قبل ان يعلم ان الله لا يغفر الشرك وقيل ومن عصاني باقامته على الكفر فانك غفور رحيم يعني
انك قادر على ان تغفر له وترحمه بان تنقله عن الكفر الى الايمان وقيل المراد من هذه المغفرة ان لا تعاجلهم بالعقاب
فلا تمهلهم حتى يتوبوا او يكون المراد ان لا تعجل اخترامهم فيفوتهم التوبة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة اما
الاول وهو حمل هذه الشفاعة انما كانت قبل ان يعلم ان الله لا يغفر الشرك فنقول هذا ايضا بعيد لانا بينا
ان مقدمة هذه الاية تدل على انه لا يجوز ان يكون مراد ابرهيم عليه السلام من هذا الدعاء هو الشفاعة في اسقاط عقاب
الكفر واما الثالث وهو قوله المراد كونه غفورا رحيما ان ينقله من الكفر الى الايمان فهو ايضا بعيد لان المغفرة
والرحمة مشعرة باسقاط العقاب ولا اشعار فيهما بالنقل من صفة الكفر الى صفة الايمان والله اعلم واما الرابع
وهو ان نحمل المغفرة والرحمة على ترك تعجيل العقاب او ترك تعجيل الاماتة فنقول هذا باطل لان كفار زماننا هذا
اكثر منهم ولم يعاجلهم الله بالعقاب ولا بالموت مع ان اهل الاسلام متفقون على انهم ليسوا مغفورين ولا مرحومين فبطل

تفسير المغفرة والرحمة بهذا الوجه فظهر بما ذكرناه صحة ما قررناه من الدليل **قوله تعالى ربنا**
اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم اعلم انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلم في
هذا الموضع انه طلب في دعائه امورا سبعة الاول طلب من الله تعالى نعمة الامان وهو قوله رب اجعل هذا
البلد امنا والابتداء بطلب نعمة الامن في هذا الدعاء وسئل بعض العلماء ان الامن افضل ام الصحة فقال
الامن افضل والدليل عليه ان شاة لو انكسرت رجلها فانها تصح زمانا ثم انها تقبل على الرعي والاكل ولو انها ربطت
في موضع وربط بالقرب منها ذئب فانها تمسك عن العلف ولا تتناوله الى ان تموت وذلك يدل على ان الضرر
الحاصل من الخوف اشد من الضرر الحاصل من الم الجسد والمطلوب الثاني ان يرزقه الله تعالى التوحيد ويصونه
عن الشرك وهو قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام والمطلوب الثالث قوله ربنا اني اسكنت من ذريتي
بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم فقوله من ذريتي اي بعض ذريتي وهو اسمعيل ومن ولد منه بواد وهو
وادي مكة غير ذي زرع اي ليس فيه شيء من زرع كقوله قرانا عربيا غير ذي عوج بمعنى لا يحصل فيه اعوجاج
عند بيتك المحرم وذكروا في تسميته بالمحرم وجوها الاول ان الله حرم التعرض له والتهاون به وجعل ما حوله حرما
لمكانه الثاني انه لم يزل ممتنعا عزيزا يهابه كل جبار كالشيء المحرم الذي حقه ان يجتنب الثالث سمي
محرما لانه محرم عظيم الحرمة لا يحل انتهاكها الرابع انه حرم على الطوفان اي منع منه كما سمي عتيقا لانه اعتق
منه فلم يستول عليه الخامس امر الصائرين اليه ان يحرموا على انفسهم اشياء كانت تحل لهم من قبل السادس حرم
موضع البيت حين خلق الله السموات والارض وحفه بسبعة من الملائكة وهو مثل البيت المعمور الذي بناه ادم فرفع
الى السماء السادسة السابع حرم على عباده ان يقربوه بالدماء والاقذار وغيرها روي ان هاجر كانت
امة لسارة فوهبتها لابرهيم فولدت اسمعيل فقالت سارة كنت اريد ان يهب الله لي ولدا من خليله فمنعنيه
ورزقه خادمتي وقالت لابرهيم بعدها مني فنقلها الى مكة واسمعيل رضيع ثم رجع فقالت هاجر الى من
تكلنا فقال الى الله ثم دعا الله تعالى بقوله ربنا اني اسكنت من ذريتي الى اخر الاية ثم انها عطشت وعطش الصبي
فانتهت بالصبي الى موضع زمزم فضرب بعقبه ففارت عينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله ام
اسمعيل لولا انها عجلت لكانت زمزم عينا معينا ثم ان ابرهيم عليه السلام عاد بعد كبر اسمعيل واشتغل هو
مع اسمعيل برفع قواعد البيت قال القاضي اكثر الامور المذكورة في هذه الحكاية بعيد لانه لا يجوز
لابرهيم عليه السلم ان ينقل ولده الى حيث لا طعام ولا ماء مع انه كان يمكنه ان ينقلها الى بلدة اخرى من بلاد
الشام لاجل قول سارة الا اذا قلنا ان الله تعالى اعلمه انه يحصل هناك ماء وطعام واما ظهور ماء زمزم
فيحتمل ان يكون ارهاصا لاسمعيل لان ذلك عندنا جائز خلافا للمعتزلة وعند المعتزلة انه معجزة لابرهيم عليه السلام
ثم قال ربنا ليقيموا الصلوة واللام متعلق باسكنت اي اسكنت قوما من ذريتي وهم اسمعيل واولاده بهذا الوادي
الذي لا زرع فيه ليقيموا الصلوة ثم قال ربنا فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وفيه مباحث البحث الاول
قال الاصمعي هوى يهوي هويا بالفتح اذا سقط من علو الى اسفل فقيل تهوي اليهم تريدهم وقيل تسرع اليهم
وقيل تنحط اليهم وتنحدر اليهم وتنزل ويقال هوى الحجر من رأس الجبل يهوي اذا انحدر وانصب البحث الثاني
ان هذا الدعاء جامع للدين والدنيا اما الدين فلانه يدخل فيه ميل الناس الى الذهاب الى تلك البلدة بسبب النسك
والطاعة لله تعالى واما الدنيا فلانه يدخل فيه ميل الناس الى نقل المعاشات اليهم بسبب التجارات فلاجل
هذا الميل يتسع عيشهم ويكثر طعامهم ولباسهم البحث الثالث كلمة من في قوله فاجعل افئدة من الناس تفيد
التبعيض والمعنى واجعل افئدة بعض الناس مائلة اليهم قال مجاهد لو قال افئدة الناس لازدحمت عليه
فارس والروم والترك والهند وقال سعيد بن جبير لو قال افئدة الناس لحجت اليهود والنصارى
والمجوس ولكنه قال افئدة من الناس فهم المسلمون ثم قال وارزقهم من الثمرات وفيه بحثان الاول
انه لم يقل وارزقهم الثمرات بل قال وارزقهم من الثمرات وذلك يدل على ان المطلوب بالدعاء ايصال بعض الثمرات
اليهم البحث الثاني يحتمل ان يكون المراد بايصال الثمرات اليهم ايصالها اليهم على سبيل التجارات وان يكون
المراد عمارة القرى بالقرب منها لتحصيل تلك الثمار ثم قال لعلهم يشكرون وذلك يدل على ان المقصود للعاقل
من منافع الدنيا ان يتفرغ لاداء العبادات واقامة الطاعات فان ابرهيم عليه السلام بين انه انما طلب تيسير المنافع
على اولاده لاجل ان يتفرغوا لاقامة الطاعات واداء الواجبات المطلوبة الرابع قوله ربنا انك تعلم ما
نخفي وما نعلن واعلم انه عليه السلم لما طلب من الله تعالى تيسير المنافع لاولاده وتسهيلها عليهم ذكر انه لا يعلم

عواقب الاحوال ونهايات الامور في المستقبل وانه تعالى هو العالم بها والمحيط باسرارها فقال ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن والمعنى انك اعلم باحوالنا ومصالحنا ومفاسدنا منا وقيل ما نخفي من الوجد بسبب حصول الفرقة بيني وبين اسمعيل وما نعلن من البكاء وقيل ما نخفي من الحزن المتمكن في القلب وما نعلن يريد ما جرى بينه وبين هاجر حين قالت له عند الوداع الى من تكلنا قال الى الله اكلكم قالت الله امرك بهذا قال نعم قالت اذا لا نخشى ثم قال وما يخفى على الله من شيء وفيه قولان احدهما انه كلام الله تصديقا لابرهيم عليه السلم كقوله وكذلك يفعلون والثاني انه من كلام ابرهيم يعني وما يخفى على الذي هو عالم الغيب من شيء في كل مكان ولفظة من يفيد الاستغراق كانه قيل وما يخفى عليه شيء ما ثم قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق وفيه مباحث **البحث الاول** اعلم ان القران يدل على انه تعالى انما اعطى ابرهيم هذين الولدين اعني اسمعيل واسحق على الكبر والشيخوخة فاما مقدار ذلك السن فغير معلوم من القران وانما يرجع فيه الى الروايات فقيل لما ولد اسمعيل كان سن ابرهيم عليه السلم تسعا وتسعين سنة ولما ولد اسحق كان سنه مائة واثنتي عشرة سنة وقيل ولد له اسمعيل لاربع وستين وولد اسحق لتسعين وعن سعيد بن جبير لم يولد لابرهيم عليه السلم الا بعد مائة وسبع عشرة سنة وانما ذكر على الكبر لان المنة بهبة الولد في هذا السن اعظم من حيث ان هذا الزمان زمان وقوع الياس من الولادة والظفر بالحاجة في وقت الياس من اعظم النعم ولان الولادة في تلك السن العالية كانت اية لابرهيم فان قيل ان ابرهيم عليه السلم انما ذكر هذا الدعاء عندما اسكن اسمعيل وهاجر امه في ذلك الوادي وفي ذلك الوقت ما ولد له اسحق فكيف يمكنه ان يقول الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق قلنا قال القاضي هذا الدليل يقتضي ان ابرهيم انما ذكر هذا الكلام في زمان اخر لا عقيب ما تقدم من الدعاء ويمكن ايضا ان يقال انه عليه السلام انما ذكر هذا الدعاء بعد كبر اسمعيل وظهور اسحق وان كان ظاهر الروايات بخلافه **البحث الثاني** على في قوله على الكبر بمعنى مع كقول الشاعر

اني على ما ترين من كبري اعلم من حيث توكل الكتف

وهو في موضع الحال ومعناه وهب لي وانا كبير او في حال الكبر **البحث الثالث** المناسبة بين قوله ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء وبين قوله الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق هو انه كان في قلبه ان يطلب من الله اعانتهما واعانة ذريتهما بعد موته ولكنه لم يصرح بهذا المطلوب بل قال ربنا انك تعلم ما نخفي في قلوبنا وضمائرنا ثم قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق وذلك يدل ظاهرا على انهما يبقيان بعد موته وانه مشغول القلب بسببهما فكان هذا دعاء لهما بالخير والمعونة بعد موته على سبيل الرمز والتعريض وذلك يدل على ان الاشتغال بالثناء عند الحاجة الى الدعاء افضل من الدعاء ثم قال ان ربي لسميع الدعاء واعلم انه لما ذكر الدعاء على سبيل الرمز والتعريض لا على سبيل الايضاح والتصريح قال ان ربي لسميع الدعاء اي هو عالم بالمقصود سواء صرحت به او لم اصرح وقوله لسميع الدعاء من قولك سمع الملك كلام فلان اذا اعتد به وقبله ومنه سمع الله لمن حمده **المطلوب الخامس** قوله رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فقالوا ان قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام يدل على ان ترك المنهيات لا يحصل الا من الله وقوله رب اجعلني مقيم الصلاة يدل على ان فعل المامورات لا يحصل الا من الله تعالى وذلك تصريح بان ابرهيم عليه السلام كان مصرا على ان الكل من الله **المسئلة الثانية** تقدير الاية رب اجعلني مقيم الصلاة واجعل بعض ذريتي كذلك لان كلمة من في قوله ومن ذريتي للتبعيض وانما ذكر هذا التبعيض لانه علم باعلام الله تعالى انه يكون في ذريته جمع من الكفار وذلك قوله لا ينال عهدي الظالمين **المطلوب السادس** انه عليه السلام لما دعا الله تعالى في المطالب المذكورة دعا الله تعالى في ان يقبل دعاءه فقال ربنا وتقبل دعاء وقال ابن عباس يريد عبادتي بدليل قوله تعالى واعتزلكم وما تدعون من دون الله **المطلوب السابع** قوله ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول ان طلب المغفرة انما يكون بعد سابقة الذنب فهذا يدل على انه كان قد صدر الذنب عنه الثاني انه كان قاطعا بان الله يغفر له فكيف طلب تحصيل ما كان قاطعا بحصوله والجواب ان المقصود منه الالتجاء الى الله وقطع الطمع الا من فضله وكرمه ورحمته **المسئلة الثانية** ان قال قائل كيف جاز ان يستغفر لابويه وكانا كافرين والجواب عنه من وجوه الاول ان المنع منه لا يعلم الا بالتوقيف فلعله لم يجد منه منعا وظن كونه جائزا الثاني اراد بوالديه ادم وحوا الثالث كان ذلك بشرط الاسلام ولقائل ان يقول لو كان الامر كذلك لما كان ذلك الاستغفار باطلا ولو لم يكن باطلا لبطل قوله تعالى الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك وقال بعضهم كانت امه مؤمنة ولهذا السبب خص اباه بالذكر في قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه والله اعلم وفي قوله يوم

يقوم

يقوم الحساب قولان الاول يقوم اي يثبت وهو مستعار من قيام القائم على الرجل والدليل عليه قولهم قامت الحرب على ساقها ونظيره قوله ترجلت الشمس اي اشرقت وثبت ضوؤها كانها قامت على رجل الثاني ان يسند الى الحساب قيام اهله على سبيل المجاز مثل قوله واسئل القرية

قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه

اعلم انه لما بين دلائل التوحيد ثم حكى عن ابرهيم عليه السلام انه طلب من الله ان يصونه عن الشرك وطلب منه ان يوفقه للاعمال الصالحة وان يخصه بالرحمة والمغفرة في يوم القيامة ذكر بعد ذلك ما يدل على وجود يوم القيامة وما يدل على صفة يوم القيامة اما الذي يدل على وجود القيامة فقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والمقصود منه التنبيه على انه لو لم ينتقم للمظلوم من الظالم لزم ان يكون اما غافلا عما يعمل الظالمون عن ذلك الظالم او عاجزا عن الانتقام او كان راضيا بذلك الظلم ولما كانت الغفلة والعجز والرضا بالظلم محالا على الله تعالى امتنع ان لا ينتقم للمظلوم من الظالم فان قيل كيف يليق بالرسول عليه السلام ان يحسب الله موصوفا بالغفلة والجواب من وجوه الاول المراد به التثبيت على ما كان عليه من انه لا يحسب الله غافلا كقوله فلا تكونن من المشركين ولا تدع مع الله الها اخر وكقوله يا ايها الذين امنوا امنوا والثاني ان المقصود منه بيان انه لو لم ينتقم لكان عدم الانتقام لاجل غفلته عن ذلك الظلم ولما كان امتناع هذه الغفلة معلوما لكل احد لا جرم كان عدم الانتقام محالا والثالث ان المراد ولا تحسبنه يعاملهم معاملة الغافل عما يعملون ولكن معاملة الرقيب عليهم المحاسب على النقير والقطمير الرابع ان يكون هذا الكلام وان كان خطابا مع النبي عليه السلم في الظاهر الا انه يكون في الحقيقة خطابا مع الامة وعن سفيان بن عيينة انه تسلية للمظلوم وتهديد للظالم ثم بين تعالى انه انما يؤخر عقاب هؤلاء الظالمين ليوم موصوف بصفات خمسة الصفة الاولى انه تشخص فيه الابصار يقال شخص بصر الرجل اذا بقيت عينه مفتوحة لا يطرفها وشخوص البصر يدل على الحيرة والدهشة وسقوط القوة الصفة الثانية قوله مهطعين وفي تفسير الاهطاع اقوال اربعة احدها قال ابو عبيدة هو الاسراع يقال اهطع البعير في سيره واستهطع اذا اسرع وعلى هذا الوجه فالمعنى ان الغالب من حال من بقي بصره شاخصا من شدة الخوف ان يبقى واقفا بين الله تعالى ان حالهم بخلاف هذا المعتاد فانهم مع شخوص ابصارهم يكونون مهطعين اي مسرعين نحو ذلك البلاء والقول الثاني في الاهطاع قال احمد بن يحيى المهطع الذي ينظر في ذل وخشوع والثالث المهطع الساكت والرابع قال الليث يقال للرجل اذا قر وذل اهطع الصفة الثالثة قوله مقنعي رؤسهم والاقناع رفع الراس والنظر في ذل وخشوع فقوله مقنعي رؤسهم اي رافعي رؤسهم والمعنى ان المعتاد فيمن يشاهد البلاء انه يطرق راسه عنه لكي لا يراه فبين تعالى ان حالهم بخلاف هذا المعتاد وانهم يرفعون رؤسهم الصفة الرابعة قوله لا يرتد اليهم طرفهم والمراد من هذه الصفة دوام ذلك الشخوص فقوله تشخص فيه الابصار لا يفيد كون هذا الشخوص دائما وقوله لا يرتد اليهم طرفهم يفيد دوام هذا الشخوص وذلك يدل على دوام تلك الحيرة والدهشة في قلوبهم الصفة الخامسة قوله وافئدتهم هواء والهواء الخلاء الذي لم تشغله الاجرام ثم جعل وصفا فقيل قلب فلان هواء اذا كان خاليا والمراد بيان ان قلوب الكفار خالية يوم القيامة عن جميع الخواطر والافكار لعظم ما نالهم من الحيرة ومن كل رجاء وامل لما تحققوه من العقاب ومن كل سرور لكثرة ما فيه من الحزن اذا عرفت هذه الصفات الخمسة فقد اختلفوا في وقت حصولها فقيل انها عند المحاسبة بدليل انه تعالى انما ذكر هذه الصفات عقيب وصف ذلك اليوم بانه يوم يقوم الحساب وقيل انها تحصل عندما يتميز فريق عن فريق فالسعداء يذهبون الى الجنة والاشقياء الى النار وقيل بل يحصل عند اجابة الداعي والقيام من القبور والاول اولى للدليل الذي ذكرناه

قوله تعالى وانذر الناس يوم ياتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل

اعلم ان قوله يوم ياتيهم العذاب فيه ابحاث البحث الاول قال صاحب الكشاف يوم ياتيهم العذاب مفعول ثان لقوله انذر وهو يوم القيامة البحث الثاني الالف واللام في لفظ العذاب للمعهود السابق يعني وانذر الناس يوم ياتيهم العذاب الذي تقدم ذكره وهو شخوص الابصار وكونهم مهطعين مقنعي رؤسهم البحث الثالث الانذار التخويف بذكر المضار والمفسرون مجمعون على ان قوله يوم ياتيهم العذاب هو يوم القيامة وحمله ابو مسلم على انه حال المعاينة والظاهر يشهد بخلافه لانه تعالى وصف اليوم بان عذابهم ياتي فيه وانهم يسألون الرجعة ويقال لهم اولم تكونوا اقسمتم ولا يليق ذلك الا بيوم القيامة وحجة ابي مسلم ان هذه الاية شبيهة بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق ثم حكى الله سبحانه ما يقوله الكفار في ذلك اليوم فقال فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل واختلفوا في المراد بقوله اخرنا الى اجل قريب فقال بعضهم طلبوا الرجعة الى الدنيا ليتلافوا ما فرطوا فيه وقال بعضهم بل طلبوا الرجوع الى حال التكليف بدليل قولهم نجب دعوتك ونتبع الرسل واما [illegible] فقال تعالى مجيبا لهم اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال ومعناه ما ذكره الله تعالى في اية اخرى وهو قوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت الى غير ذلك مما كانوا يذكرونه من انكار المعاد

فتقريعهم تعالى بهذا القول لان التفريع بهذا الجنس اقوى ؛ معنى ما لكم من زوال لا شبهة في انهم كانوا يقولون لا زوال لنا من هذه
الحيوة الى حيوة اخرى ومن هذه الدار الى دار المجازاة لا انهم كانوا ينكرون ان يزولوا عن حيوة الى موت او عن شباب الى هرم
او من غنى الى فقر ثم انه تعالى زادهم تقريعا اخر بقوله وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم يعني سكنتم في مساكن الذين كفروا
قبلكم كقوم نوح وعاد وثمود وظلموا انفسهم بالكفر والمعصية لان من شاهد هذه الاحوال وجب عليه ان يعتبر واذا لم يعتبر
... وتبين لكم كيف فعلنا بهم وظهر لكم ان عاقبتهم عادت الى الوبال والخزي والنكال
... وتبين لكم كيف فعلنا بهم ولكن القوم يقرون بانه تعالى اهلكهم لاجل تكذيبهم فكانوا انهم علموا ان اولئك
... فعند هذا يعلمون انه لا فائدة في طلب الدنيا والواجب الجد
... هذا اذا قرئ بالنساء
... والواجب على من عرف هذا ان يكون خائفا وجلا فيكون ذلك زجرا له ... وليس كما بين لهم بقولهم اما قوله وضربنا
... فلا شبهة فيه لان التقدير كانه قال اولم يبين لكم كيف فعلنا بهم ... وقادر على التعذيب المؤجل
... في القران مما نعلم به انه قادر على الاعادة كما قدر على الابتداء

قوله تعالى وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وان كان مكرهم لتزول منه الجبال

... وذلك في كتاب الله تعالى كثير ... واعلم انه تعالى لما ذكر صفة عقابهم اتبعه ...

المسئلة الاولى

[illegible]

المسئلة الثانية

[illegible]

قوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزيز ذو انتقام

[illegible]

قوله

تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وترى المجرمين يومئذ مقرنين
اعلم انه تعالى لما قال عزيز ذو انتقام بين وقت انتقامه فقال يوم تبدل الارض غير الارض وعظم من حال ذلك اليوم لانه
لا امر اعظم في العقول والنفوس من تغير السموات والارض وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

ذكر الزجاج في نصب يوم وجهين اما على الظرف للانتقام او على البدل من قوله يوم يأتيهم العذاب

المسئلة الثانية

اعلم ان التبديل يحتمل وجهين احدهما ان تكون الذات باقية ويتبدل صفتها بصفة اخرى والثاني ان تفنى الذات الاولى وتحدث
ذات اخرى والدليل على ان لفظ التبديل على ارادة التغير في الصفة جائز انه يقال بدلت الحلقة خاتما اذا اذبتها وسويتها
خاتما فنقلتها من شكل الى شكل ومنه قوله تعالى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويقال بدلت قميصي جبة اي نقلت العين
من صفة الى اخرى ويقال بدل زيد اذا تغيرت احواله واما ذكر لفظ التبدل عند وقوع التبدل في الذات فهو كقولك بدلت
الدراهم دنانير ومنه قوله بدلناهم جلودا غيرها وقوله بدلناهم بجنتيهم جنتين ... اذا عرفت ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذين

[illegible]

فتعلقنا صفة

بمقرنين والمعنى يقرنون في الاصفاد الثاني ان لا يكون متعلقا به والمعنى انهم مقرنون مصفدون وحظ العقل معلوم
مما سلفت الاشارة اليه الصفة الثانية قوله سرابيلهم من قطران السرابيل جمع سربال وهو القميص والقطران فيه ثلاث
لغات قطران وقطران بفتح القاف وكسرها مع سكون الطاء وهي شيء يحلب من شجر يسمى الابهل فيطبخ ويطلى به
الابل الجربى فيحرق الجرب بحرارته وحدته وقد تصل حرارته الى داخل الجوف ومن شأنه ان يتسارع فيه اشتعال النار وهو
اسود اللون منتن الريح فيطلى به جلود اهل النار حتى يصير ذلك الطلاء كالسرابيل وهي القميص فيحصل بسببها اربعة انواع من
العذاب لذع القطران وحرقته واسراع النار في جلودهم واللون الوحش ونتن الريح وايضا التفاوت بين قطران القيمة
وقطران الدنيا كالتفاوت بين النارين واقول حظ العقل من هذا ان جوهر الروح جوهر مشرق لامع من عالم القدس وغيبة الجلال
وهذا البدن جاري مجرى السربال والقميص له وكل ما يحصل للنفس من الالام والهموم فانما يحصل بسبب هذا البدن فكهذا البدن
لذع وحرقة في جوهر النفس ونار الشهوة والحرص والغضب انما يتسارع الى جوهر الروح بسببه ولونه الكثافة والكدورة
والظلمة وهو الذي يخفي لمعان الروح وضوءه وهو المقصود لحصول النتن والعفونة فما اشبه هذا الجسد بسرابيل من
قطران وقرأ بعضهم من قطرانٍ والقطر النحاس او الصفر المذاب والاني المتناهي حره قال ابو بكر الانباري وتلك
النار لا يبطل ذلك القطران ولا يفنيه كما لا تهلك النار اجسادهم والاغلال التي عليهم الصفة الثالثة قوله تعالى وتغشى
وجوههم النار ونظيره قوله تعالى افمن يتقي بوجهه سوء العذاب وقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم واعلم
ان موضع المعرفة والنكرة والعلم والجهل هو القلب وموضع الفكر والوهم والخيال هو الرأس وآثار هذه الاحوال
يظهر في الوجه فلهذا السبب خص الله تعالى هذين العضوين بظهور آثار العقاب فيهما فقال في القلب نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة وقال في الوجه وتغشى وجوههم النار وقرئ وتغشى وجوههم النار بمعنى تتغشى ولما ذكر تعالى هذه
الصفات الثلاثة قال ليجزي الله كل نفس ما كسبت قال الواحدي المراد منه انفس الكفار لان ما سبق ذكره لا يليق ان يكون
جزاء لاهل الايمان واقول يمكن اجراء اللفظ على عمومه لان لفظ الاية يدل على انه تعالى يجزي كل نفس بما يليق بعمله
وكسبه فلما كان كسب هؤلاء الكفر والمعصية كان جزاؤهم هو هذا العقاب المذكور ولما كان كسب المؤمنين الايمان
والطاعة كان اللائق بهم هو الثواب وايضا انه تعالى لما عاقب المجرمين بجرمهم فلان يثيب المطيعين على طاعتهم كان اولى ثم قال
تعالى ان الله سريع الحساب والمراد انه تعالى لا يظلمهم ولا يزيد على عقابهم الذي لا يستحقونه وحظ العقل منه ان الاخلاق
الظلمانية هي المتادي لحصول الالام الروحانية وحصول تلك الاخلاق في النفس على قدر صدور تلك الاعمال منهم في الحيوة
الدنيا فان الملكات النفسانية انما تحصل في جوهر النفس بسبب الافعال المذكورة وعلى هذا التقدير فتلك الالام تتفاوت
بحسب تلك الافعال في كثرتها وقلتها وشدتها وضعفها وذلك يشبه الحساب ثم قال تعالى هذا بلاغ للناس
اي هذا التذكير والموعظة بلاغ للناس اي كفاية في الموعظة ثم اختلفوا فقيل ان هذا اشارة الى كل القرآن وقيل
بل اشارة الى كل هذه السورة وقيل بل اشارة الى المذكور من قوله ولا تحسبن الى قوله سريع الحساب واما قوله ولينذروا
به فهو معطوف على محذوف اي لينصحوا ولينذروا به اي بهذا البلاغ ثم قال وليعلموا انما هو اله واحد
وليذكر اولوا الالباب وفيه مسائل **المسألة الاولى** قد ذكرنا في هذا الكتاب مرارا ان النفس الانسانية
لها شعبتان الشعبة الاولى القوة النظرية وكمال حالها في معرفة الموجودات باقسامها واجناسها وانواعها
حتى تصير النفس كالمرآة التي يتجلى فيها قدس الملكوت ويظهر فيها جلال اللاهوت ورئيس هذه المعارف والجلايا معرفة
توحيد الله تعالى بحسب ذاته وصفاته وافعاله والشعبة الثانية القوة العملية وسعادتها في ان يصير موصوفة
بالاخلاق الفاضلة التي يصير مبادي لصدور الافعال الكاملة عنها ورئيس سعادات هذه القوة طاعة الله وخدمته
اذا عرفت هذا فنقول قوله وليعلموا انما هو اله واحد اشارة الى ما يجري مجرى الرئيس لكمال القوة النظرية وقوله
وليذكر اولوا الالباب اشارة الى ما يجري مجرى الرئيس لكمال حال القوة العملية فان الفائدة في هذا التذكر انما هو
الاعراض عن الاعمال الباطلة والاقبال على الاعمال الصالحة وهذه الخاتمة كالدليل القاطع في انه لا سعادة للانسان
الا من هاتين الجهتين **المسألة الثانية** هذه الاية مشعرة بان التذكر بهذه المواعظ والنصائح يوجب
الوقوف على التوحيد والاقبال على العمل الصالح والوجه فيه ان المرء اذا سمع هذه التخويفات والتحذيرات عظم خوفه فاشتغل
بالنظر والتأمل فوصل الى معرفة التوحيد والتنزيه واشتغل بالاعمال الصالحة **المسألة الثالثة** قال
القاضي اول هذه السورة واخرها يدل على ان العبد مستقل بفعله ان شاء اطاع وان شاء عصى اما اول السورة
فهو قوله تعالى لتخرج الناس من الظلمات الى النور فانا قد ذكرنا هناك ان هذا يدل على ان المقصود من انزال
الكتاب ارشاد الخلق كلهم الى الدين والتقوى ومنعهم عن الكفر والمعصية واما اخر السورة فلان قوله وليذكر

الامر كذلك والله اعلم قال المصنف رحمه الله ...
السورة يوم الجمعة في اواخر شعبان سنة ... و ...
بالخير والعفو انه في صحراء بغداد ونسأل الله الخلاص من ...
والهموم الى الاخوان والفوز بدرجات الجنان والخلاص
عن دركات النيران وانه الملك المنان الرحيم الديان
تم المجلد الاول ويتلوه المجلد الثاني الذي اوله سورة الحجر